Beatrix Himmelmann

Freiheit und Selbstbestimmung

Zu Nietzsches Philosophie der Subjektivität

BAND 50

ALBER PRAKTISCHE PHILOSOPHIE

https://doi.org/10.5771/9783495998720 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - (cc) BY

https://doi.org/10.5771/9783495996720 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Die Autorin über ihr Buch:

Selbstbestimmung als Problem, das sich mit menschlicher Existenz immer schon stellt, bewegt Nietzsche vom Beginn seines Philosophierens bis in die spätesten Entwürfe hinein. Unverzichtbar gehört Nietzsche in die Debatte um Reichweite und Grenzen menschlicher Autonomie, die Sokrates eröffnet. Das Beispiel Sokrates indes lehrt in den Augen des jungen Nietzsche, daß alle Versuche, Leben auf vernünftige Selbstprüfung zu gründen, scheitern müssen. Dagegen setzt der frühe Nietzsche auf Kunst und Mythos als einzig tragfähige Lebensfundamente, die er gegen Vernunft und Rationalität ausspielt. Selbstkritik jedoch läßt Nietzsche spätestens seit „Menschliches, Allzumenschliches" in sokratischen Spuren gehen. Er entwirft eine Philosophie der Autonomie des Menschen als Philosophie seiner Individualität und radikalisiert dabei die Position Kants: die Kantische Verbindung von Autonomie und Moralität gibt er preis. Nietzsche verknüpft Autonomie mit Glück und Macht. Dennoch läßt sich auch für Nietzsche Moral als Problem nicht umgehen. Er vermag es aber nicht zu lösen und führt den späten Heidegger (wie seine postmodernen Nachfahren) dazu, Subjektivität und Autonomie des Menschen zu verabschieden. Doch der Aufgabe der Selbstbestimmung können wir gar nicht ausweichen.

Dr. phil. Beatrix Himmelmann, geb. 1959, arbeitet z. Zt. an der Universität Gießen als wissenschaftliche Mitarbeiterin im Präsidialamt und als Lehrbeauftragte.

https://doi.org/10.5771/9783495996720 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Beatrix Himmelmann

Freiheit und Selbstbestimmung

https://doi.org/10.5771/9783495996720 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Alber-*Reihe*
Praktische Philosophie

unter Mitarbeit von
Jan P. Beckmann, Dieter Birnbacher,
Heiner Hastedt, Ekkehard Martens,
Oswald Schwemmer, Ludwig Siep
und Jean-Claude Wolf
herausgegeben von
Günther Bien, Karl-Heinz Nusser
und Annemarie Pieper

Band 50

https://doi.org/10.5771/9783495996720 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Beatrix Himmelmann

Freiheit und Selbstbestimmung

Zu Nietzsches Philosophie der Subjektivität

Verlag Karl Alber Freiburg / München

https://doi.org/10.5771/9783495996720 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme

Himmelmann, Beatrix:
Freiheit und Selbstbestimmung: zu Nietzsches Philosophie der Subjektivität / Beatrix Himmelmann. – Freiburg (Breisgau); München: Alber, 1996
(Alber-Reihe Praktische Philosophie; Bd. 50)
Zugl.: Giessen, Univ., Diss., 1994/95
ISBN 3-495-47825-6
NE: GT

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier (säurefrei)
Printed on acid-free paper
Alle Rechte vorbehalten – Printed in Germany
© Verlag Karl Alber GmbH Freiburg/München 1996
Gesamtherstellung: F. X. Stückle, Ettenheim
Gedruckt mit Unterstützung des Förderungs- und Beihilfefonds Wissenschaft der VG Wort
ISBN 3-495-47825-6

https://doi.org/10.5771/9783495996720 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ἀλλ᾽ ἤ τοι θάνατον μὲν ὁμοίϊον οὐδὲ θεοί περ
καὶ φίλῳ ἀνδρὶ δύνανται ἀλαλκέμεν
Homer, Od. III, 236 f.

Dem Andenken meines Vaters

https://doi.org/10.5771/9783495996720 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

https://doi.org/10.5771/9783495996720 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Vorwort

Diese Untersuchung zum Problem der Selbstbestimmung im Denken Nietzsches ist die redigierte Fassung meiner Dissertation. Sie wurde im Wintersemester 1994/1995 vom Zentrum für Philosophie der Justus-Liebig-Universität Gießen angenommen.
Dank auszusprechen habe ich denen, ohne deren Förderung ich die vorliegende Arbeit nicht hätte schreiben können. An erster Stelle gebührt er ihrem Hauptgutachter, Herrn Prof. Dr. Dr. h.c. Odo Marquard, bei dem ich in einer schwierigen Lebenslage Entgegenkommen und uneingeschränkte Unterstützung fand. Großzügig und alle Freiheit gewährend hat er die Entstehung der Arbeit begleitet. Anregung und Belehrung zu Fragen der antiken Philosophie verdanke ich Herrn Prof. Dr. Helmut Meinhardt. Besonders von den Sitzungen seines philosophischen „Zirkels" habe ich in beträchtlichem Maß profitiert. Herrn Prof. Dr. Gerhard Kurz, dem Zweitgutachter meiner Arbeit, danke ich für vieles und mehr als nur fachlichen Beistand: für eine sehr angenehme Zusammenarbeit, für Ermunterung und nicht zuletzt für hilfreiche Kritik.
Mein Dank gilt auch Herrn Prof. Dr. Gerold Prauss (Freiburg i. Br.; zuvor: Münster/Westf.), in dessen inspirierenden Seminaren und Vorlesungen ich zu philosophieren gelernt habe.

https://doi.org/10.5771/9783495996720 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Für die Aufnahme meiner Arbeit in die Alber-Reihe „Praktische Philosophie“ danke ich ihren Herausgebern und den Mitarbeitern des Alber Verlages für die zuverlässige und freundliche Kooperation. Dem Förderungs- und Beihilfefonds Wissenschaft der VG Wort danke ich für die Gewährung eines großzügigen Druckkostenzuschusses.

Gießen, im Juli 1995 Beatrix Himmelmann

https://doi.org/10.5771/9783495996720 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Inhalt

Einleitung 17

Erster Teil
Der junge Nietzsche und Sokrates über das „richtige Leben" 23

1. *Sokrates und Nietzsche als „Lebensphilosophen"* 27
   § 1. Sokrates als Begründer der praktischen Philosophie 27
   § 2. Der Lebensbegriff des jungen Nietzsche 30
   § 3. „Theoretischer Mensch" und „Lebensphilosoph": die philosophische Position des Sokrates 34

2. *Selbstprüfung als Fundament von Praxis und Tugend: das Scheitern des sokratischen Programms in den Augen des frühen Nietzsche* 39
   § 4. Sokrates als „Wendepunkt": Subjektivität als Thema der Philosophie 39

https://doi.org/10.5771/9783495996720 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

§ 5. Instinkt oder Vernunft und Wissenschaft? Über das Fundament gelungenen Lebens 45
§ 6. Erkenntnis und Unschuld: Hegel und Nietzsche über Sokrates und die Folgen 59

3. Die Mythen oder die Logoi? Ästhetische und theoretische Kultur 63

§ 7. Der Mensch als animal symbola formans 63
§ 8. Zwei Weisen der Selbst- und Welterschließung: ästhetisch gebundener Mythos und sokratische Rationalität 71
§ 9. Kunst und Erkenntnis und das „richtige Leben" 85

Zwischenbetrachtung: Nietzsches Wende 97

Zweiter Teil
Nietzsche und Kant über Autonomie 117

1. Autonomie bei Kant im Spannungsfeld zwischen Sittlichkeit und Glückseligkeit 125

§ 10. Wozu haben wir Vernunft? 125
§ 11. Freiheit als conditio humana: Selbstgesetzgebung als Aufgabe 136

2. Autonomie und Individualität bei Nietzsche 148

https://doi.org/10.5771/9783495996720 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

§ 12. Individualität und Sitte 148
§ 13. Schopenhauer und Nietzsche über Freiheit und Autonomie 155

3. *Selbstbestimmung wozu? Nietzsche über Glück und Macht* 163

§ 14. Nietzsches Glücksbegriff 163
§ 15. Nietzsches Philosophie der Macht im Grundriß 166
§ 16. Glück und Macht und ihr Zusammenhang im Denken Nietzsches 185

4. *Perspektivisches Selbstverhältnis: der Mensch als Einheit von Vernunft und Natur* 196

§ 17. Nietzsches Begriff vom Selbst 196
§ 18. Zum Verhältnis von Vernunft und Natur bei Kant 201
§ 19. Zum Verhältnis von Vernunft und Natur bei Nietzsche 210
§ 20. Bewußtsein als ambivalentes Phänomen 217
§ 21. Selbstbestimmung und das Problem des Unbewußten 224
§ 22. Wie erfahren wir uns selbst? Nietzsche und Freud über Vernunft und Natur 236

https://doi.org/10.5771/9783495996720 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Dritter Teil
Nietzsche und Heidegger über die Aporien von Freiheit und Selbstbestimmung 253

1. *An der Schwelle zum nachmoralischen Zeitalter?* 257

§ 23. Kants Versuch der Deduktion des Moralgesetzes 257
§ 24. Der Sophist Kallikles und Nietzsche über Macht und Moral 266
§ 25. Sokrates über Freiheit und Maß 280
§ 26. Freiheit nach dem Verlust von Maß und Bindung 287

2. *„Jenseits von Gut und Böse" und „Umwerthung aller Werthe": Nietzsches Versuche über das Leben im Angesicht des Nihilismus* 308

§ 27. Nach der Erkenntnis des Nihilismus: zwei Antworten Nietzsches 308
§ 28. „Jenseits von Gut und Böse" und die „ewige Wiederkehr des Gleichen" 313
§ 29. „Umwerthung aller Werthe" 330
§ 30. Die Idee der Gleichheit und der Gedanke vom Menschen als Zweck an sich selbst 354

3. *Heideggers Verabschiedung des selbstbestimmten Subjekts zugunsten seiner Bestimmung durch das „Sein"* 369

§ 31. Der seinsgeschichtliche und der fundamentalontologische Blick auf den Menschen als animal practicum 369

https://doi.org/10.5771/9783495996720 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

§ 32. Heideggers Nietzschelektüre: Subjektivität als „Wille zur Macht“ 381
§ 33. Der „andere Anfang“: der Mensch in der „Hut“ des Seins 388

Literaturverzeichnis 399

Personenregister 409

Sachregister 413

https://doi.org/10.5771/9783495996720 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

https://doi.org/10.5771/9783495996720 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Einleitung

Selbstbestimmung ist ein Thema, das sich nicht ohne weiteres mit dem Namen Nietzsches verbindet. Nicht ein einziges Mal erscheint er im einschlägigen Artikel des *Historischen Wörterbuchs der Philosophie* über „Autonomie", der als deutsche Äquivalente Selbstbestimmung und Selbstgesetzgebung nennt.[1] Im folgenden soll sich zeigen, daß Selbstbestimmung als ein Problem, das sich mit menschlicher Existenz immer schon stellt, Nietzsche vom Beginn seines Philosophierens bis in die spätesten Entwürfe hinein bewegt. Wenn die Bedeutung Nietzsches für die Diskussion dieses Problems einer begriffsgeschichtlich orientierten Forschung gleichwohl entgeht, so gibt es dafür eine einfache Erklärung. Zwar läßt sich der Terminus „Selbstgesetzgebung" in Nietzsches Schriften belegen, doch zweifellos ist er nicht zentral oder auch nur auffällig wie zum Beispiel der Begriff der Autonomie im Werk Kants. Doch der Sache nach, dafür soll argumentiert werden, gehört Nietzsche unverzichtbar in die Debatte um Reichweite und Grenzen menschlicher Autonomie.

Der Begriff der Selbstbestimmung als Titelformulierung wurde gewählt, weil er gegenüber Autonomie

[1] Vgl. R. Pohlmann, Art. „Autonomie", in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 1, ed. Joachim Ritter, Darmstadt 1971, Sp. 701–719.

https://doi.org/10.5771/9783495996720 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

oder Selbstgesetzgebung der weitere ist. Zu Nietzsches terminologisch eher wenig festgelegtem Denken paßt er ebenso wie zu den Philosophen, die neben ihm für den Gedankengang der Arbeit eine Rolle spielen. Dieser wird sich, Nietzsches eigenem Ideal folgend,[2] als Agon entfalten: als Auseinandersetzung um die Frage, ob ein selbstbegründetes Leben für den Menschen überhaupt möglich ist, und wie es sich – diese Möglichkeit eingeräumt – gestalten sollte. In drei Schritten möchte ich dabei vorgehen, denen die drei Teile der Ausführungen entsprechen.

Im ersten Teil wird dargelegt, wie der junge Nietzsche im Disput mit Sokrates zu der Überzeugung gelangt, daß der Versuch des Menschen, sein Leben auf vernünftige Selbstprüfung zu gründen, nicht zum Gewinn, sondern zum Verlust eines tragfähigen Fundaments seiner Existenz führt. Nicht auf den Logos, wie Sokrates meint, hat der Mensch nach Nietzsche zu setzen, sondern auf das, was Sokrates als erster und mit verheerenden Folgen für die Zukunft zerstört habe: auf eine in Traditionen wurzelnde Lebensform mythisch-ästhetischer Qualität. Der frühe Nietzsche präsentiert sich als entschiedener Kritiker vernünftiger Selbstbestimmung, die er für eine Illusion hält, welche den Boden menschlichen Daseins untergräbt.

Umso überraschender ist es, daß Nietzsche sich seit Erscheinen seines ersten Aphorismenbuchs *Menschliches, Allzumenschliches* als Verfechter der Idee

---

[2] Vgl. Nietzsche, Fünf Vorreden zu fünf ungeschriebenen Büchern. 5. Homer's Wettkampf, in: Kritische Studienausgabe (künftig zitiert als: KSA), edd. Giorgio Colli u. Mazzino Montinari, Berlin/New York ²1988, Bd. 1, S. 783–792.

https://doi.org/10.5771/9783495996720 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

menschlicher Selbstgesetzgebung zeigt. Er entwirft eine Theorie des „freien Geistes": des Subjekts und seiner Autonomie. Er entwickelt sie im Zuge seiner Abkehr vom Denken Wagners und Schopenhauers und bewegt sich dabei auf Positionen zu, die ihn in die Nähe Kants rücken. Deshalb steht der zweite Teil der vorliegenden Untersuchung im Zeichen eines Dialogs zwischen Nietzsche und Kant.

Nietzsche, so wird sich ergeben, radikalisiert die Philosophie Kants, indem er die von Kant hergestellte Verbindung zwischen Autonomie und Moralität löst. Nietzsche dagegen verknüpft Autonomie und Individualität. Selbstgesetzgebung aber halten beide für eine Notwendigkeit, für eine Aufgabe, die sich mit dem Menschsein immer schon stellt. Denn aus dem verläßlichen Rahmen *bloßer* Naturbestimmtheit ist der Mensch für Kant wie für Nietzsche herausgefallen. Anders als Kant aber sieht Nietzsche das Fundament menschlicher Selbstbestimmung im Willen zur Macht. Obgleich sich erweisen wird, daß Macht nicht von vornherein mit dem Bösen schlechthin zu identifizieren ist, so läßt sich doch die Frage nach einer begründeten moralischen Orientierung menschlichen Lebens auch für Nietzsche und trotz seiner bekannten Aversion gegen jede Art von Moral nicht umgehen. Sind wir nämlich, indem wir existieren, zur Selbstbestimmung aufgefordert und können wir ihr gar nicht ausweichen, so müssen wir uns unweigerlich mit uns selbst auseinandersetzen: Wozu sollen wir uns selbst bestimmen? Was sollen wir tun, und wie sollen wir es tun?

Verschiedene Varianten des Umgangs mit diesen Fragen stehen im Zentrum des dritten Teils der Über-

https://doi.org/10.5771/9783495996720 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

legungen. Nietzsches Einschätzung zufolge befindet sich der moderne Mensch nach dem „Tod Gottes", dem Zusammenbruch einer religiös fundierten Weltordnung, in einer prekären Lage. Die Fähigkeit und Kraft zum eigenen und selbstbestimmten Lebensentwurf sieht Nietzsche durch den, wie er meint, verhängnisvollen Einfluß des Christentums auf das Selbstverständnis des Menschen korrumpiert. Mit dessen Untergang, den Nietzsche diagnostiziert, finde sich der Mensch unversehens auf sich allein gestellt und seiner eigenen Existenz, die in der Aufgabe der Selbstgesetzgebung oder Autonomie ihren Grund hat, nicht gewachsen.

Im Angesicht dieses „Nihilismus" bemüht sich Nietzsche, eine neue Moral auf dem Wege einer „Umwerthung aller Werthe" zu gewinnen. Sie, die er nie wirklich ausarbeitet, soll im Willen zur Macht begründet sein, aus dem die neuen Werte abzuleiten seien. Es wird sich erweisen, daß dieser Lösungsversuch ebenso scheitert wie ein weiterer von Nietzsche ins Spiel gebrachter: dem Menschen anzuraten, sein Leben unter Verzicht auf alle Zweck- und Zielsetzungen, nämlich „jenseits von Gut und Böse", zu führen.

Doch auch der Kantische Vorschlag, Moralität aus Vernunft als Wurzel der Autonomie zu deduzieren, kann nicht überzeugen, und die im Platonischen *Gorgias* vorgeführte Argumentation des Sokrates für eine Ethik des Maßes und gegen die Macht ist, so wird sich zeigen, für die Moderne so nicht zu übernehmen. Das Resultat scheint zu sein: Autonomie ist nichts anderes als der blinde Wille zur Macht und läßt sich mit keinerlei begründungsfähiger moralischer Orientierung verbinden.

https://doi.org/10.5771/9783495996720 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Diesen Schluß jedenfalls zieht Heidegger, für den Nietzsche eine Endgestalt ist. *Nach* Nietzsche, so meint er, ist Subjektivität und Selbstbestimmung als Thema der Philosophie zu den Akten zu legen. Heidegger empfiehlt dem Menschen, im „Andenken" an ein Außersubjektives, Göttliches: im „Andenken" an das „Sein" Heil und Rettung zu suchen. Doch genauso wenig wie Nietzsches forcierte und alle Subjektivitätstheorie vor ihm überbietende Ermächtigung des Menschen weist die verkappte Theologie des späten Heidegger einen plausiblen Ausweg aus den Schwierigkeiten des Menschen mit der ihm aufgegebenen Freiheit. Deshalb ist der letzte Teil der Arbeit überschrieben: „Nietzsche und Heidegger über die Aporien von Freiheit und Selbstbestimmung".

Bleibt also nichts als Negativität und Auflösung? Vielleicht zeigt sich doch als positives Ergebnis, daß es Kants Gedanke vom Menschen als Zweck an sich selbst ist, der sich als unhintergehbar herausstellt, wenngleich er noch keine der uns bedrängenden Fragen beantwortet.

https://doi.org/10.5771/9783495996720 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

https://doi.org/10.5771/9783495996720 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Erster Teil
Der junge Nietzsche und Sokrates über das „richtige Leben“

https://doi.org/10.5771/9783495996720 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

https://doi.org/10.5771/9783495996720 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Sokrates ist ein Philosoph, der in mehrfacher Hinsicht schwer zu greifen ist. Zunächst liegen uns seine Gedanken nicht in seiner eigenen schriftlichen Fixierung vor. Alles deutet darauf hin, daß Sokrates seine Philosophie nicht aufgeschrieben hat. Ein direkter Zugang zu seinem Denken ist uns – und war Nietzsche – somit nicht möglich. Allein den Zeitgenossen des Sokrates blieb es vorbehalten, sich auf eine unmittelbare Konfrontation mit seinen Argumenten einlassen zu können. Daß diese schließlich in der physischen Vernichtung des Philosophen ein Ende fand, ist bekannt.
Um uns ein Bild von Sokrates zu machen und seine Thesen kennenzulernen, sind wir auf das angewiesen, was andere über ihn berichten. Als Quellen wichtig,[1] und auch von Nietzsche herangezogen, sind: die Komödie *Die Wolken* von Aristophanes, die Dialoge Platons, in denen Sokrates als literarische Figur auftritt, und hier insbesondere die frühen,[2] Xenophons *Erinnerungen an Sokrates* sowie die verstreuten Äußerungen über Sokrates, die von Aristoteles überliefert sind. Was für alle bedeutenden Sokratesinterpretationen

[1] Eine gute Übersicht über die Quellenlage bietet: Olof Gigon, Sokrates. Sein Bild in Dichtung und Geschichte, Bern/München ²1979, S. 17 ff.
[2] Vgl. Gottfried Martin, Sokrates, Reinbek bei Hamburg 1982, S. 9, 14.

https://doi.org/10.5771/9783495996720 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

gilt, trifft auch für die Nietzsches zu: die Sokratesgestalt, die Platon präsentiert, ist diejenige, der zuletzt am ehesten zugetraut wird, dem leibhaftigen Sokrates nahezukommen. Unübertroffen jedenfalls ist die Art, wie Platon Sokrates zeichnet: farbig, vielschichtig, nicht in abschließender Weise auf den Begriff zu bringen, sondern ambivalent. Sokrates ist für Platon einer, dem das Epitheton ἄτοπος angemessen ist, ein Unergründlicher, der nirgends hingehört.[3] Damit aber liegen von vornherein ideale Rezeptionsbedingungen für das Problem Sokrates, so wie Platon es stellt, vor. Denn allein, was noch Rätsel birgt, was Kombinationsgabe wie Phantasie herausfordert, ist so interessant, daß immer wieder jemand sich an ihm versucht. Obgleich Nietzsche auch Xenophon, dessen *Memorabilien* er den Freunden moralischer Belehrung als Ersatzlektüre für die Bibel empfiehlt,[4] nachweisbar zu Rate zieht, so hätte Sokrates ihn doch wohl nicht geradezu umgetrieben, wenn nicht Platon ihm ein so wirkungsmächtiges literarisches Denkmal gesetzt hätte. Der Sokrates des Xenophon ist, abgesehen von einzelnen Auftritten wie jenem, der ihn im Gespräch mit der Hetäre Theodote zeigt,[5] eher schlichter Natur; ein bisweilen schulmeisterlich wirkender Tugendlehrer, kein unablässig nach dem Wahren und Guten Suchender, sondern einer, der – im Gegenteil – zu Gewißheiten gefunden hat.

---

[3] Vgl. Platon, Gorgias, 494 d 1; Theaitetos, 149 a 10; Alkibiades I, 106 a 2.

[4] Vgl. Menschliches, Allzumenschliches II, Der Wanderer und sein Schatten, § 86; KSA 2, S. 591.

[5] Vgl. Xenophon, Memorabilien (Ἀπομνημονεύματα Σωκράτους), III, 11.

https://doi.org/10.5771/9783495996720 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

1. Sokrates und Nietzsche als „Lebensphilosophen“

§ 1. *Sokrates als Begründer der praktischen Philosophie*

Am Anfang aller Dinge stehe immer das Rohe, Ungeformte, Leere und Häßliche, schreibt Nietzsche in seinen Aufzeichnungen über *Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen*.[1] Gewidmet sind sie der Gruppe der „vorplatonischen Philosophen“, den „altgriechischen Meistern“ von Thales bis Sokrates.[2] Jeder von ihnen ist Nietzsche zufolge als „reiner Typus“ anzusprechen, „ganz und aus einem Stein gehauen“, wohingegen alle späteren Philosophen als „Mischcharaktere“ zu bezeichnen seien, welche die großartige Einseitigkeit ihrer Vorgänger nicht mehr besäßen.[3] Die Griechen hätten die „typischen Philosophenköpfe“ erfunden, und in Nietzsches Augen „(hat) die ganze Nachwelt nichts Wesentliches mehr hinzu erfunden“.[4]

Ein Kapitel über Sokrates, obwohl das Programm ihn als letzten in der Reihe vorplatonischer Philosophen nennt, suchen wir gleichwohl vergebens in Nietz-

---

[1] Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen, § 1; KSA 1, S. 806.
[2] Ebd. S. 807 und 809.
[3] Ebd. S. 807 und 810.
[4] Ebd. S. 807.

https://doi.org/10.5771/9783495996720 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

sches genannter Schrift. Doch gibt es einen Paralleltext zu ihr, die im Sommer 1872 zuerst vorgetragene Vorlesung *Die vorplatonischen Philosophen*.[5] Sie bildet die Vorstufe zu der aus ihr erarbeiteten Abhandlung über die *Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen*, die im Frühjahr 1873 entstand und unvollendet blieb.[6] Die Vorlesung nun enthält als Schlußparagraphen eine Würdigung und Wertung des Sokrates. Interessant ist sie für uns aus folgendem Grund: Sie ergänzt jenes Sokratesbild, das Nietzsche in seinem berühmten und kurz zuvor, Anfang 1872, erschienenen Frühwerk *Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik* entwirft, um einen überraschenden Zug. Er verdient zuerst und vorrangig Aufmerksamkeit, weil er ein gemeinsames Fundament markiert, auf dem der frühe Nietzsche sich selbst wie Sokrates – trotz allen Widerspruchs gegen den „despotische(n) Logiker"[7] – stehen sieht.

Am Anfang der Dinge stehe das Amorphe und Chaotische, so der oben bereits angedeutete Ausgangspunkt Nietzsches, von dem her er seine Argumentation entfaltet. Wie treten die Griechen – und insbesondere Sokrates – einem so vorgestellten Urzustand von Welt und Selbst gegenüber, und wie sind ihre Antworten zu bewerten? Bei allen Unterschieden, die ihre Kon-

---

[5] Vgl. Friedrich Nietzsche, Gesammelte Werke, edd. Richard Oehler, Max Oehler u. Friedrich Chr. Würzbach, München 1920–1929 (= Musarion-Ausgabe), Bd. IV, München 1921, S. 245–364. Im Rahmen der von Giorgio Colli und Mazzino Montinari begründeten *Kritischen Gesamtausgabe* ist diese Vorlesung bisher noch nicht erschienen.

[6] Vgl. ebd. Nachbericht (von Max und Richard Oehler), S. 450 f.

[7] Die Geburt der Tragödie, § 14; KSA 1, S. 96.

https://doi.org/10.5771/9783495996720 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

zeptionen voneinander trennen, ist doch sämtlichen von Nietzsche behandelten Philosophen, Thales und Anaximander, Heraklit und den Eleaten, in seiner Darstellung eines gemeinsam: sie alle versuchen, Strukturen oder Gesetzlichkeiten auszumachen, in die eingelassen die Welt – und als Teil von ihr auch der Mensch – in der Weise eines wohlgeordneten Kosmos existiert. Instrumentarium des Philosophen seien die Begriffe: „Der Philosoph sucht den Gesammtklang der Welt in sich nachtönen zu lassen und ihn aus sich herauszustellen in Begriffen".[8]

Auch Sokrates strebte Nietzsche zufolge danach, „diese Welt zu ordnen".[9] Entscheidend aber ist für ihn, daß Sokrates seine philosophischen Bemühungen einem ganz anderen Sujet widmete als seine Vorgänger, nämlich der Frage nach dem „richtigen Leben".[10] Sie wird ihm – wie schon Aristoteles betont[11] – zum beherrschenden Thema seiner Philosophie, die deshalb von Nietzsche „absolut praktisch" genannt wird.[12] Geradezu feindselig verhalte sie sich gegen „alles nicht mit ethischen Folgen verknüpfte Erkennen".[13] Sokrates erhält deshalb von Nietzsche den Ehrentitel des „erste(n) *Lebens*philosophen".[14] Er er-

---

8 Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen, § 3; KSA 1, S. 817.

9 Die vorplatonischen Philosophen, Musarion-Ausgabe, Bd. IV, S. 358.

10 Ebd. S. 357. Vgl. Platon, Gorgias, 500 c–d, 512 e; vgl. Politeia, 352 d, 344 d-e.

11 Vgl. Aristoteles, Metaphysik, 987 b 1–2.

12 Vgl. Die vorplatonischen Philosophen, Musarion-Ausgabe, Bd. IV, S. 357.

13 Ebd.

14 Ebd.

https://doi.org/10.5771/9783495996720 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

wähnt die von Platon und Xenophon in unterschiedlicher Akzentuierung bezeugte Abwendung des Sokrates von der Beschäftigung mit Naturphilosophie und seine Hinwendung zur Sphäre der „menschlichen Verhältnisse".[15] Zum ersten Mal trete mit Sokrates jemand auf, der das Denken in den Dienst des Lebens gestellt wissen wolle und nicht – umgekehrt – das Leben der von praktischen Zwecken abgelösten reinen Theoria unterordne: die Position aller Philosophen vor ihm.[16]

§ 2. *Der Lebensbegriff des jungen Nietzsche*

Leben ist bekanntlich eine zentrale Kategorie in Nietzsches Philosophie, auch schon der frühen, um die es uns hier zunächst geht. Leben aber ist einer der vieldeutigsten philosophischen Termini, die es gibt. Fast stärker noch als ähnlich schwer zu fassende Begriffe wie Bewußtsein, Selbstbewußtsein oder Ich entzieht er sich einer genauen Bestimmung dessen, was mit ihm festgestellt werden soll. Dies hängt sicherlich damit zusammen, daß gerade unter dem Titel Leben seit dem späten 18. Jahrhundert benannt wurde, was dem Zugriff der Vernunft, der Schärfe begrifflicher Distinktion entgeht und widersteht.[17] Ein Terrain war abgesteckt und qualifiziert, das eine Gegenwelt bildete

---

[15] Vgl. ebd. S. 356 f. Vgl. Platon, Phaidon, 96 a ff., Apologie, 19 c f.; Xenophon, Memorabilien IV, 7, 2 ff.

[16] Die vorplatonischen Philosophen, Musarion-Ausgabe, Bd. IV, S. 357.

[17] Vgl. U. Dierse/K. Rothe, Artikel „Leben", in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 5, edd. Joachim Ritter und Karlfried

https://doi.org/10.5771/9783495996720 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

zu der, die mit den Mitteln der Ratio, ihrer spezifischen Gesetzlichkeit in Form von Kategorien und Grundsätzen, erreichbar schien.

Bedenkt man die Disziplinen, in die Philosophie sich traditionellerweise aufspalten läßt, so gehört das Phänomen des Lebens, so wie es für Nietzsche zum Thema wird, am ehesten sogenannter praktischer Philosophie zu. Sie aber erwies sich seit jeher als der Bereich der Philosophie, in den auch das Irrationale, als das man die *Natur* des Menschen begriff, thematisch Eingang fand. Galt die Vernunft als Grund aller Theorie, mochte auch das zu bearbeitende Material durch Sinnlichkeit bereitgestellt sein, so mußten auf dem Felde der Praxis dagegen widervernünftige Kräfte in Rechnung gestellt werden als an jeder Handlung des Menschen zumindest mitbeteiligte Antriebe. So erörtert Aristoteles die Leidenschaft (τὸ πάθος) in ihrem Einfluß auf das Tun des Menschen sehr eindringlich,[18] und auch Kant widmet sich ausführlich der für den Menschen neben seiner Vernunftanlage gleichermaßen konstitutiven Sphäre der „Neigungen".[19]

Betonung von Praxis gegenüber Theorie und zugleich Skepsis gegen das Prinzip Vernunft, diese beiden Spezifika finden wir in Nietzsches frühem Lebensbegriff. Deutlich exponiert ihn die zweite der Unzeitgemäßen Betrachtungen *Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben*, in der Nietzsche seine bereits vor-

---

Gründer, Darmstadt 1980, Sp. 72 ff.; vgl. G. Pflug, Artikel „Lebensphilosophie", ebd. Sp. 136–139.

18 Vgl. z. B. Nikomachische Ethik, 1109 b 30 ff. und 1145 a 15 ff.

19 Vgl. z. B. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Akademie-Ausgabe, Bd. IV, S. 397–405.

https://doi.org/10.5771/9783495996720 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

her im Kern präsente Konzeption[20] auf den Begriff bringt. „Leben" wird dort an die „That" gebunden;[21] damit es sich aber als wesentlich praktisch ausgerichtetes entfalten kann, bedarf es einer „umschliessenden Dunstwolke", einer „Dunstschicht", die es vor einem Übermaß des in theoretischer Einstellung zusammengetragenen Wissens schützt, das jegliches Handeln lähme.[22] Denn Handeln ist nach Nietzsche überhaupt nur möglich, wenn ein gewisses Quantum an – positiv zu verstehender – Naivität gewährleistet ist: die Abblendung großer Teile dessen, was zum je eigenen und ständig sich wandelnden Erkenntnishorizont gehört, sei notwendig, um auf das eine, das zu tun ist, handelnd zielen zu können und an der Fülle des Wissens nicht irre zu werden.

Zwar leugnet Nietzsche nicht, daß für alles Tun Erkenntnis durchaus unerläßlich ist. Der Mensch muß denken, überdenken, vergleichen, will er erfolgreich sein.[23] Doch gilt Nietzsche das Erkennen als dem Handeln gegenüber sekundäres Phänomen. Durch nuancierten Einsatz der für Erkenntnis als Wahrheitsstreben geläufigen Lichtmetaphorik[24] gelingt es Nietzsche, genau zum Ausdruck zu bringen, welche Rolle die Theorie im wesentlich praktisch ausgerichteten menschlichen Leben spielen soll: nicht als Quelle per-

---

20 Vgl. z. B. Die Geburt der Tragödie, § 7; KSA 1, S. 56 f.; Die vorplatonischen Philosophen, Musarion-Ausgabe, Bd. IV, S. 357 f.; Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen, § 1; KSA 1, S. 807.

21 Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben, Vorwort; KSA 1, S. 245, vgl. auch ebd. § 1, S. 252–254.

22 Ebd. S. 252 f.

23 Vgl. ebd.

24 Vgl. Hans Blumenberg, Licht als Metapher der Wahrheit, in: Studium generale, Jg. 10, Heft 7 (1957) S. 432–447.

https://doi.org/10.5771/9783495996720 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

manenter Helligkeit ist sie von Nietzsche gedacht, sondern als sporadisch auftretender „blitzender Lichtschein",[25] der ebenso schnell, wie er aufleuchtet, wieder verlischt. Dazu paßt, daß Nietzsche dem „Unaufhellbaren und Dunkeln" im Leben ein uneingeschränktes und von keiner Aufklärungsforderung jemals zu tangierendes Recht zuspricht. Das „Uebersehbare, Helle" sei stets durch eine zwar verrückbare, aber unüberschreitbare „Linie" geschieden von jenem Dunklen und per se nicht Aufhellbaren.[26]

Es zeigt sich, dies nebenbei bemerkt, wie gut Heidegger Nietzsche verstanden hat und wie stark er ihm folgt, wenn er – wie Hans-Georg Gadamer berichtet – in seinen frühesten Freiburger Vorlesungen sagt: „Das Leben ist diesig", und dieser lakonischen Feststellung nach Gadamer überdies hinzufügt, es habe die Tendenz, sich immer wieder „einzunebeln".[27] Darin liegt: Menschliche Subjektivität – denn sie ist es, die hier unter dem Begriff des „Lebens" firmiert, der von Nietzsche wie von Heidegger aus Gründen der Vermeidung solcher Termini wie Subjekt oder Bewußt-

---

25 Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben, § 1; KSA 1, S. 253.

26 Ebd. S. 252.

27 Hans-Georg Gadamer, Heideggers Wege. Kant und die hermeneutische Wendung, in: Gesammelte Werke, Bd. 3, Tübingen 1987, S. 217. Vgl. ebenso: Die Kunst, unrecht haben zu können. Ein Gespräch mit Hans-Georg Gadamer, in: Information Philosophie (1991/3), S. 22. Vgl. die nicht exakt gleichlautende Formulierung aus Heideggers Vorlesung vom Wintersemester 1921/1922, auf die sich Gadamer offenbar bezieht: „So wie das Leben in sich selbst umwegig ist, so ist es auch ‚diesig'." In: Martin Heidegger, Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung (Gesamtausgabe, Bd. 61), Frankfurt a. M. 1985, S. 88.

https://doi.org/10.5771/9783495996720 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

sein gewählt ist – vermag sich selbst nie völlig durchsichtig zu sein. Hatte Descartes Bewußtsein und Kenntnis seiner selbst als alleiniges dem methodischen Zweifel standhaltendes *fundamentum inconcussum* der Philosophie angesetzt und gegen die Irrtumsanfälligkeit der Außenwelterkenntnis abgehoben,[28] so ist dergleichen Selbstgewißheit offensichtlich für Nietzsche wie für Heidegger nicht mehr Residuum inmitten von Fraglichkeiten. Im Gegenteil: Menschliches Leben erscheint als etwas, das in sich die stete Tendenz zur Selbstverhüllung birgt.

§ 3. *„Theoretischer Mensch" und „Lebensphilosoph": die philosophische Position des Sokrates*

Vor dem Hintergrund der skizzierten Gedanken Nietzsches zum Problem des Lebens kommt seiner Einschätzung, Sokrates sei als der „erste *Lebens*philosoph" anzusehen,[29] natürlich ein besonderes Gewicht zu. Noch bevor wir die eigentliche Debatte zwischen Nietzsche und Sokrates überblicken, läßt sich so viel sagen: Sokrates' Anliegen, welches er als das einer dezidiert praktischen Philosophie beschreibt,[30] ist Nietzsche zutiefst sympathisch.
Allerdings muß angesichts dieses Befundes sofort fraglich werden, warum Sokrates Nietzsche andererseits

---

[28] Vgl. René Descartes, Meditationes de prima philosophia, in: Œuvres, edd. Ch. Adam u. P. Tannery, Paris 1897–1913, Bd. 7, S. 24 f.
[29] Die vorplatonischen Philosophen, Musarion-Ausgabe, Bd. IV, S. 357.
[30] Ebd.

https://doi.org/10.5771/9783495996720 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

in der *Geburt der Tragödie* doch vor allem als eines gilt: als Archetyp des „theoretischen Menschen";[31] und gerade als solcher zieht er Nietzsches entschiedene Kritik auf sich. In der Literatur wird auf die Differenz zwischen unterschiedlichen Entwicklungsstufen im Denken Nietzsches über Sokrates verwiesen, um die postulierte Akzentverlagerung von Sokrates als Inkarnation des Theoretischen zu Sokrates als Inbegriff von Praktizität plausibel erscheinen zu lassen.[32] Bezug genommen wird dabei auf Texte, deren Entstehung nicht einmal ein Jahr auseinander liegt und auf die sich die beiden verschiedenen Züge der Sokratesgestalt keineswegs säuberlich verteilen lassen; jeder von ihnen ist vielmehr – wenngleich mehr oder weniger explizit – durchweg präsent.[33] Nur scheinbar liegt ein Widerspruch zwischen ihnen vor, denn es ist eine besondere Form der *Verschränkung* theoretischer mit

---

31 Vgl. Die Geburt der Tragödie, § 15; KSA 1, S. 98 ff.

32 Vgl. Kurt Hildebrandt, Nietzsches Wettkampf mit Sokrates und Plato, Dresden 1922, S. 22–30 und 40–42. Vgl. Hermann Josef Schmidt, Nietzsche und Sokrates. Meisenheim am Glan 1969, S. 26–39 und 78–118. Anders urteilt Walter Kaufmann, Nietzsche. Philosoph-Psycholge-Antichrist, aus d. Amerikanischen übers. von Jörg Salaquarda, Darmstadt ²1988, S. 465.

33 Bei den herangezogenen Texten handelt es sich im wesentlichen um die Ende 1871 vollendete *Geburt der Tragödie* und die Vorlesung über *Die vorplatonischen Philosophen*, die Anfang 1872 konzipiert und im Sommersemester desselben Jahres erstmals vorgetragen wurde. Zwar exponiert die Tragödienschrift Sokrates vor allem als Typus des „theoretischen Menschen" und spricht die Vorlesung von Sokrates als „Lebensphilosophen", der mit praktischer Philosophie ernst gemacht habe, doch ist die jeweils entgegengesetzte – oder vielmehr komplementäre – Position in beiden Arbeiten gleichermaßen zu finden. Vgl. Die Geburt der Tragödie, § 15; KSA 1, S. 98–101. Vgl. Die vorplatonischen Philosophen, Musarion-Ausgabe, Bd. IV, S. 357 f., 360.

https://doi.org/10.5771/9783495996720 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

praktischer Philosophie, die die sokratische Position auszeichnet. Schon Aristoteles beschreibt Sokrates als jemanden, der sich mit den ethischen Gegenständen beschäftigte und gar nicht mit der gesamten Natur,[34] auf diesem besonderen Gebiet aber nach dem Allgemeinen (τὸ καθόλου) suchte.[35] Nach dem zu forschen, was jenseits alles Veränderlichen und Vergänglichen liegt und Bestand hat, darin jedoch besteht für Sokrates Theorie und es zu ermitteln, darin bestünde Erkenntnis, ἐπιστήμη.

Zwei Spezifika zeichnen also sokratisches Philosophieren aus: zum einen die Forderung, die Anstrengung des Nachdenkens vor allem anderen – vor dem Versuch zum Beispiel, die Rätsel der uns umgebenden Natur zu ergründen – auf sich selbst und das eigene Leben zu lenken.[36] Sokrates spricht dabei von Selbstsorge (ἐπιμελεῖσθαι ἑαυτοῦ)[37] und mahnt das apollinische Γνῶθι σαυτόν als Fundament menschlicher Existenz an.[38] Nicht die physikalische Natur, weder die Dinge am Himmel, noch die auf der Erde, noch auch das Unterirdische sind deshalb Untersuchungsfelder, denen Sokrates sich zuwendet.[39]

Zum anderen steht Sokrates für das – Aristoteles zufolge[40] – von ihm allererst erfundene Prinzip von Wis-

---

34 Aristoteles, Metaphysik, 987 b 1–2. Vgl. auch ebd. 1078 b 17 ff.
35 Ebd. 987 b 2–3.
36 Vgl. z. B. Xenophon, Memorabilien, I, 1, 11 f.; vgl. auch Platon, Phaidros, 229 b–230 a.
37 Vgl. Platon, Apologie, 36 c und 29 d–e. Vgl. auch Alkibiades I, 127 e ff.
38 Vgl. Platon, Alkibiades I, 124 b, 128 e ff. Vgl. auch Charmides, 164 d ff.
39 Vgl. Platon, Apologie, 18 b.
40 Vgl. Aristoteles, Metaphysik, 1078 b 23–32.

https://doi.org/10.5771/9783495996720 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

senschaft: für die Suche nach dem in Form von Begriffen und Definitionen festzumachenden Allgemeinen. Denn an den sinnlich wahrnehmbaren Objekten unserer Welt wie auch an uns selbst scheint es – wie Heraklit dargetan hatte – nichts Haltbares zu geben; ständig im Fluß verwandeln sie sich und wir uns unentwegt.[41] Wer sich Orientierung erhofft, wird notwendig enttäuscht; die menschlichen Meinungen (τὰ ἀνθρώπινα δοξάσματα) finden an nichts eine Stütze und sind gleich „Kinderspielen" (παίδων ἀθύρματα).[42] Also muß, wer sucht, was bleibt und verläßlich ist, nach Allgemeinem forschen, nach vernünftigen Strukturen, die jenseits des Fließenden und damit Vergänglichen liegen. Und eben dies ist das Anliegen des Sokrates – und zwar auf dem Gebiet, das er für das wesentliche aller menschlichen Bemühungen um die Wahrheit hält: das gelingende Leben, das zugleich gut und glücklich ist. An der sokratischen Methode, die auf Wissen setzt und als Dialektik sich entfaltet, als jeglicher Rhetorik entkleidete Rede und Widerrede, die den Kern der verhandelten Sache zu Tage fördern soll, entzündet sich Nietzsches Kritik. Als Propagandist des Prinzips Erkenntnis kommt Sokrates Nietzsche zufolge der Rang eines „Wendepunkt(s) und Wirbel(s) der sogenannten Weltgeschichte" zu.[43] Er bringt nämlich nach Nietzsche die zu seinem Konzept gegenläufig sich verhaltenden, im Griechentum

---

41 Vgl. Heraklit, Frg. B 91 und B 49 a in: Die Fragmente der Vorsokratiker, Griechisch und deutsch, 3 Bde., edd. Hermann Diels u. Walther Kranz (künftig zitiert als: Diels/Kranz), Berlin ⁹1960, Bd. 1, S. 171, 161.

42 Heraklit, Frg. B 70 (Diels/Kranz).

43 Die Geburt der Tragödie, § 15; KSA 1, S. 100.

https://doi.org/10.5771/9783495996720 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

vor ihm wirksam gewesenen Ordnungen des Lebens zum Einsturz: die traditionelle Sitte, die religiöse Vorschrift und – dies seine verwerflichste Tat – den in Kunst geronnenen Mythos.[44]

[44] Vgl. ebd. S. 73 ff.; vgl. Die vorplatonischen Philosophen, Musarion-Ausgabe, Bd. IV, S. 357.

https://doi.org/10.5771/9783495996720 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

2. Selbstprüfung als Fundament von Praxis und Tugend: das Scheitern des sokratischen Programms in den Augen des frühen Nietzsche

§ 4. *Sokrates als „Wendepunkt": Subjektivität als Thema der Philosophie*

Mit Hegel teilt Nietzsche die Auffassung, daß Sokrates einen Bruch in der Geschichte menschlichen Selbstverständnisses markiert. Hegel spricht von einer „weltgeschichtlichen Konversion", die vom Philosophieren des Sokrates ihren Ausgang genommen habe,[1] Nietzsche in ironischer Modifikation vom „Wendepunkt und Wirbel der sogenannten Weltgeschichte", der sich in der Gestalt des Sokrates manifestiere.[2] Beide verorten diese Sokrates zugeschriebene Bedeutung eines Revolutionärs der Denkart, wie Kant sagen würde, im selben Punkt, ohne daß im übrigen ein direkter Einfluß der Hegelschen Sokratesinterpretation auf Nietzsche nachweisbar wäre. Allerdings ist sehr wahrscheinlich, daß Nietzsche mit Eduard Zellers Sokratesdarstellung in dessen *Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung* wohlvertraut war. Zeller aber ist von Hegels Sokratesbild, insbesondere dem in den *Vorlesungen über die Ge-*

[1] Vgl. G. F. W. Hegel, Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I, Theorie-Werkausgabe, edd. Eva Moldenhauer u. Karl Markus Michel, Frankfurt a. M. 1970/1971, Bd. 18, S. 495.
[2] Die Geburt der Tragödie, § 15; KSA 1, S. 100.

https://doi.org/10.5771/9783495996720 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

schichte der Philosophie niedergelegten, deutlich beeinflußt.[3]

Mit Sokrates, so Hegel und Nietzsche, erhebt das individuelle Subjekt zum ersten Mal den Anspruch, sein Tun – gleichviel ob im Dienste der eigenen Person oder im Dienste anderer: zum Beispiel als Erzieher oder Staatsmann – auf vernünftige Selbstprüfung und nichts sonst zu gründen.[4] Sich-selbst-Erkennen (τὸ γιγνώσκειν ἑαυτόν) gilt Sokrates als notwendige Voraussetzung für gelungenes Handeln.[5]

Gemeint ist nicht das – die moderne Philosophie spätestens seit Kant beschäftigende – Problem der Erkennbarkeit jenes immer wieder sich entziehenden Innersten, Wesentlichen des Menschen, das unter den Titeln Selbst, Selbstbewußtsein, Ich bekannt ist. Obgleich anzumerken ist, daß diese Thematik auch

---

[3] Der erste, der vorsokratischen Philosophie gewidmete Band von Zellers dreiteiligem Werk befand sich in Nietzsches Bibliothek (vgl. Nietzsches Bibliothek, Vierzehnte Jahresgabe der Gesellschaft der Freunde des Nietzsche-Archivs, Weimar 1942, S. 16), die folgenden beiden über *Sokrates und die Sokratiker, Plato und die alte Akademie* und über *Die nacharistotelische Philosophie* jedoch nicht. Es ist aber zu berücksichtigen, daß die Bestände der Nietzsche-Bibliothek erst verzeichnet wurden, als diese „nicht mehr vollständig" war. Ihren eigenen Angaben zufolge hatte Nietzsches Schwester manches verkauft, anderes verschenkt (vgl. ebd. S. VII f.). Bisweilen starke Anklänge an Zellers in vielem hegelianisch eingefärbte Sokratesinterpretation lassen darauf schließen, daß Nietzsche sie genau studiert hat, zumal eine nähere Beschäftigung mit den einschlägigen Texten Hegels nicht nachweisbar ist.

[4] Vgl. Hegel, Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I, Theorie-Werkausgabe, Bd. 18, S. 443–445, 502 f., 510–512. Vgl. Nietzsche, Die vorplatonischen Philosophen, Musarion-Ausgabe, Bd. IV, S. 358–361; Die Geburt der Tragödie, § 13; KSA 1, S. 89 f. Vgl. Platon, Alkibiades I, 133 c ff.

[5] Vgl. Platon, Alkibiades I, 133 c ff.; Charmides, 164 c – 167 b.

https://doi.org/10.5771/9783495996720 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

schon vom platonischen Sokrates aufgegriffen und in Ansätzen diskutiert wird.[6] Doch im allgemeinen geht es Sokrates bei seiner Forderung nach Selbsterkenntnis um (selbst)kritische Erforschung der Fundamente des je eigenen Tuns: um vernünftige Rechtfertigung des eigenen Handelns.

Denn derjenige, der gleichsam blind agiert und nicht weiß, was er tut, wird der nicht Fehler machen? (Ὁ δὲ μὴ εἰδὼς οὐχ ἁμαρτήσεται;)[7] Und dem Fehlenden, wird es ihm nicht dadurch, daß er privat und öffentlich schlecht handelt, auch entsprechend übel ergehen, privat und öffentlich? (Ἐχαμαρτάνων δὲ οὐ κακῶς πράξει ἰδίᾳ τε καὶ δημοσίᾳ;)[8] Als Folge wiederum verspielt er für sich selbst und andere jene Glückseligkeit (εὐδαιμονία), nach der jeder unausweichlich strebt.[9] Sokrates zieht schließlich die im Rahmen seiner Argumentation konsequente Schlußfolgerung: Also sind die Schlechten unter den Menschen – das heißt diejenigen, die sich ohne vernünftige Selbstprüfung treiben lassen und Praxis als blinde Bewegung vollziehen – recht eigentlich elend und bejammernswert. (Οἱ ἄρα κακοὶ τῶν ἀνθρώπων

---

6 Vgl. Platon, Charmides 164 c ff.; Alkibiades I, 132 b – 133 c.

7 Platon, Alkibiades I, 134 a 4.

8 Ebd. 134 a 6. Platon spielt hier mit dem Doppelsinn von κακῶς πράττειν, das sowohl „schlecht handeln" bezeichnen kann als auch „sich in einem schlechten Zustand befinden", und evoziert so einen Zusammenhang zwischen beiden Bedeutungen auch von der Sache her. Die von Platon also nur indirekt zum Ausdruck gebrachte These habe ich in meiner Auslegung explizit zu formulieren versucht. Vgl. auch Protagoras, 344 e; Gorgias, 496 e und 507 c f.; Charmides, 171 e–172 a.

9 Vgl. z. B. Gorgias, 470 e ff., 491 e ff., 507 c; vgl. auch Politeia, 419 a ff.

https://doi.org/10.5771/9783495996720 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ἀθλιοι.)[10] Denn ohne einsichtiges Motiv schlagen sie die ihnen eigene Möglichkeit aus, ihr Tun auf Vernunft und Wissen zu gründen und damit auf das einzig tragfähige, Tugend wie Glück versprechende Fundament zu stellen. Nietzsche faßt die skizzierte sokratische Position in die seit Aristoteles geläufige[11] Formel: „nur der Wissende ist tugendhaft".[12]

Zu beachten ist, daß „tugendhaft" bzw. Tugend hier nicht im modernen Sinn auszulegen ist und auch von Nietzsche im Zusammenhang seiner Sokrateskritik nicht verstanden wird. Die griechische Ethik insgesamt betont eine Frage, die seither – vor allem wohl durch Kants Aufweis der erheblichen theoretischen Schwierigkeiten ihrer Beantwortung[13] – vom Zentrum des Interesses eher an die Peripherie gerückt ist: die Frage nach dem guten Leben, das zur Glückseligkeit, zur Eudaimonia, zu führen geeignet ist.[14] Keineswegs schließt die Präferenz für diese Thematik aus, daß Sokrates und andere Überlegungen zu dem Problem anstellen, das der Moderne als Inbegriff von Ethik gilt: Gibt es bestimmte Gebote, die im Umgang mit meinem Gegenüber, dem Mitmenschen, einzuhalten sind, und wie lassen sie sich begründen? So zum Beispiel argumentiert Sokrates dafür, Unrecht zu tun sei schlimmer als Unrecht zu erleiden;[15] und dies nicht

---

10 Alkibiades I, 134 b 2.

11 Vgl. Nikomachische Ethik, 1144 b 17–30; vgl. Eudemische Ethik, 1216 b 2 ff.

12 Die Geburt der Tragödie, § 12; KSA 1, S. 85; vgl. auch S. 94.

13 Vgl. die ausführliche Behandlung dieser Thematik unten, § 10 f.

14 Vgl. hierzu: Ernst Tugendhat, Antike und moderne Ethik (Vortrag an Gadamers 80. Geburtstag), in: Ders., Probleme der Ethik, Stuttgart 1984, S. 33–56.

15 Vgl. Platon, Gorgias 468 e 7 ff.

https://doi.org/10.5771/9783495996720 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

aus einem – wie auch immer herzuleitenden – unbedingt verbindlichen Recht des anderen auf Achtung seiner Person, die aller Eigenliebe eine Grenze setzt, sondern aus wohlverstandenem Eigeninteresse.[16] Daß das Streben nach Eudaimonia für sich selbst, das einem jeden von Natur aus innewohnt, recht bedacht koinzidiert mit der Beförderung der der anderen, ist eine Grundüberzeugung sokratischen und überhaupt griechischen Denkens.[17] Individuelles Glück und moralisches Gutsein stehen sich nicht beziehungslos oder gar miteinander unvereinbar gegenüber, sondern bedingen vielmehr einander.

Hier ist zum Beispiel die Kantische Ethik entschieden skeptischer: Wenngleich auch Kant im *Begriff* des „höchsten Guts" Sittlichkeit und Glückseligkeit zusammenbindet,[18] so hält er doch den Menschen in dieser Welt für konstitutionell glücksunfähig,[19] fähig dagegen sehr wohl moralischen Verhaltens.[20] An dieses Denken gewöhnt und in ihm geschult, könnte uns deshalb leicht verdeckt bleiben, daß ἀρετή, Tugend, im

---

16 Vgl. die Argumentationen des Sokrates in: Gorgias, 468 e – 509 c; eine Zusammenfassung der sokratischen Position bietet 506 c 4 – 509 c 4.

17 Vgl. Platon, Gorgias, 507 d – 508 a; Politeia, 576 b ff. – Ein Indikator für die Zusammengehörigkeit von Glück und Tugend, gedacht als Beförderung des Glücks der anderen, im Denken der Griechen ist nicht zuletzt die Bedeutung, die für sie die Freundschaft (φιλία) hat. Vgl. Aristoteles, Nikomachische Ethik, Buch VIII und IX, 1155 a–1172 a.

18 Vgl. Kritik der praktischen Vernunft, Akademie-Ausgabe, Bd. V, S. 110 ff.

19 Vgl. ebd. S. 124 ff.; vgl. auch: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Akademie-Ausgabe, Bd. IV, S. 418. Vgl. unten, § 10 f.

20 Vgl. Kritik der praktischen Vernunft, Akademie-Ausgabe, Bd. V, S. 128, Z. 25 – S. 129, Z. 7. Vgl. unten, § 10 f.

https://doi.org/10.5771/9783495996720 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Hauptsinn die Vortrefflichkeit von etwas, durchaus nicht nur die des Menschen,[21] meint: die vollkommene, von Wissen geleitete, durch Ordnung, Maß und Kunst (τάξει καὶ ὀρθότητι καὶ τέχνῃ)[22] zu bewirkende Entfaltung dessen, was an guten Möglichkeiten in ihm beschlossen liegt. Darin, dies für sich selbst zu leisten, besteht das Gelingen des Lebens: Eudaimonia.
Entsprechend bestimmt Nietzsche in seiner im Winter 1871/1872 zuerst gehaltenen Platonvorlesung ἀρετή als „Beschaffenheit einer Sache, wodurch sie fähig wird, ihrem Zweck zu entsprechen".[23] „Tugendhaft" oder auch „gut" (ἀγαθός) im Denken der Griechen ist also nicht einfach gleichzusetzen mit „moralisch gut", wie es sich uns nahelegt; es ist jeweils in einer weiteren Bedeutung zu lesen, die das sittlich Gute zwar keineswegs ausschließt, jedoch das – modern von ihm abgetrennte – Gute im Sinne von Eudaimonia als letzten Zweck jeglichen Handelns ausdrücklich einschließt.
Der skizzierte Hintergrund ist präsent zu halten, um die Stoßrichtung von Nietzsches Kritik an Sokrates' These: „nur der Wissende ist tugendhaft"[24] nicht mißzuverstehen. Es geht ihm zumindest auch um das, was man heute im Gegensatz zu Moralphilosophie allgemeine Handlungstheorie nennen würde, die Praxis als

---

21 Sokrates spricht im *Gorgias* von der „Tugend eines jeglichen Dinges", „eines Gerätes wie eines Leibes und so auch einer Seele und jegliches Lebenden" (Übersetzung: Schleiermacher). Vgl. Gorgias, 506 d 4–6.
22 Ebd. 506 d 6.
23 Vgl. Einleitung in das Studium der platonischen Dialoge, Musarion-Ausgabe, Bd. IV, S. 424.
24 Die Geburt der Tragödie, § 12; KSA 1, S. 85.

https://doi.org/10.5771/9783495996720 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

solche, noch diesseits spezifisch moralischer, in den Blick nimmt.

Die für Nietzsche von der Philosophie des Sokrates her sich stellenden Fragen lauten: Welche Bedeutung hat das – auf Einsicht und Wissen (σοφία, ἐπιστήμη, τὸ εἰδέναι) gerichtete – ἐξετάζειν, jenes Ausforschen und Prüfen, dem Sokrates sein Leben widmet,[25] und damit die Leistung der (theoretischen) Vernunft für die Existenz des Menschen in dieser Welt? In welchem Verhältnis steht es zu seinem Tun als Selbst- und Weltgestaltung? Und schließlich: „Wenn ein Glück, wenn ein Haschen nach neuem Glück in irgend einem Sinn das ist, was den Lebenden im Leben festhält und zum Leben fortdrängt",[26] wie verhalten sich Wissen und Glück zueinander?

§ 5. *Instinkt oder Vernunft und Wissenschaft? Über das Fundament gelungenen Lebens*

Nietzsche führt in der Tragödienschrift einen Gegenbegriff zur sokratischen ἐπιστήμη bzw. σοφία ein, den des Instinkts.[27] Auf seiner „kritischen Wanderung" durch Athen habe Sokrates bei den größten Staatsmännern, Rednern, Dichtern und Künstlern bloße Einbildung von Wissen gefunden: „Mit Staunen erkannte er, dass alle jene Berühmtheiten selbst über ihren Beruf ohne richtige und sichere Einsicht seien und densel-

25 Vgl. Platon, Apologie, 41 b.

26 Vgl. Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben, § 1; KSA 1, S. 249.

27 Vgl. Die Geburt der Tragödie, § 13; KSA 1, S. 89–91.

https://doi.org/10.5771/9783495996720 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ben nur aus Instinct trieben. ‚Nur aus Instinct': mit diesem Ausdruck berühren wir", so schreibt Nietzsche, „Herz und Mittelpunkt der sokratischen Tendenz: Mit ihm verurtheilt der Sokratismus eben so die bestehende Kunst wie die bestehende Ethik: wohin er seine prüfenden Blicke richtet, sieht er den Mangel der Einsicht und die Macht des Wahns und schliesst aus diesem Mangel auf die innerliche Verkehrtheit und Verwerflichkeit des Vorhandenen."[28]

Zweifellos bezieht Nietzsche sich hier vornehmlich auf einen bestimmten Abschnitt aus Platons *Apologie*.[29] In seiner Verteidigungsrede benennt Sokrates ein auch vor dem Hintergrund des gegen ihn erhobenen ἀσέβεια-Vorwurfs zu lesendes Motiv, das ihn veranlaßt habe, seinem Leben jene Anstoß erregende Richtung zu geben, die ihn endlich zum Angeklagten in Athen hat werden lassen. Den von Chairephon eingeholten Spruch des Delphischen Orakels, niemand sei weiser (σοφώτερος) als Sokrates, habe er als Aufforderung des Gottes (Apollon) gedeutet, sich auf die Suche zu begeben nach denen, die ihm an Weisheit überlegen wären. Sei er sich doch bewußt gewesen, selbst weder viel noch wenig wenig weise zu sein. So geht er zu allen, die im Ruf stehen, etwas zu wissen (ἐπὶ ἅπαντας τούς τι δοκοῦντας εἰδέναι):[30] zu Staatsmännern, Dichtern, Handwerkern. Es ergibt sich für ihn, daß er ihnen tatsächlich in dem Sinne etwas voraus hat, als er allein – wenn er in einer Sache unwissend ist – darum auch weiß. Über seinen Besuch bei

---

28 Ebd. S. 89.

29 Vgl. zum folgenden: Platon, Apologie, 20 e 6–22 e 5.

30 Apologie, 21 e 6–22 a 1.

https://doi.org/10.5771/9783495996720 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

den Dichtern berichtet Sokrates am ausführlichsten, und diese Passage ist es, aus der Nietzsche ganz offensichtlich die Anhaltspunkte für seine Sokrateskritik gewinnt.

Doch bevor wir sie genauer betrachten, ist zu konstatieren: Der für Nietzsche zentrale Begriff des Instinkts, genauer: sein griechisches Äquivalent ὁρμή,[31] findet sich dort wie in der gesamten *Apologie* mitnichten. Zwar taucht ὁρμή bei Platon an anderer Stelle gelegentlich auf,[32] doch nicht in einem terminologisch fest umrissenen Sinn. Erst bei den Stoikern, die eine Theorie der Triebe und Affekte entwerfen, erhält ὁρμή in der Bedeutung von Trieb bzw. Instinkt den Status eines ausgezeichneten Begriffs.[33] Insbesondere die nach stoischer Lehre nicht über Vernunft als Steuerungsorgan verfügenden Tiere werden von ὁρμή geleitet und – ohne daß sie irgendwelcher Einsicht fähig wären – doch zu dem für sie Zweckmäßigen geführt.

In Anknüpfung an diese stoischen Überlegungen spielt der Begriff *instinctus* dann eine prominente Rolle in theologisch-philosophischen Erwägungen der Scholastik über die Schöpfung im Verhältnis zu Gott als ihrem Urheber. Da Tiere weder mit Intelligenz noch freiem Willen ausgestattet seien, sondern allein

---

[31] Von Friedrich Ast wird ὁρμή wiedergegeben als *impetus*, spezifisch: *animi impetus* im Sinne von *motus vel instinctus*. Vgl. F. Ast, Lexicon Platonicum sive Vocum Platonicarum Index, unveränd. Nachdr. d. Ausg. v. 1835–1838, Darmstadt 1956, Bd. II, S. 473.

[32] Vgl. (ebd.) die von Friedrich Ast versammelten Belege.

[33] Vgl. Stoicorum Veterum Fragmenta, coll. Hans von Arnim, Bd. III, Leipzig 1903, S. 40–43 (Frg. 169–171; 173, 175–178) und S. 111 ff. (Frg. 459 ff.).

https://doi.org/10.5771/9783495996720 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

mit bloß sinnlichem Erkenntnis- und Strebevermögen, dennoch aber zu dem für sie Zuträglichen und Zweckmäßigen durch spezifische Instinkte bewegt würden, führt Thomas von Aquin sie auf Macht und Weisheit des Schöpfergottes zurück; er habe sie in die Natur der Tiere gelegt.[34]

Hermann Samuel Reimarus, Verfasser der berühmten (und berüchtigten) *Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes*, versieht diesen Gedanken mit einer skeptischen Pointe, die den Intentionen Nietzsches bei seinem Versuch, den Instinkt gegen die Vernunft auszuspielen, überraschend nah steht. In seinen *Allgemeinen Betrachtungen über die Triebe der Tiere, hauptsächlich ihre Kunsttriebe* schreibt er: „Eben darin offenbaret sich das Göttliche in der tierischen Natur, daß ihre unedleren Seelenkräfte so weislich determinieret und dadurch so erhöhet sind, daß sie mehr zu ihrem wahren Besten damit ausrichten, als wir Menschen mit allem unserem Denken und Überlegen, mit allem Witze und Vernunftschlüssen würden ersonnen und ausgerichtet haben."[35]

Nietzsches Kritik an Sokrates zielt im Kern gegen dessen unerschütterliches Vertrauen in die positive Kraft menschlicher Vernunft, von der allein er die Entbindung alles Guten erwarte. Demgegenüber stehen Reimarus wie Nietzsche ihre Beschränktheit und Unzulänglichkeit vor Augen, die sich im Kontrast zur Vortrefflichkeit des von ihr gerade nicht Bewirkten zeigen.

---

[34] Thomas von Aquin, Summa theologiae I–II, q. 46, 4; I–II, q. 13, 2.

[35] Hermann Samuel Reimarus, Allgemeine Betrachtungen über die Triebe der Tiere, hauptsächlich ihre Kunsttriebe. Zur Erkenntnis des Zusammenhangs der Welt, des Schöpfers und unserer selbst vorgestellet, Hamburg ³1773, S. 242.

https://doi.org/10.5771/9783495996720 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

In der Dichter-Szene der *Apologie* wird deutlich, daß sich Sokrates skeptisch und ablehnend gegenüber jedem Tun verhält, das sich nicht in vernünftiger Rede rechtfertigen läßt und das demgemäß auch nicht vernunftgesteuert erfolgt sein könne: wäre es auch Ursprung wahrhaft schätzenswerter Leistungen. So stellt Sokrates durchaus nicht in Abrede, daß den von ihm aufgesuchten Dichtern, die gegenüber der Forderung des λόγον διδόναι vollkommen versagen, die Ausarbeitung vorzüglicher Werke gelungen sei.[36] Und auch die Wahrsager und Orakelsänger (οἱ θεομάντεις καὶ οἱ χρησμῳδοί), die nichts von dem wissen, was sie sagen (ἴσασιν οὐδὲν ὧν λέγουσι), sagen Sokrates zufolge dennoch viel Schönes (λέγουσι μὲν πολλὰ καὶ καλά).[37] Allein, ihm genügt das gleichsam blind verfahrende und vernünftiger Begründung sich sperrende Tun nicht, trotz eines noch so bestechenden Resultats. Denn Sokrates verlangt von jedem Menschen, sich selbst und seinem Leben denkend auf den Grund zu gehen – ein Leben ohne solche Selbsterforschung aber verdiene gar nicht gelebt zu werden (ὁ δὲ ἀνεξέταστος βίος οὐ βιωτὸς ἀνθρώπῳ).[38] Zumal die von Sokrates befragten Dichter, gerade weil sie Untadeliges und Schönes hervorzubringen vermögen, durchaus kein Bewußtsein ihrer Defizienz, ihres Nichtwissens haben. So beobachtet Sokrates an ihnen folgendes: „Und zugleich merkte ich, daß sie glaubten, um ihrer Dichtung willen auch in allem übrigen sehr weise Männer zu sein,

---

36 Platon, Apologie, 22 b 3 f.
37 Ebd. 22 c 2–3.
38 Ebd. 38 a 5 f.

https://doi.org/10.5771/9783495996720 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

worin sie es nicht waren" (καὶ ἅμα ἠσθόμην αὐτῶν διὰ τὴν ποίησιν οἰομένων καὶ τἆλλα σοφωτάτων εἶναι ἀνθρώπων ἃ οὐκ ἦσαν).[39] Einen analogen Befund ergibt das Treffen mit den Handwerkern, die aber im Gegensatz zu den Dichtern immerhin über ihre Erzeugnisse offenbar trefflich Auskunft zu geben verstehen.[40]

„Wohin er seine prüfenden Blicke richtet, sieht er den Mangel der Einsicht", so Nietzsche in der *Geburt der Tragödie* über Sokrates.[41] Und im Sokrates gewidmeten Kapitel seiner Vorlesung über *Die vorplatonischen Philosophen* formuliert er denselben Punkt wie folgt: „Die ganze Welt der ἀνθρώπινα zeigte sich ihm (sc. Sokrates) als eine Welt der ἀμαθία".[42] Ἀμαθία, Unwissenheit, ein Terminus, der in der Tragödienschrift Nietzsches im Gegensatz zur genannten Vorlesung[43] nicht auftaucht, für den platonischen Sokrates hingegen gut belegt ist,[44] böte sich von der Sache her als Gegenbegriff zu ἐπιστήμη oder σοφία eigentlich an. Warum Nietzsche ihn nicht aufgreift und stattdessen mit dem Begriff des Instinkts operiert, läßt sich allerdings erklären: ἀμαθία ist ein nur negativer Begriff, der für einen positiven Gegenentwurf zur sokratischen Position, auf den Nietzsche zielt, nichts hergibt. Lassen sich aber – obgleich die Rede vom Instinkt dem sokra-

---

39 Ebd. 22 c 5–6 (Übersetzung nach Schleiermacher).

40 Vgl. ebd. 22 d 6–23 e 1.

41 Die Geburt der Tragödie, § 13; KSA 1, S. 89.

42 Die vorplatonischen Philosophen, Musarion-Ausgabe, Bd. IV, S. 358.

43 Vgl. neben S. 358 auch S. 361.

44 Vgl. die von Ast versammelten Belegstellen, in: Friedrich Ast, Lexicon Platonicum, a. a. O. Bd. I, S. 116. Auch in der *Apologie* ist die Rede von ἀμαθία, vgl. 29 b 2.

https://doi.org/10.5771/9783495996720 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

tischen Denken äußerlich und fremd zu sein scheint – nicht doch Anknüpfungspunkte bei Platon aufspüren, die Nietzsche, auf gewiß eigenwillige Weise, auslegt und gegen Sokrates wendet?

In der Literatur, die auf Nietzsches Sokratesdeutung eingeht, wird dessen Einführung des Instinktbegriffs in die Diskussion sokratischer Philosophie durchweg getadelt als nicht bloß terminologischer, sondern darüber hinaus sachlicher Mißgriff.[45] Keiner der Interpreten unternimmt den Versuch, nach einem Anhalt der Sokrateskritik Nietzsches zum Beispiel in der einschlägigen Szene der *Apologie*, auf die er sich in der Tragödienschrift bezieht, zu forschen. Dort aber werden an einer Stelle sehr wohl positive Gegenprinzipien zu ἐπιστήμη bzw. σοφία[46] formuliert. Fast alle Anwesenden hätten besser gesprochen über das, was sie gedichtet hatten, als die Dichter selbst, konstatiert Sokrates erstaunt und fügt die Bemerkung an: „Ich erfuhr also auch von den Dichtern in kurzem dieses, daß sie nicht durch Weisheit dichteten, was sie dichten, sondern durch eine Naturgabe und in der Begeisterung" (Ἔγνων οὖν αὖ καὶ περὶ τῶν ποιητῶν ἐν ὀλίγῳ τοῦτο, ὅτι οὐ σοφίᾳ ποιοῖεν ἃ ποιοῖεν, ἀλλὰ φύσει τινὶ καὶ ἐνθουσιάζοντες).[47] Entscheidend ist: Aus einem jedenfalls nicht-vernünftigen

---

[45] Vgl. Kurt Hildebrandt, Nietzsches Wettkampf mit Sokrates und Plato, Dresden 1922, S. 17 f.; vgl. Ernst Sandvoss, Sokrates und Nietzsche, Leiden 1966, S. 30 f.; vgl. Hermann Josef Schmidt, Nietzsche und Sokrates. Philosophische Untersuchungen zu Nietzsches Sokratesbild, Meisenheim a. Glan 1969, S. 22–25.

[46] Vgl. auch Symposion, 202 a, wo σοφία gegen ἀμαθία gestellt wird.

[47] Platon, Apologie, 22 b 9-c 2; Übersetzung nach Schleiermacher. Vgl. auch: Ion, bes. 533 e 5 – 534 b 6.

https://doi.org/10.5771/9783495996720 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

schöpferischen Antrieb heraus, durch Natur (φύσει), und in dem von Reflexion gänzlich unberührten, dem Anspruch der Wahrheitsfrage gegenüber indifferenten Zustand der Begeisterung (ἐνθουσιάζοντες) bringen die Dichter hervor – und durchaus Schönes, wie ja selbst Sokrates zugesteht[48].

Nietzsche nun hält einen solchen – nicht auf Vernunft und Denken basierenden – Impuls, den er Instinkt nennt, für den Ursprung nicht allein des ästhetischen Aus-sich-Heraustretens und Gestaltens, sondern sämtlicher Vollzüge des Menschen, mit denen dieser weltgestaltend wirkt, und das heißt auch aller Praxis. Nietzsche nennt den Instinkt die „schöpferisch-affirmative Kraft" aller „productiven Menschen".[49] Unzweifelhaft aber gilt ihm die künstlerische Produktivität als Paradigma jeglicher Produktivität. Alles Handeln und Hervorbringen, nicht allein das im Dienste der Kunst stehende, scheint Nietzsche vernünftiger Rechtfertigung weder fähig noch bedürftig zu sein. Oder anders formuliert: Sämtliche praktische Lebensvollzüge des Menschen sind für den Nietzsche der *Geburt der Tragödie* in ihrem Grund ästhetische.[50]

Nun versteht Nietzsche den Instinkt offensichtlich nicht nur als im Menschen schlicht vorhandene und von ihm bloß vorgefundene Naturanlage und Sokrates damit als Feind der menschlichen *prima natura*. Sondern als Instinkte gelten ihm auch durch Gewohnheit eingeschliffene Haltungen: Sitten, religiöse Bräuche, Formen künstlerischen Ausdrucks, die eine bestimm-

---

48 Vgl. Apologie, 22 c 2–3.

49 Die Geburt der Tragödie, § 13; KSA 1, S. 90.

50 Diese These kann erst im folgenden Kapitel expliziert werden.

https://doi.org/10.5771/9783495996720 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

te Kultur definieren und den ihr Zugehörigen zweite, nämlich geformte, Natur sind.[51] Dies wird insbesondere in dem Sokrates gewidmeten Paragraphen aus Nietzsches Vorlesung über *Die vorplatonischen Philosophen* deutlich. Dort heißt es mit Blick auf Sokrates als vermeintlichen Initiator des Untergangs eines als ursprünglich vorgestellten Griechentums: „Bis dahin genügten die einfachen Sitten und religiösen Vorschriften: die Philosophie der sieben Weisen war nur die in Formeln gebrachte, überall in Griechenland geachtete und lebendige praktische Moral. Jetzt tritt die Lösung von den moralischen Instinkten ein: helle Erkenntnis soll das einzige Verdienst sein, aber mit der hellen Erkenntnis hat der Mensch auch die Tugend."[52] Und weiter behauptet Nietzsche: „Die ganze ältere Philosophie gehört noch in die Zeit der ungebrochenen ethischen Instinkte: hellenische Sittlichkeit athmet Heraklit, Anaxagoras, Demokrit, Empedokles, doch nach den verschiedenen Formen hellenischer Ethik. Jetzt bekommen wir eine Forschung nach der rein menschlichen, auf Wissensgründen beruhenden Ethik: sie wird *gesucht*. Bei den Früheren war sie da, als lebendiger Hauch. Diese gesuchte rein menschliche Ethik tritt zunächst in Feindschaft gegen die traditionelle hellenische *Sitte* der Ethik: die Sitte soll wieder zu einem Erkenntnisakte aufgelöst werden."[53]
Der entscheidende Punkt ist, daß im Zeichen des Logos ein Bewährtes, durch Erfahrung Beglaubigtes, der

---

[51] Vgl. zum Verständnis des Instinkts als zweite Natur auch: Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben, § 3; KSA 1, S. 270.
[52] Die vorplatonischen Philosophen, Musarion-Ausgabe, Bd. IV, S. 357.
[53] Ebd. S. 358.

https://doi.org/10.5771/9783495996720 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

stabile Rahmen einer – wie wir im nächsten Kapitel sehen werden – Nietzsche zufolge unvergleichlichen Kultur, wie sie die frühen Griechen ausgebildet hätten, in Frage gestellt wird; und das, obgleich dieser Logos sich in Nietzsches Augen alternativer Orientierungsleistungen als unfähig erweist. Denn allein als negative Macht zeige er sich: als Kraft der Auflösung des positiv Vorhandenen.

An dieser Stelle allerdings ist an das zu erinnern, was Nietzsche unterschlägt, wenn er in Sokrates den *einen* alleszerstörenden „Dämon"[54] ausmacht, der es gewagt habe, „als ein Einzelner das griechische Wesen zu verneinen":[55] Sokrates gehört historisch in eine genau bestimmbare Diskussionslage, auf die er philosophisch reagiert. Althergebrachte, auf unbefragter Geltung von Traditionen und religiöser Sanktion beruhende Formen des Ethos gerieten in eine Legitimationskrise. Die Sophistik hatte die Verbindlichkeit der Gesetze und Normen mangels überzeugungsfähiger Gründe für ihre Einsetzung in Zweifel gezogen. Als exemplarisch gelten soll uns die Argumentation des Sophisten Antiphon.[56]

Er unterscheidet zwischen νόμος und φύσις, Gesetz und Natur. Der Mensch tut nach Antiphon gut daran, wenn er vor Zeugen (μετὰ μαρτύρων) die Gesetze hochhält (τοὺς νόμους μεγά<λο>υς ἄγοι), allein und für sich aber die Gebote der Natur (τὰ τῆς φύσεως). Denn die in Form menschlicher Satzung be-

---

[54] Die Geburt der Tragödie, § 12; KSA 1, S. 83.

[55] Ebd. § 13; KSA 1, S. 90.

[56] Vgl. zum folgenden: Antiphon, Frg. B 44, Col. 1–6, in: Diels/Kranz, a. a. O., Bd. II, S. 346–351.

https://doi.org/10.5771/9783495996720 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

stehenden Vorschriften sind willkürlich (τὰ μὲν γὰρ τῶν νόμων ἐπίθετα), die Gesetze der Natur hingegen notwendig (τὰ δὲ τῆς φύσεως ἀναγκαῖα). Übertretung jener wirke sich nur aus, wenn sie den Gesetzeswächtern nicht verborgen bleibe, Übertretung dieser aber in jedem Fall: gleichgültig, ob irgend jemand um sie weiß oder nicht. Daran schon zeigt sich für Antiphon die Kluft an Evidenz, die beide trennt. Denn der Verstoß gegen die Gesetzlichkeit der Natur ziehe unweigerlich Schaden (τὸ κακόν) für den Zuwiderhandelnden nach sich, weil dieser aufgrund von Wahrheit (δι' ἀλήθειαν) sich einstelle. Die Verletzung des Nomos demgegenüber ende nicht zwangsläufig im Schaden für den, der sie sich zuschulden kommen lasse, weil das menschliche Gesetz für Antiphon auf schwankendem Boden steht und niemals so fest gegründet sein kann wie das Naturgesetz: Schaden als Folge der Übertretung des Nomos tritt – wenn überhaupt – aufgrund bloßer Meinung (διὰ δόξαν) ein, und genau deshalb nicht mit Notwendigkeit. Nicht selten aber, so argumentiert Antiphon weiter, verhalten sich die Vorschriften von Recht und Gesetz feindlich zur Natur (πολεμίως τῇ φύσει). Das Leben (τὸ ζῆν) jedoch unterstehe letzterer, und zwar insbesondere in Gestalt der Forderung des für das eigene Dasein jeweils Zuträglichen (τὰ ξυμφέροντα). Niemand würde behaupten, daß Schmerz und Betrübnis zuträglich seien für den, der sie zu erleiden hat. Welchen Grund gibt es also, fragt Antiphon, Gesetzen (νόμοι) zu gehorchen, die gar nicht darauf abgestellt sind und sein können, das dem einzelnen Nützliche und Lustvolle zu befördern? Sondern – im Gegenteil – dem, der von anderen Mißhandlung erfährt, nicht ein-

https://doi.org/10.5771/9783495996720 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

mal sicher die Gewähr bieten, daß ihm sein Recht zuteil wird?

Angesichts solcher, Bedeutung und Bindekraft von Tugenden und Normen grundsätzlich bezweifelnder Überlegungen bezieht Sokrates, den besonders Platon als Anti-Sophisten kennzeichnet, keineswegs eine auf blanke Verteidigung der alten Ordnungen gerichtete Haltung. Im Gegenteil nimmt er die Herausforderung sophistischer Skepsis an, indem er seinerseits eigene und fremde Überzeugungen radikal in Frage stellt. Allerdings, anders als die Sophisten,[57] vertraut Sokrates auf die – der Einsicht in das Allgemeine fähige und damit Legitimität wie Stabilität verbürgende – Macht ordnender Vernunft (νοῦς κοσμέων).[58] Nicht unverständlich aber ist, daß die Zeitgenossen Sokrates dennoch zu den Sophisten rechneten – eine Tendenz, die sich in Aristophanes' Komödie *Die Wolken* spiegelt. Denn steht nicht Sokrates ebenfalls für die Auflösung des Bestehenden?

Sokrates, der unbeirrt auf den Logos setzt, ist doch geradezu Inbegriff der Einsicht in menschliches Nichtwissen, obgleich er allein das Wissen als tragenden Grund eines wahrhaft menschlichen Lebens gelten läßt. Er verstrickt seine Gesprächspartner immer wieder in eine ausweglose Lage; er legt den Mangel an argumentativer Begründungsfähigkeit dessen bloß, was sie an Meinungen vertreten oder ganz selbstverständ-

---

[57] Vgl. z. B. Protagoras (Frg. B 6 a nach Diels/Kranz): „Über jede Sache gibt es zwei einander entgegengesetzte Aussagen." (πρῶτος ἔφη (Π) δύο λόγους εἶναι περὶ παντὸς πράγματος ἀντικειμένους ἀλλήλοις). Vgl. auch Gorgias, Frg. B 3 (Diels/Kranz).

[58] Vgl. Platon, Phaidon, 97 c ff.; vgl. auch: Charmides, 166 d.

https://doi.org/10.5771/9783495996720 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

lich tun. Und niemand kann sich der Faszination seines Auftretens entziehen.[59] Doch trotz aller Anstrengung des Begriffs zeigt sich in den meisten Fällen nichts, was das aufgezeigte Defizit positiv zu beheben vermöchte. Nietzsche sagt in seiner Vorlesung über Sokrates: „Wohin er kam, da erzeugte er das Gefühl von ἀμαθία, er erbitterte die Menschen und machte sie nach dem Wissen gierig. Man fühlte etwas wie von der Berührung eines Zitteraals. Er bereitet eigentlich nur die Belehrung vor, indem er das Zeitalter von seiner ἀμαθία zu überführen sucht. Der ganze Strom des Wissens wird auf diese von ihm gelehrte Bahn gelenkt: die von ihm aufgeworfene Kluft verschlingt alle die von den älteren Philosophen herkommenden Strömungen. [...] Er hasste alle *vorläufigen Ausfüllungen dieser Kluft.*"[60]

Sokrates also, so Nietzsche in Anspielung auf eine berühmte Stelle aus dem *Menon*,[61] versetzt die Menschen in die Aporie: in eine Situation, in der sich keine Wege mehr für sie eröffnen und sie buchstäblich nicht mehr weiter wissen. Bisher für wahr gehaltene Fundamente der eigenen Lebensgestaltung brechen in sich zusammen unter der beharrlichen Prüfung des Sokrates. Diese Einsicht aber setzt ein ungeheures Verlangen frei nach wahrer, allen Einwänden standhaltender Erkenntnis. Sokrates machte die Menschen „nach dem Wissen gierig", so formuliert es Nietzsche. Doch dieses will und will sich nicht einstellen. So erscheint

---

[59] Am eindrucksvollsten zu diesem Thema: Symposion, 215 a–222 b.

[60] Die vorplatonischen Philosophen, Musarion-Ausgabe, Bd. IV, S. 361 f.

[61] Platon, Menon, 80 a f.

https://doi.org/10.5771/9783495996720 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Sokrates dem Menon, der sich gerade in solcher Totalverwirrung über das, was Tugend ist, befindet, als Zitterrochen (νάρκη), der jeden, der sich ihm naht und ihn berührt (τὸν ἀεὶ πλησιάζοντα καὶ ἁπτόμενον), erstarren macht (ναρκᾶν ποιεῖ).[62]

Plausibel ist deshalb Nietzsche zufolge, daß es den Richtern des Sokrates unmöglich gewesen sei, „seinen die Instincte auflösenden Einfluss gut zu heissen".[63] Im Gegenteil verdiene die „erstaunliche Liberalität Athens und seiner Demokratie" Beachtung, des Sokrates „Mission" überhaupt so lange geduldet zu haben.[64] Dennoch hält Nietzsche nicht etwa das gegen Sokrates ausgesprochene Todesurteil für gerecht; seine „göttliche Berufung" nämlich sei ebensowenig zu widerlegen gewesen, wie sein Treiben für Athen untragbar.[65] Bei solchem „unlösbaren Conflicte" – meint Nietzsche – hätte die Strafe der Verbannung für Sokrates gewählt werden müssen: „als etwas durchaus Räthselhaftes, Unrubricirbares, Unaufklärbares hätte man ihn über die Grenze weisen dürfen, ohne dass irgend eine Nachwelt im Recht gewesen wäre, die Athener einer schmählichen That zu zeihen."[66]

In dieser (antiplatonischen) Bewertung des sokratischen Schicksals als eines tragischen – Sokrates war in bestimmten Punkten ebenso im Recht wie seine Ankläger in anderen – zeigt sich erneut eine, wohl über Zellers Philosophiegeschichte vermittelte Nähe der

---

62 Ebd. 80 a 6 f.

63 Die Geburt der Tragödie, § 13; KSA 1, S. 91.

64 Die vorplatonischen Philosophen, Musarion-Ausgabe, Bd. IV, S. 363.

65 Die Geburt der Tragödie, § 13; KSA 1, S. 91.

66 Ebd.

https://doi.org/10.5771/9783495996720 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Sokratesdeutung Nietzsches zu derjenigen Hegels.[67] Doch wenn sie auch beide in Sokrates den bedeutendsten und folgenreichsten Wendepunkt für die Geschichte menschlichen Selbstverständnisses sehen, so führt der Weg für jeden in eine andere Richtung.

§ 6. *Erkenntnis und Unschuld: Hegel und Nietzsche über Sokrates und die Folgen*

Für Hegel gilt trotz seiner Kritik an der „negative(n) Seite" der sokratischen Forderung des λόγον διδόναι, die das Feste wankend mache,[68] der Satz, den er im Résumé seiner Sokratesdarstellung der *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* formuliert: „Die Erkenntnis hat den Sündenfall gebracht, sie hat aber ebenso das Prinzip der Erlösung."[69] Das will sagen: Zwar zeigt sich Erkenntnis zunächst als Prinzip der Zersetzung vormals unbefragter Lebensformen und -ordnungen. Paradiesisch mag solch hypothetischer Anfangszustand anmuten, insofern ihm die Qualität vollkommener Unschuld zukommt. Tritt an ihre Stelle die Freiheit des Gedankens, so zerbricht das Gefüge der Selbstverständlichkeiten, das bisher alles Dasein getragen hatte. Eine über Sokrates und Kant als Verfechter vernünftiger Selbstbestimmung des Subjekts hinausgehende Perspektive aber sieht He-

---

[67] Vgl. G. Fr. W. Hegel, Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I, Theorie-Werkausgabe, Bd. 18, S. 446 f. und 511–516.
[68] Vgl. ebd. S. 480.
[69] Ebd. S. 515.

https://doi.org/10.5771/9783495996720 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

gel darin, Erkenntnis als Organ nie zur Ruhe kommender Kritik an allem vom Menschen zu verantwortenden Wirklichen[70] gleichsam zu befestigen: indem er sie eingehen lassen will in konkrete Substantialitäten, die er „sittliche Mächte" nennt und die als objektivierte Moralität, als Sittlichkeit, das Leben jener Individuen regieren, auf deren Freiheit sie gegründet sind.[71] „Die Erkenntnis hat den Sündenfall gebracht, sie hat aber ebenso das Prinzip der Erlösung": mit dieser – die Grundlinien seiner Argumentation zusammenziehenden – Formel beschreibt Hegel eine Bewegung, wie sie ähnlich Kleist in seiner berühmten kleinen Schrift *Über das Marionettentheater* skizziert[72] und zugleich auf subtile Weise ironisiert.[73]

Kleist zitiert den Mythos vom Sündenfall, wie er im 18. und 19. Jahrhundert geläufig ist: Nach Genuß der Frucht vom Baum der Erkenntnis ist dem Menschen die ursprüngliche, durch keinen Gedanken berührte

---

[70] Gemeint ist dasjenige an der Wirklichkeit, was nicht auf Naturnotwendigkeit beruht und damit auf den Menschen selbst als Urheber zurückgeht: also zum Beispiel alle Formen der Organisation menschlicher Gemeinschaft.

[71] Vgl. Hegel, Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I, a. a. O. S. 445, 447, 468 ff.; vgl. Ders., Grundlinien der Philosophie des Rechts, § 142–157.

[72] Vgl. zum folgenden Heinrich von Kleist, Über das Marionettentheater, in: Sämtliche Werke und Briefe, ed. Helmut Sembdner, München/Wien 1982, Bd. III, S. 338–345. Vgl. zur selben Thematik auch Friedrich Schiller, Über naive und sentimentalische Dichtung, in: Werke, ed. Herbert G. Göpfert, München 1981, Bd. II, S. 540–606.

[73] Vgl. zur verdeckten und deshalb leicht zu übersehenden ironischen Struktur des Gesprächs *Über das Marionettentheater*: Gerhard Kurz, „Gott befohlen". Kleists Dialog „Über das Marionettentheater" und der Mythos vom Sündenfall des Bewußtseins, in: Kleist-Jahrbuch 1981/1982, S. 264–277.

https://doi.org/10.5771/9783495996720 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Fraglosigkeit des Daseins und damit traumwandlerische Sicherheit der Existenz verwehrt – das Paradies der Unschuld verriegelt. „Natürliche Grazie" muß ersetzt werden durch die Anstrengung des Begriffs; über den Umweg des Bewußtseins ist mühsam die Steuerung allen Tuns in Gang zu setzen, das vordem sich von selbst verstand und dessen unüberbietbare Vollkommenheit gerade darin lag. Ein Weg aus der Verwirrung, die sich als Resultat der Ohnmacht vernünftiger Selbstbestimmung einstelle, scheint sich nicht in die Richtung des Zurück zum verlorenen Urzustand zu eröffnen, sondern im unentwegten Vorwärtsgehen: Erkenntnis selbst ist die Arznei für die von ihr geschlagenen Wunden. „Wenn die Erkenntnis gleichsam durch ein Unendliches gegangen ist", läßt Kleist den Tänzer, Herrn C., im *Marionettentheater* mutmaßen, werde die „Grazie", die unfehlbare intuitive Lebensgewandtheit des Anfangs, sich wieder einfinden. Das „letzte Kapitel von der Geschichte der Welt" bestehe darin, den aus dem Paradies heraus beschrittenen Weg gerade nicht zurückzugehen, sondern „die Reise um die Welt (zu) machen, und (zu) sehen, ob es vielleicht von hinten irgendwo wieder offen ist".[74]

Hegel überbietet diese Überlegung noch in einem Punkt. Das mit dem Sündenfall der Erkenntnis verscherzte „natürliche Glück" wertet er nämlich deutlich ab gegenüber dem potenzierten Glück, das von dieser Erkenntnis selbst am Ende zu erwarten sei und das in der „Heilung" bzw. „Versöhnung" als Aufhebung der Zerrissenheit liege: „Denn der Zustand der

[74] Vgl. Kleist, Über das Marionettentheater, a. a. O. S. 345 und 342.

https://doi.org/10.5771/9783495996720 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Unschuld, dieser paradiesische Zustand, ist der tierische. Das Paradies ist ein Park, wo nur die Tiere und nicht die Menschen bleiben können."[75] Sokrates, „der große geschichtliche Wendepunkt",[76] in seinem unbedingten Vertrauen auf die positive Kraft der Erkenntnis, die ihm als leitende Macht in jedem wahrhaft menschlich zu nennenden Leben gilt, wird so von Hegel trotz der partiell mit derjenigen Nietzsches sich überschneidenden Kritik grundsätzlich als Figur betrachtet, die in die richtige Richtung weist.
Für den frühen Nietzsche dagegen wäre die Geschichte des Menschen glücklicher verlaufen, wenn sie an dem durch Sokrates markierten „Wendepunkt"[77] nicht der Straße der Erkenntnis gefolgt wäre, sondern sich gleichsam zurückbesonnen hätte auf die bereits zur Verfügung stehende alternative Weise der Daseinsbewältigung: die mythisch-ästhetisch getragene.

---

[75] Vgl. Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, Theorie-Werkausgabe, Bd. 12, S. 389. Vornehmlich in diesem Text finden sich eingehendere Betrachtungen über das, was Hegel im Sokrateskapitel der *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* zur zitierten knappen Formulierung („Die Erkenntnis hat den Sündenfall gebracht, sie hat aber ebenso das Prinzip der Erlösung.") verdichtet; vgl. Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, S. 389–391. Vgl. auch Vorlesungen über die Philosophie der Religion II, Theorie-Werkausgabe, Bd. 17, S. 76–78.

[76] Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I, Theorie-Werkausgabe, Bd. 18, S. 441.

[77] Die Geburt der Tragödie, § 15; KSA 1, S. 100.

https://doi.org/10.5771/9783495996720 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

3. Die Mythen oder die Logoi? Ästhetische und sokratische Kultur

§ 7. Der Mensch als animal symbola formans

Sokrates gilt Nietzsche als Zerstörer der griechischen Tragödie, wenngleich die tatsächliche Vollstreckung des Vernichtungswerks Euripides angelastet wird.[1] Dazu später Genaueres. Wichtig ist vorerst, zu erkennen, daß es in Nietzsches Augen um weit mehr geht als um den Zusammenbruch einer Gattung der Kunst. Eine Lebensform ist es nach Nietzsche, die Sokrates untergrub und schließlich zum Einsturz brachte. Sie beruhte auf ästhetisch-mythischen Fundamenten und umgriff gestaltend sämtliche Lebensbezüge. In der Kunst nämlich, speziell in der Tragödie, war der zunächst religiös gebundene Mythos Nietzsche zufolge aufgegangen.[2] Ursprünglich ausgebildet worden war er, um das mit allem Leben verknüpfte Schaudern und Unbehagen zu distanzieren und zu bannen: „Der Grieche kannte und empfand die Schrecken und Entsetzlichkeiten des Daseins: um überhaupt leben zu können, musste er vor sie hin die glänzende Traumgeburt der Olympischen stellen."[3] Dies ist im übrigen

---

[1] Vgl. Die Geburt der Tragödie, § 11–15; KSA 1, S. 75–102. Vgl. auch den von Nietzsche am 1. Februar 1870 in Basel gehaltenen Vortrag *Socrates und die Tragoedie,* KSA 1, S. 533–549.

[2] Vgl. Die Geburt der Tragödie, § 10; KSA 1, S. 74

[3] Ebd. § 3, S. 35.

https://doi.org/10.5771/9783495996720 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

eine These über den Ursprung des Mythischen, die auch heute, zum Beispiel von Hans Blumenberg, vertreten wird.[4] Daß die Griechen einen Urzustand des Schrecklichen, die Herrschaft nackter Gewalt und barbarischer ‚Natürlichkeit', annahmen, liest Nietzsche an der Vorstellung eines dem olympischen vorgeschalteten Zeitalters grauenhafter Titanenkämpfe ab.[5] Keineswegs seien die Griechen als diejenigen zu begreifen, als die man sie seit Winckelmann und Schiller gern betrachte: als Verkörperung jener Idee anfänglicher „Harmonie" in Gestalt einer „Einheit des Menschen mit der Natur", die am Beginn aller Kultur stehe und unter deren Verlust der moderne Mensch leide. Jener angebliche *status naturalis* vollendeter Unschuld, für den Schiller das Kunstwort „naiv" in Geltung gebracht habe, sei in Wahrheit „höchste Wirkung" von Kultur.[6]

Alle Kultur aber – gleichviel ob sie auf ästhetisch-mythischen oder auf rational-begrifflichen, mithin sokratischen, Fundamenten gebaut ist – zeichnet sich doch, wie sich zeigen lassen wird, nach Nietzsche durch ein Gemeinsames aus: sie ist Inbegriff symbolischer Formen, um mit Cassirer zu sprechen. Auch und insbe-

---

[4] Vgl. Hans Blumenberg, Arbeit am Mythos, Frankfurt a. M. 1979, insbes. S. 40 ff.

[5] Vgl. Die Geburt der Tragödie, § 3; KSA 1, S. 35–37.

[6] Vgl. ebd. S. 37. Vgl. Friedrich Schiller, Über naive und sentimentalische Dichtung, in: Werke, ed. G. Göpfert, München 1981, Bd. II, S. 540–606. – Vgl. zu dieser Thematik auch: Manfred Landfester, Die Geburt der Tragödie: Struktur und Gehalt, 4. Heiterkeit und Griechentum, in: Friedrich Nietzsche, Die Geburt der Tragödie. Schriften zu Literatur und Philosophie der Griechen, hrsg. u. erläutert von Manfred Landfester, Frankfurt a. M./Leipzig 1994, S. 534–536.

https://doi.org/10.5771/9783495996720 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

sondere das von Nietzsche an den Griechen so bewunderte Phänomen des Dionysischen steht durchaus nicht für das Strömenlassen bloßer Natur, sondern für etwas Gestaltetes.

Nur selten wird beachtet, daß Nietzsche eine „ungeheure Kluft" sieht, „welche die *dionysischen Griechen* von den dionysischen Barbaren trennt".[7] Deren dionysische Feste, die wir „aus allen Enden der alten Welt" nachweisen könnten – Dionysos ist ja bekanntlich kein originär griechischer Gott, sondern ein aus Thrakien oder Phrygien eingedrungener[8] –, verhalten sich Nietzsche zufolge dem „Typus" nach „besten Falls" zu „dem Typus der griechischen [...], wie der bärtige Satyr, dem der Bock Namen und Attribute verlieh, zu Dionysos selbst".[9] Und weiter heißt es: „Fast überall lag das Centrum dieser Feste in einer überschwänglichen geschlechtlichen Zuchtlosigkeit, deren Wellen über jedes Familienthum und dessen ehrwürdige Satzungen hinweg flutheten; gerade die wildesten Bestien der Natur wurden hier entfesselt, bis zu jener abscheulichen Mischung von Wollust und Grausamkeit, die mir immer als der eigentliche ‚Hexentrank' erschienen ist."[10] Im Namen Apollons, der Gottheit des Lichts (Phoibos Apollon), der umgrenzten Gestalt, des Maßes wurde der Dionysoskult – wie Nietzsche ausführt – von den Griechen zunächst abge-

---

7 Die Geburt der Tragödie, § 2; KSA 1, S. 31.

8 Vgl. Art. „Dionysos", in: Pauly's Realencyklopädie der classischen Altertumswissenschaft, neue Bearbeitung, ed. Georg Wissowa unter Mitwirkung zahlreicher Fachgenossen, Bd. V.1, Stuttgart 1903, Sp. 1011–1018.

9 Die Geburt der Tragödie, § 2; KSA 1, S. 32.

10 Ebd.

https://doi.org/10.5771/9783495996720 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

wehrt. Als seine Ausstrahlung sich desungeachtet als gewaltig erwies, lösten die Griechen das Problem durch Assimilation des Fremden, und das hieß für sie, das Dionysische war durch apollinische Überformung, durch ästhetische Chiffrierung ins Symbolische zu steigern: „so erkennen wir jetzt, im Vergleiche mit jenen babylonischen Sakäen und ihrem Rückschritte des Menschen zum Tiger und Affen, in den dionysischen Orgien der Griechen die Bedeutung von Welterlösungsfesten und Verklärungstagen. Erst bei ihnen erreicht die Natur ihren künstlerischen Jubel, erst bei ihnen wird die Zerreißung des principii individuationis ein künstlerisches Phänomen."[11]
Das Dionysische in Nietzsches frühen Schriften stellt unzweifelhaft *seine* Version des Schopenhauerschen Weltwillens dar.[12] Das „Ur-Eine",[13] der „innerste Kern der Dinge"[14] ist mit ihm berührt. Sache des Menschen ist es nun gerade nicht, dem Dionysischen unvermittelt und distanzlos zu begegnen – im reinen Erleben unter Sprengung aller Grenzen zwischen Außen und Innen –, sondern in symbolischer Gestalt: als „künstlerische(m) Phänomen".
Was aber bedeutet das Symbolische[15] für die Ausbil-

---

11 Ebd. S. 32 f.
12 Vgl. ebd. § 16, S. 103–108. Vgl. Arthur Schopenhauer, Die Welt als Wille und Vorstellung I, § 21–24, in: Sämtliche Werke, ed. W. Frhr. v. Löhneysen, Frankfurt a. M. 1986, Bd. I, S. 169–192.
13 Die Geburt der Tragödie, § 1, § 4, § 5; KSA 1, S. 30, 38 f., 43 f.
14 Ebd. § 16, S. 103.
15 Zum Begriff des Symbols vgl. auch: Gerhard Kurz, Metapher, Allegorie, Symbol, Göttingen ³1993, S. 66–84, bes. 66–70. Für die Überlegungen der vorliegenden Untersuchung ist das Symbol allein in dem Sinne interessant, als es „zur anthropologischen Ausstattung des Menschen" gehört (S. 67 f.).

https://doi.org/10.5771/9783495996720 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

dung von Kultur? Aus bloßer Natur und bewußtlosem Sein tritt der Mensch heraus, indem er sich etwas – ein sinnlicher Wahrnehmung zugängliches Gebilde – gegenüberstellt und Bedeutung mit ihm verbindet. Im Akt des Symbolisierens, der Verknüpfung von Sinn mit einem materiellen Vehikel, distanziert er sich von sich selbst: er legt sich selbst in ein Äußeres, ein Stück geformter Natur – in Bilder, Töne, Gestalten – hinein. So verstanden, könnte man mit Nietzsche Symbol nennen, was entstanden ist durch „die Übertragung eines Dinges in eine ganz verschiedene Sphaere".[16]
Erst durch eine solche Leistung wird es dem Menschen möglich, ein Selbst- und Weltverständnis zu entfalten, das ohne die Fähigkeit zum Symbol gar nicht existierte, weil es an nichts Halt fände, in nichts festzumachen und damit zu formulieren wäre. Nicht allein und nicht zuerst in seiner berühmten und lange unveröffentlichten[17] Schrift *Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne* beschäftigt Nietzsche das Phänomen Sprache in der oben skizzierten weiten Bedeutung eines Systems von Symbolen.[18] Sie ist Bedingung aller Kultur, weil offenbar allein durch sie dem Menschen ein Verhältnis zu anderem wie zu sich

---

16 Nachlaß 3[20], Winter 1869 – Frühjahr 1870; KSA 7, S. 66.

17 Erstmals veröffentlicht wurde die dem Freund Carl von Gersdorff im Sommer 1873 diktierte Abhandlung im zehnten Band (1903, S. 189–207) der von verschiedenen Herausgebern unter der allgemeinen Aufsicht von Elisabeth Förster-Nietzsche edierten *Großoktavausgabe* der Werke Nietzsches, Leipzig 1894–1904.

18 Vgl. z. B. Nachlaß 8[41], Winter 1870/71 – Herbst 1872; KSA 7, S. 238 f. Vgl. das große Fragment Nachlaß 12[1], Frühjahr 1871; ebd. S. 359–369. Vgl. zur Philosophie der Sprache beim jungen Nietzsche insgesamt: Claudia Crawford, The Beginnings of Nietzsche's Theory of Language, Berlin/New York 1988.

https://doi.org/10.5771/9783495996720 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

selbst, das über gedankenloses Fühlen hinausgeht, herstellbar ist. Das heißt aber auch: sein Fremd- wie Selbstverhältnis ist stets das eines Interpretierenden, eines Deutenden. Der Mensch ist also ein Wesen der Umwege, das die Dinge niemals *an sich* versteht und zu fassen bekommt; er muß sich – wie Nietzsche in seiner Abhandlung *Ueber Wahrheit und Lüge* schreibt – damit begnügen, „gleichsam ein tastendes Spiel auf dem Rücken der Dinge zu spielen".[19] Nicht einmal die Kenntnis des eigenen Seins ist von dieser Indirektheit ausgenommen: in Variation desselben Bildes zeichnet Nietzsche die Relation des Menschen zu sich selbst als die eines, der „in der Gleichgültigkeit seines Nichtwissens, und gleichsam auf dem Rücken eines Tigers in Träumen hängend"[20] sich selbst gegenüber eigentümlich blind bleibt. Es kommt Nietzsche darauf an, den Menschen als denjenigen zu zeigen, zu dessen Wesen es gehört, sich die Welt und die eigene Existenz in ihr symbolisch zu erschließen, um mit ihr umgehen zu können. In diesem Sinn ist der „Trieb zur Metapherbildung" der „Fundamentaltrieb des Menschen".[21] Ein „gewaltiges Baugenie" ist er in Nietzsches Augen, dem es gelingt, „auf beweglichen Fundamenten und gleichsam auf fliessendem Wasser" eine Sphäre von Formen aufzurichten,[22] in denen er selbst steckt und die ihm erlauben, einer nicht vollends fremden und unbegreiflichen, sondern einigermaßen vertrauten und stabilen Wirklichkeit gegenüberzustehen.

---

19 Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne, § 1; KSA 1, S. 876.
20 Ebd. S. 877.
21 Ebd. § 2, S. 887.
22 Ebd. § 1, S. 882.

https://doi.org/10.5771/9783495996720 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Neuerdings wird die Bedeutung der Lektüre von Gustav Gerbers 1871 erschienenem, von Kant und Humboldt beeinflußten Buch *Die Sprache als Kunst* für die sprach- und erkenntnistheoretischen Einsichten Nietzsches sehr hervorgehoben.[23] Doch es ist nicht zu übersehen, daß er bereits zur Zeit der Abfassung der uns interessierenden Tragödienschrift, als ihm Gerbers Positionen noch nicht bekannt waren,[24] den Menschen als *animal symbola formans* begriff. So konnte die dort im Kern schon vorhandene Konzeption vom Menschen, der seinen „symbolischen Kräfte(n)"[25] die Kulturfähigkeit verdankt, auch im Ausgriff auf einige der knapp zwei Jahre später formulierten Überlegungen zu *Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne* beleuchtet werden.

Im übrigen ist die fast überbetonte Aufmerksamkeit, mit der man sich in der gegenwärtigen Forschungsliteratur Nietzsches Quellen zuwendet, nur zu verstehen

---

[23] Vgl. A. Meijers und M. Stingelin, Konkordanz zu den wörtlichen Abschriften und Übernahmen von Beispielen und Zitaten aus Gustav Gerber: *Die Sprache als Kunst* (Bromberg 1871) in Nietzsches Rhetorik-Vorlesung und in *Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne*, in: Nietzsche-Studien 17 (1988), S. 350–368. Vgl. A. Meijers, Gustav Gerber und Friedrich Nietzsche. Zum historischen Hintergrund der sprachphilosophischen Auffassungen des frühen Nietzsche, ebd. S. 369–390. – Nietzsche las das Buch im Herbst 1872, er entlieh es im September 1872 aus der Universitätsbibliothek zu Basel; vgl. Nietzsches Bibliothek, a. a. O. S. 51.

[24] Erst im September 1872 – die *Geburt der Tragödie* lag schon gedruckt vor – begann Nietzsche, Gerber zu lesen. (Vgl. oben, Anm. 23.) Vgl. S. 67, Anm. 18, wo Texte aus dem Umkreis der Vorarbeiten Nietzsches zur Tragödienschrift genannt sind, die belegen, daß er die oben umrissene sprachphilosophische Konzeption unabhängig von Gerber vertritt.

[25] Die Geburt der Tragödie, § 2; KSA 1, S. 34.

https://doi.org/10.5771/9783495996720 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

als Reflex auf das Bild vom unverbildet-originären, singulären Denker, das lange die Vorstellung von diesem Philosophen prägte. Vor allem in der Absicht, Nietzsche vom ‚Nietzscheanismus'[26] zu befreien – und insbesondere dem rechts eingefärbten – bildete sich im Anschluß an Mazzino Montinari, einen der beiden Herausgeber der Kritischen Gesamtausgabe, eine stark philologisch orientierte Nietzscheforschung aus. Ihr gelingt es bisweilen, Überraschendes und so nie Vermutetes ans Licht zu bringen; und dazu gehört mit Sicherheit die Entdeckung, daß ausgerechnet der kleine Text über Wahrheit und Lüge, der als überaus originell gegolten und viele fasziniert hatte,[27] bis in wörtliche Formulierungen hinein einem heute nahezu unbekannten Sprachtheoretiker verpflichtet ist. Dennoch kann gesagt werden, daß im ganzen die unverwechselbare Handschrift Nietzsches trotz aller im einzelnen nachgewiesenen Bezüge zum Buch Gerbers

---

[26] Vgl. zum Nietzscheanismus bis 1914 das gleichnamige Kapitel aus Ernst Noltes Buch, Nietzsche und der Nietzscheanismus, Frankfurt a. Main/Berlin 1990, S. 209–277. (Der Titel der Nolteschen Arbeit ist irreführend, denn die genannten knapp siebzig Seiten von insgesamt ca. dreihundert Seiten, die dem Phänomen zudem nur bis 1914 nachgehen, bleiben das einzige, was Nolte zum Nietzscheanismus hier sagt.) Vgl. den umfassenden Forschungs- und Wirkungsüberblick, den Volker Gerhardt bietet, in: Ders., Pathos und Distanz. Studien zur Philosophie Friedrich Nietzsches, Stuttgart 1988, S. 188–216. Vgl. auch Ders., Friedrich Nietzsche, München 1992, S. 211–224.

[27] Als ein Beispiel der Wirkung des damals gerade bekannt gewordenen Texts sei auf eine literarische Verarbeitung hingewiesen: auf das erste, 1915 erschienene und *Gehirne* betitelte Stück der sogenannten Rönne-Prosa von Gottfried Benn. Vgl. Ders., Gesammelte Werke, ed. Dieter Wellershoff, Bd. II, Wiesbaden und München 1978, S. 13–19.

https://doi.org/10.5771/9783495996720 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

nicht zu verkennen ist. Mithin ist auch die Schrift über *Wahrheit und Lüge* uneingeschränkt als ein Stück genuin Nietzschescher Philosophie zu lesen, und daß jegliche individuelle Produktivität unendlich viel den Anregungen anderer verdankt, auch und sogar in deren Kritik, ist schließlich eine Binsenweisheit.

Daß nur über Symbole, über Gebilde, in denen seine Deutung der Welt sich manifestiert und präsent ist, der Mensch überhaupt eine Wirklichkeit hat, mit der er umgehen kann, daran läßt Nietzsche keinen Zweifel. Doch welcher *Art* solche Symbole sind, welcher Anspruch mit ihnen verbunden ist, welche Tauglichkeit zur Gestaltung des Daseins ihnen zukommt, das steht in Frage. Unter diesem Gesichtspunkt stellt Nietzsche in der *Geburt der Tragödie* die mythisch-ästhetische Strategie der Lebensbewältigung und die gegen sie angetretene theoretisch-sokratische einander gegenüber.

§ 8. *Zwei Weisen der Selbst- und Welterschließung: ästhetisch gebundener Mythos und sokratische Rationalität*

Wenn gilt, wofür bis jetzt argumentiert wurde, daß allein als *animal symbola formans* der Mensch ein Selbst- wie Weltverhältnis ausbildet, müßte es möglich sein, sokratische Rationalität und das in der griechischen Tragödie lebendige Verfahren der Argumentation im Medium der Mythen als unterschiedliche Formen der Selbst- und Weltdeutung darzustellen. Daß ein solcher – von Nietzsche nahegelegter – Zugriff am ‚historischen' Sokrates, soweit er uns faßbar ist, zumindest

https://doi.org/10.5771/9783495996720 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

nicht vorbeigeht, dafür ließe sich auf den biographischen Bericht verweisen, den Sokrates im *Phaidon* gibt.[28] Er habe es aufgegeben, sagt er dort, die seienden Dinge (τὰ ὄντα) zu betrachten – als Konsequenz der Vergeblichkeit, auf diese Weise etwas über den Grund (τὸ αἴτιον, ἡ αἰτία) ihres Entstehens und Vergehens auszumachen. Es sei ihm notwendig erschienen, zu den *Begriffen* Zuflucht zu nehmen (εἰς τοὺς λόγους καταφυγόντα), um mit ihrer Hilfe die Wahrheit über die Dinge zu erforschen.[29] Damit ist benannt, was Sokrates als Organon des Versuchs der Welterklärung und Daseinsorientierung dient.

Nietzsche nun spricht vom „Sokratismus" als einer „auf Vernichtung des Mythus gerichteten" Kraft.[30] Welche aber, wenn *nicht* die λόγοι, die Begriffe, sind die Symbole des Mythos? Gegen den Logos setzt Nietzsche das „Bild",[31] gegen die auf Feststellung und Allgemeinheit tendierende Begrifflichkeit die plastische Wirkung des spezifischen „Beispiels" als Ausdruck einer „Welt der einzelnen Dinge", in der „das Anschauliche, das Besondere und Individuelle" zählt.[32] In diesem Sinn nennt Nietzsche „den Mythus" das „bedeutsame Exempel".[33] Darin liegt: Im Mythos – als nicht starr umrissenes Ganzes überlieferter Erzählungen über Schicksale von Göttern und

---

28 Platon, Phaidon, 99 d 4 – e 6. Zum näheren Verständnis des sokratischen Arguments vgl. ebd. 96 a ff.

29 Ebd. 99 e 4 f.

30 Die Geburt der Tragödie, § 23; KSA 1, S. 146.

31 Vgl. ebd. § 8, S. 60, 62; § 16, S. 107 f.

32 Ebd. S. 106.

33 Ebd. S. 107.

https://doi.org/10.5771/9783495996720 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Menschen – lassen sich Angebote einer Wirklichkeitsdeutung in Form von Mustern artikulieren. Wichtig ist, daß diese nach Nietzsche nicht als „Imperativ" oder „Vorwurf" verstanden wurden, sondern eher als „Spiegelbilder";[34] an einer jenseits des Alltäglichen angesiedelten mythischen Begebenheit konnten Verhaltensweisen, Verhängnisse, Entwicklungen abgelesen werden und für eigene Lebenssituationen ‚Bedeutsamkeit' entfalten – als Fixpunkte der auf sich selbst und das Leben in der Polis gerichteten Nachdenklichkeit.

Interessant und bemerkenswert ist, daß auch der von Nietzsches Griechenbild wohl vollkommen unbeeinflußte Altphilologe Heinrich Dörrie in einem 1978 gehaltenen Vortrag über *Sinn und Funktion des Mythos in der griechischen und römischen Dichtung* nachhaltig betont, daß der griechische Mythos *exemplum* sei: richtungsweisender Ausdruck eines Erfahrungsschatzes, der – niemals veraltet oder ‚unmodern', sondern ständig aktuell – Belehrung, Warnung, Mahnung, Zu – und Abraten für die bereithält, deren gemeinsamen kulturellen und intellektuellen Horizont er bildet.[35]

Nicht diskursive Begrifflichkeit ist nach Nietzsche das dem Mythos zugehörige Medium des Ausdrucks, sondern in „Bildern" spricht sich sein Gehalt aus. So

---

[34] Ebd. § 3, S. 38. Zur Bewertung des Mythos als Spiegel menschlichen Lebens vgl. die von Aristoteles (Rhetorik, 1406 b 13 f.) zitierte Formulierung des Alkidamas, der die Odyssee einen „schönen Spiegel des menschlichen Lebens" (καλὸν ἀνθρωπίνου βίου κάτοπτρον) nennt.

[35] Vgl. Heinrich Dörrie, Sinn und Funktion des Mythos in der griechischen und römischen Dichtung, Opladen 1978 (Rheinisch-Westfälische Akademie der Wissenschaften, Geisteswissenschaften, Vorträge: G 230), insbes. S. 13 f., 17 f.

https://doi.org/10.5771/9783495996720 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

verstanden ist „die Metapher" für den, der an Mythen weiterschreibt, indem er sich der durch sie bereitgestellten Muster zur Formulierung der eigenen Aussage bedient, kurz: „für den ächten Dichter" gerade nicht ein bloßes Ornament der Rede, „nicht eine rhetorische Figur, sondern ein stellvertretendes Bild, das ihm wirklich an Stelle eines Begriffs vorschwebt".[36] Wie aber ist die Antithese Bild – Begriff näherhin zu bestimmen, die nahezu selbstverständlich, nicht nur von Nietzsche, immer wieder mit der zwischen Mythos und Logos postulierten verknüpft wird? „Mythos und Logos – damit bezeichnen wir die zwei Pole, zwischen denen das menschliche Geistesleben schwingt. *Mythisches Vorstellen* und logisches Denken sind Gegensätze. Jenes ist – unwillkürlich und aus dem Unbewußten schaffend und gestaltend – bildhaft, dieses – absichtlich und bewußt zergliedernd und verbindend – begrifflich." So beginnt Wilhelm Nestle seine Untersuchung *Vom Mythos zum Logos,*[37] wobei er ein drittes Kategorienpaar, Bewußtes versus Unbewußtes, einführt, das uns bei Nietzsche bereits begegnete.

Um dem nachzugehen, was für Nietzsche an der Opposition zwischen Begriff und Bild offenbar wichtig gewesen ist, bietet sich an, jene Tradition zu befragen, unter deren Einfluß die *Geburt der Tragödie* insgesamt steht: nämlich die (früh)romantische. Solcher Einfluß gilt im übrigen auch und gerade für das Phäno-

---

[36] Ebd. S. 60.

[37] Vgl. Wilhelm Nestle, Vom Mythos zum Logos. Die Selbstentfaltung des griechischen Denkens von Homer bis auf die Sophistik und Sokrates, Stuttgart 1940, S. 1.

https://doi.org/10.5771/9783495996720 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

men des Dionysischen,[38] auf dessen Bedeutung als erster aufmerksam gemacht zu haben, Nietzsche bis zuletzt für sich reklamierte.[39]

Georg Friedrich Creuzer unternimmt im ersten Band seines Werks über *Symbolik und Mythologie der alten Völker, besonders der Griechen* den Versuch, Bild und Metapher vom Begriff durch Angabe je spezifischer Merkmale zu unterscheiden. Er tut dies im Rahmen eines Kapitels, das betitelt ist: „Ideen zu einer Physik des Symbols und des Mythus". Creuzer entfaltete mit seiner großangelegten Arbeit nicht unbeträchtliche Wirkungen: unter anderem auf Hegel und Schelling und nicht zuletzt auf die Altphilologie[40]. Nietzsche kannte Creuzer aufgrund eigener Lektüre.[41] Wenn im folgenden Creuzer herangezogen wird, um den Kontrast zwischen Begriff und Bild sichtbar zu machen, so geht es nicht darum, direkte Bezüge zu Nietzsches Tragödienschrift nachzuweisen. Allein darum ist es zu tun, die Nietzsche offenbar leitenden Grundvor-

---

38 Vgl. Ernst Behler, Die Auffassung des Dionysischen durch die Brüder Schlegel und Friedrich Nietzsche, in: Nietzsche-Studien 12 (1983), S. 335–354; vgl. auch Max L. Baeumer, Das moderne Phänomen des Dionysischen und seine „Entdeckung" durch Nietzsche, in: Nietzsche-Studien 6 (1977) S. 123–153. Zum Phänomen des Dionysischen beim jungen Nietzsche vgl. auch die fundierten Analysen von Manfred Landfester, in: Ders. (Hg.), Friedrich Nietzsche, Die Geburt der Tragödie. Schriften zu Literatur und Philosophie der Griechen, a. a. O., S. 486–501, 523–530.

39 Vgl. Götzen-Dämmerung, Was ich den Alten verdanke, § 4; KSA 6, S. 158. Vgl. Ecce Homo, Die Geburt der Tragödie, § 1–3; KSA 6, S. 310–313.

40 Vgl. Behler, a. a. O. S. 337.

41 Er entlieh im Sommer 1871 den dritten, Dionysos gewidmeten Band von Creuzers *Symbolik* aus der Universitätsbibliothek zu Basel. Vgl. Nietzsches Bibliothek, a. a. O. S. 49.

https://doi.org/10.5771/9783495996720 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

stellungen – welche seine Konzeption weitgehend unausgesprochen tragen – ihrerseits möglichst konzis auf den Begriff zu bringen.

Creuzer knüpft in dem von uns zu betrachtenden Textstück[42] an die klassischen Überlegungen von Aristoteles zu Bild (εἰκών) und Metapher (μεταφορά)[43] an. Er bedient sich des aristotelischen Paradigmas „Wie ein Löwe stürmte er (Achilleus) daher" (ὡς δὲ λέων ἐπόρουσεν) bzw. „Ein Löwe stürmte daher" (λέων ἐπόρουσε), um den „bildlichen Ausdruck" in seiner Besonderheit zu erfassen und vom Begriff abzugrenzen. Der Unterschied zwischen Gleichnis als explizitem Vergleich und Metapher als implizitem, den Aristoteles an den beiden ähnlich gebauten Sätzen demonstriert, ist in dem uns hier interessierenden Zusammenhang zu vernachlässigen. Wichtig ist vielmehr folgendes: Die durch bildliches Sprechen ergehende Aufforderung, die Vorstellung eines Löwen imaginativ mit Achill in Verbindung zu setzen, hat nach Creuzer den Effekt, daß „mehrere Eigenschaften, die der Kraft, des Muthes, der unwiderstehlichen Furchtbarkeit u.s.w. durch die metaphorische und bildliche Bezeichnung in den Brennpunkt eines einzigen Eindrucks zusammengedrängt" werden. Dieser präsentiere sich der Seele „auf einmal". Immer bleibe es „wesentliche Eigenschaft" aller bildlichen „Darstellungs-

---

[42] Georg Friedrich Creuzer, Symbolik und Mythologie der alten Völker, besonders der Griechen, Bd. I, Leipzig und Darmstadt 1819, Drittes Kapitel: Ideen zu einer Physik des Symbols und des Mythus, § 28, S. 56 f. – Sämtliche der folgenden Creuzer-Zitate finden sich auf den genannten beiden Seiten. Sie werden deshalb nicht im einzelnen nachgewiesen.

[43] Vgl. Aristoteles, Rhetorik III, 4 (1406 b).

https://doi.org/10.5771/9783495996720 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

art", „daß sie ein Einziges, ein Ungetheiltes giebt". Und Creuzer sucht sie in der Divergenz zur begrifflichen verständlich zu machen: „Was der sondernde und sammelnde Verstand in successiver Reihe als einzelne Merkmale zur Bildung eines Begriffs zusammenträgt, und ebenso successiv wieder in seine Bestandtheile trennt, das giebt jene anschauliche Weise ganz und auf einmal." Glücklich gewählt sei deshalb die Bezeichnung des Bildlichen bei den Griechen als προσβολή (Hinzuwerfen) ebenso wie der Ausdruck διέξοδος (Durchgang) für „die langsame Verfahrensart des Verstandes". In der Rede vom „discursiven Denken" sei uns diese ursprünglich griechische Prägung in der lateinischen Übersetzung vertraut.
Zweifellos ist für Nietzsche genau diese, anhand des Textes von Creuzer vorgestellte Figur der Opposition entscheidend, die zwischen einem ungeschiedenen, alle Eindrücke in eins zusammenschließenden Ganzen und einer durch die Ratio in einzelne Elemente auseinandergerissenen Wirklichkeit des Partikularen bestehe. Entsprechend erscheint Nietzsche die Auflösung des in der frühen griechischen Tragödie lebendigen Mythos durch den Sokratismus als Illustration eines Anaxagoras zugeschriebenen Gedankens: „im Anfang war alles beisammen; da kam der Verstand und schuf Ordnung";[44] eine Ordnung jedoch, die nach Nietzsche in der Bewegung unendlicher Reflexion zur Destruktion jener Geschlossenheit tendiert,

---

[44] Die Geburt der Tragödie, § 12; KSA 1, S. 87. Zum (montierten) Anaxagoras-Zitat Nietzsches vgl. vor allem den Bericht, den Aristoteles in seiner *Physik* (250 b 24–27) gibt. Vgl. Frg. 59 B 1 und 59 B 12 (Diels/Kranz).

https://doi.org/10.5771/9783495996720 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

welche die mythisch fundierte Kultur ausgezeichnet habe.

Ob freilich die Antithese zwischen Begriff und Bild als einander entgegengesetzte „Darstellungsarten" letztlich weiterführt,[45] dies ist eine Frage, der hier nicht weiter nachgegangen werden kann. Doch folgendes sei angemerkt: Zwar ist es richtig, das Moment des Anschaulichen, des Intuitiven insbesondere für die Kunst – in der nach Nietzsche das „zusammengezogene Weltbild" des Mythos[46] artikulierbar ist – gegenüber dem Diskursiven zu betonen. Denn Kunst ist nie adäquat auf den Begriff zu bringen. Dies würde auch auf die Musik zutreffen, die für Nietzsche in der Tragödienschrift eine hervorgehobene Rolle spielt.[47] Aber wenn gilt, daß jeglicher Umgang des Menschen mit einem Gegenüber stets bestimmt ist durch anschauliche *wie* begriffliche Elemente – gemäß der Einsicht Kants, Gedanken ohne Inhalt, d. h. Begriffe ohne Anschauungen, seien leer, Anschauungen ohne

---

[45] Zum zweifelhaften Erklärungswert der Rede vom „Bild" vgl. auch Gerhard Kurz, Metapher, Allegorie, Symbol, a. a. O. S. 22–24.

[46] Die Geburt der Tragödie, § 23; KSA 1, S. 145.

[47] Die ‚Sprache' der Musik soll Nietzsche zufolge jenes „Ur-Eine" symbolisieren, das Schopenhauer Wille genannt hatte und in dem er die positive Bestimmung der von Kant für unbestimmbar gehaltenen „negativen" Größe des *Dings an sich selbst* gefunden zu haben glaubte (vgl. Schopenhauer, Die Welt als Wille und Vorstellung I, § 22 ff.; vgl. Kant, Kritik der reinen Vernunft, bes. B 306-B 309). Mit der These, daß die Musik als „allgemeine Sprache" Artikulation der *universalia ante rem* sei, schließt sich Nietzsche Schopenhauer an (vgl. das Schopenhauer-Zitat in: Die Geburt der Tragödie, § 16; KSA 1, S. 105 f.). Medium der Unbegrifflichkeit ist das musikalische Tongefüge wie das plastisch oder poetisch gestaltete Bildliche für Nietzsche, weil es jeweils nicht Instrument der Sonderung, Diskretion und Spezifikation eines Zusammenhängenden ist.

https://doi.org/10.5771/9783495996720 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Begriffe aber blind[48] –, so ist die im Sinne einer Alternative formulierte Entgegensetzung von Begriff und Bild falsch. Denn auch ästhetischer Erfahrung wie künstlerischer Produktion ist es unmöglich, auf eine Bestimmtheit ihres Gegenstandes zu verzichten, und solche Bestimmtheit ist allein über den Begriff herstellbar. Kant zufolge gibt die Kunst nicht wenig, sondern unendlich „viel zu denken".[49] Und dies hat erst recht Gültigkeit, wenn sie, wie im Falle des frühen Nietzsche, nicht wie bei Schopenhauer als „*Quietiv* alles Wollens" gedacht ist,[50] sondern in Gestalt von Deutungsmustern auch menschliche Praxis leiten soll.

Denn die griechische Tragödie gilt Nietzsche – zumindest bis zu Euripides – als Paradigma einer *kulturellen Institution*, in der mythische Traditionen in ästhetischem Gewand lebendig sind.[51] Dadurch stiftet sie einen Rahmen öffentlicher Kommunikation, einen universellen Grund, der das Leben in der Polis trägt. Die griechische Tragödie – und auch ihr modernes Pendant, das Nietzsche in Richard Wagners Musikdramen zu erkennen glaubt – ist deshalb nicht als bloßes Vergnügen an alten mythischen Geschichten zu begreifen, das planer Zerstreuung diente. Der Mythos hat für Nietzsche andere und tieferliegende Funktionen, die er zunächst negativ formuliert: „Ohne My-

---

48 Kant, Kritik der reinen Vernunft A 51/B 75; vgl. A 239/B 298, A 258/B 314.

49 Vgl. Kant, Kritik der Urteilskraft, § 49, Akademie-Ausgabe, Bd. V, S. 314.

50 Vgl. Arthur Schopenhauer, Die Welt als Wille und Vorstellung I, § 48; Sämtliche Werke, ed. von Löhneysen, a. a. O. Bd. I, S. 327; vgl. auch S. 328.

51 Vgl. Die Geburt der Tragödie, § 10; KSA 1, S. 73 f.

https://doi.org/10.5771/9783495996720 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

thus [...] geht jede Cultur ihrer gesunden schöpferischen Naturkraft verlustig: erst ein mit Mythen umstellter Horizont schliesst eine ganze Culturbewegung zur Einheit ab."[52] Und er fährt fort: „Die Bilder des Mythus müssen die unbemerkt allgegenwärtigen dämonischen Wächter sein, unter deren Hut die junge Seele heranwächst, an deren Zeichen der Mann sich sein Leben und seine Kämpfe deutet: und selbst der Staat kennt keine mächtigeren ungeschriebnen Gesetze als das mythische Fundament, das seinen Zusammenhang mit der Religion, sein Herauswachsen[53] aus mythischen Vorstellungen verbürgt."[54]

Als Agenten der Zerstörung einer solchen in Traditionen wurzelnden Lebensform stilisiert Nietzsche Sokrates, durchaus in Übereinstimmung mit dessen Zeitgenossen, zum Beispiel Aristophanes.[55] Vollzogen worden sei die Vernichtungstat allerdings nicht von Sokrates selbst, sondern durch dessen ‚Werkzeug' Euripides, den jüngsten der klassischen Tragödiendichter: „Euripides war in gewissem Sinne nur Maske: die Gottheit, die aus ihm redete, war nicht Dionysos, auch nicht Apollo, sondern ein ganz neugeborner Dämon, genannt *Sokrates*."[56] Den sozusagen handgreiflichen Beweis für seine These sieht Nietzsche in den vereinzelten überlieferten Berichten, in denen von einem

---

52 Ebd. § 23, S. 145.

53 Zumindest für heutige Ohren formuliert Nietzsche hier leicht mißverständlich: „Herauswachsen" ist nicht im Sinne eines „Entwachsens" zu lesen, sondern als „Emporwachsen", wenn anders Nietzsches Aussage nicht in sich widersprüchlich sein soll.

54 Die Geburt der Tragödie, § 23; KSA 1, S. 145.

55 Vgl. seine Komödie: Wolken (Νεφέλαι), z. B. Vers 247 f., 366 ff.

56 Die Geburt der Tragödie, § 12; KSA 1, S. 83.

https://doi.org/10.5771/9783495996720 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

besonderen Einfluß des Sokrates auf Euripides die Rede ist: „Dass Sokrates eine enge Beziehung der Tendenz zu Euripides habe, entging dem gleichzeitigen Alterthume nicht; und der beredteste Ausdruck für diesen glücklichen Spürsinn ist jene in Athen umlaufende Sage, Sokrates pflege dem Euripides im Dichten zu helfen."[57] So ist es zu lesen bei Diogenes Laertius.[58] Euripides bricht Nietzsche zufolge mit den Überzeugungen seiner Vorgänger Aischylos und Sophokles, insofern er den Mythos als Folie der Aussage preisgibt und stattdessen die Banalitäten des Alltags als Handlungsrahmen etabliert: „Der Mensch des alltäglichen Lebens drang durch ihn (sc. Euripides) aus dem Zuschauerraum auf die Scene, der Spiegel, in dem früher nur die grossen und kühnen Züge zum Ausdruck kamen, zeigte jetzt jene peinliche Treue, die auch die misslungenen Linien der Natur gewissenhaft wiedergiebt."[59] Odysseus, „der typische Hellene der älteren Kunst", sinke unter den Händen des Euripides und seiner Nachfolger „zur Figur des Graeculus herab, der von jetzt ab als gutmüthig-verschmitzter Hausclave im Mittelpuncte des dramatischen Interesse's steht".[60] Damit ist Euripides unverkennbar als dramatisches Pendant zu Sokrates gezeichnet, der die Philosophie auf die Märkte und Gassen trägt und von Lasteseln spricht, von Schmieden, Schustern und Ger-

---

[57] Ebd. § 13, S. 88.

[58] Vgl. Diogenes Laertius, Leben und Meinungen berühmter Philosophen II, 18 (in der von Otto Apelt übersetzten, mit einem Vorwort von Hans Günter Zekl versehenen Ausgabe bei Meiner, Hamburg 1990, S. 82).

[59] Die Geburt der Tragödie, § 11; KSA 1, S. 76.

[60] Ebd.

https://doi.org/10.5771/9783495996720 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

bern.[61] Wichtig ist die von Sokrates mit solchen Reden ganz bewußt vollzogene – und von Euripides in den Augen Nietzsches poetisch nachvollzogene – Abwendung von Gelehrsamkeit und ‚Bildung'. Hippias, der betroffen fragt, wer denn jener Unbekannte sei, dessen Argumente Sokrates vorführe, der doch überaus ungeschliffen (ἀπαίδευτος) sein müsse, in ernsthafter Sache mit so gemeinen Dingen wie einem Topf (χύτρα) aufzuwarten, antwortet Sokrates, der selbst sich hinter der vorgeschobenen Figur verbirgt: „Er ist eben so einer, Hippias, gar kein feiner Mann, sondern so aus dem Haufen, der sich um nichts kümmert als um das Wahre." (Τοιοῦτός τις, ὦ Ἱππία, οὐ κομψὸς, ἀλλὰ συρφετός, οὐδὲν ἄλλο φροντίξων ἢ τὸ ἀληθές.)[62] Wo es aber um Wahrheit im Sinne der Beantwortung der Frage nach dem τί ἐστιν geht, kann es Sokrates zufolge nicht darauf ankommen, mit Kenntnissen und schönen Reden zu glänzen, nicht darauf, formvollendet Geschichten (Mythen) zu erzählen, sondern den Begriff der verhandelten Sache zu erfassen, der allen ihren konkreten, individuellen Gestalten gemeinsam ist.[63]

In seiner Vorlesung über *Die vorplatonischen Philosophen* betont Nietzsche diesen Zug an Sokrates, seine Gleichgültigkeit gegenüber aller Gelehrsamkeit, besonders, wobei er ihn freilich überzeichnet, indem er ihn um die Ironie verkürzt, die immer mitschwingt, wenn Sokrates sich als einen ungelehrten Menschen

---

61 Platon, Symposion, 221 e; vgl. Gorgias, 491 a; Hippias Maior, 288 d. Vgl. auch Xenophon, Memorabilien, I, 2, 37.

62 Platon, Hippias Maior, 288 d (Übersetzung nach Schleiermacher).

63 Vgl. z. B. Platon, Euthyphron, 6 d f.

https://doi.org/10.5771/9783495996720 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

(ἰδιώτην ἄνθρωπον)[64] ausgibt:[65] Sokrates, so Nietzsche, „unterscheidet sich von allen früheren Philosophen durch seine plebejische Abkunft und durch eine ganz geringe Bildung. Gegen die ganze Kultur und Kunst war er immer feindselig".[66]

Der Punkt ist, daß für Nietzsche in der „Incommensurabilität" des im Medium der älteren Tragödie sich aussprechenden Mythos der Grund jenes Kampfes liegt, den Sokrates und sein Vollstrecker Euripides gegen sie einleiten.[67] Woran sich kein Maß anlegen läßt, was der Anstrengung des Begriffs prinzipiell sich entzieht, muß nach Nietzsche einer Natur wie Sokrates, dessen Orientierungsmittel die Logoi sind, aufs Tiefste widerstreben. Euripides, den Vollstrecker der sokratischen Tendenz, sieht Nietzsche am Ende seines Lebens mit dem späten, Dionysos und seinen Kult behandelnden Werk Βάκχαι wehmütig Abbitte leisten für den Irrtum, „jene alten Volkstraditionen, jene sich ewig fortpflanzende Verehrung des Dionysos" befeindet zu haben.[68] Jedoch zu spät: „Mag nun auch Euripides uns durch seinen Widerruf zu trösten suchen, es

---

64 Vgl. Platon, Ion, 532 e 1.

65 Schließlich hat er, wie wir im *Phaidon* (96 a ff.) erfahren, in seiner Jugend zum Beispiel die Naturphilosophen offenbar gründlichst studiert, ohne daß diese ihm allerdings die erhofften Antworten auf seine Fragen geboten hätten. Nietzsche möchte diesen Bericht als „Entwicklungsgeschichte" Platons lesen (Die vorplatonischen Philosophen, Musarion-Ausgabe, Bd. IV, S. 356), doch auch Xenophon zufolge (Memorabilien IV, 7, 3) war Sokrates auf dem Feld der Naturkunde und Mathematik keineswegs unkundig.

66 Die vorplatonischen Philosophen, Musarion-Ausgabe, Bd. IV, S. 355; vgl. auch S. 356.

67 Die Geburt der Tragödie, § 11, 12; KSA 1, S. 80 f.

68 Ebd. S. 82.

https://doi.org/10.5771/9783495996720 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

gelingt ihm nicht: der herrlichste Tempel liegt in Trümmern; was nützt uns die Wehklage des Zerstörers und sein Geständniss, dass es der schönste aller Tempel gewesen sei?"[69]

Ob Nietzsches Deutung des Euripides philologisch zu halten ist, ob dessen Verhältnis zu Sokrates korrekt skizziert ist, können wir im Zusammenhang unserer Überlegungen vernachlässigen.[70] Wichtig ist die Position, für die beide bei Nietzsche stehen: die Depotenzierung des Mythos als Verständigungshorizont, der nicht auf der Schärfe des Begriffs gegründet ist, auf der Kraft des besseren Arguments, sondern auf einen traditional verankerten – freilich nie orthodox abgeschlossenen – Kanon exemplarischer Geschichten, aus deren je besonderer Ausgestaltung die spezifische Aussage sich ablesen läßt.

---

[69] Ebd. S. 83.

[70] Wohl als erster hat Bruno Snell in seinem Buch *Die Entdeckung des Geistes. Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen*, Göttingen 1946 (S. 114–116, 127) darauf aufmerksam gemacht, daß Nietzsche stark vom Euripidesbild der Brüder Schlegel beeinflußt ist, das seinerseits auf der überaus kritischen Haltung des Aristophanes zu Euripides fußt (vgl. besonders den vierten Akt seiner *Frösche* [Βάτραχοι]). Neuere Forschungen haben den Erweis einer direkten Abhängigkeit Nietzsches von August Wilhelm Schlegels *Vorlesungen über dramatische Kunst und Litteratur* (vgl. besonders die „Achte Vorlesung"), in denen dieser vor allem Gedanken seines Bruders Friedrich explizierte, erbracht. Vgl. Ernst Behler, Sokrates und die griechische Tragödie. Nietzsche und die Brüder Schlegel über den Ursprung der Moderne, in: Nietzsche-Studien Bd. 18 (1989) S. 141–157.

https://doi.org/10.5771/9783495996720 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

§ 9. Kunst und Erkenntnis und das „richtige Leben"

Für den frühen Nietzsche hat die Kunst als Ausdruck des Mythos eine ähnliche Bedeutung und Funktion, wie sie ihr auch Hegel im Prinzip zuspricht und die noch Kant ihr nie beigelegt hätte: ihre *„höchste* Aufgabe" löst sie – sagt Hegel – erst dann, „wenn sie sich in den gemeinschaftlichen Kreis mit der Religion und Philosophie gestellt hat und nur eine Art und Weise ist, das *Göttliche,* die tiefsten Interessen des Menschen, die umfassendsten Wahrheiten des Geistes zum Bewußtsein zu bringen und auszusprechen".[71] Wie er es in seinem Satz vom Ende der Kunst formuliert hat, hält freilich Hegel die Kunst gerade „nach der Seite ihrer höchsten Bestimmung" für ein dem modernen Menschen unwiederbringlich verlorenes „Vergangenes".[72] Denn ihm kann „die Kunst nicht mehr als die höchste Weise, in welcher die Wahrheit sich Existenz verschafft", gelten.[73] Philosophie als Denken des Allgemeinen hat sie darin abgelöst. Grundsätzlich konkurrenzfähig mit Philosophie als Wissenschaft aber ist die Kunst für Hegel – und dies ist ja keineswegs selbstverständlich, wird jedoch ebenfalls von Nietzsche unterstellt –, weil auch sie eine Form der

---

[71] G. W. F. Hegel, Vorlesungen über die Ästhetik I, Theorie-Werkausgabe, Bd. 13, S. 20 f.

[72] Ebd. S. 25. Zu den verschiedenen Deutungsmöglichkeiten des Hegel-Satzes vom Ende der Kunst, auf die ich hier nicht eingehen kann (doch vgl. S. 86f., Anm. 77), und ihrer Plausibilität vgl. Odo Marquard, Kunst als Kompensation ihres Endes, in: Aesthetica und Anaesthetica, Paderborn/München/Wien/Zürich 1989, S. 113–121, bes. 114–116. Vgl. auch Ders., Exile der Heiterkeit, ebd. S. 58 (vgl. dort auch Anm. 40, S. 148).

[73] Hegel, Vorlesungen über die Ästhetik I, a. a. O. S. 141.

https://doi.org/10.5771/9783495996720 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

„Äußerung und Darstellung des Wahren" ist.[74] Wahrheit bzw. Wahres ist hier nicht, wie üblich, zu verstehen im Sinne des als Urteil formulierten Geltungsanspruchs. Gemeint ist vielmehr eine je bestimmte Stufe der Selbstauslegung des menschlichen Geistes, die Artikulation menschlichen Selbstverständnisses, das erst im Durchgang durch ein Unendliches, im „Ganzen" als schlechthin Wahren letztgültig zu sich komme.[75] Nietzsche vollzieht also, von Hegel her gedacht, eine modernitätsverleugnende Umkehr, wenn er in seiner vielzitierten, programmatischen Formel sagt: „nur als *aesthetisches Phänomen* ist das Dasein und die Welt ewig *gerechtfertigt*".[76] Für Hegel dagegen läßt sich die Welt nachchristlich nicht mehr im Medium der Kunst begreifen.[77] Den Griechen sei es möglich gewesen, ihr Selbst- und Weltverständnis „im Elemente des Kunstwerks" darzustellen: als Gedanke, der im sinnlichen,

---

[74] Ebd. S. 127. Nietzsche würde es zwar ablehnen, Kunst und Wahrheit in einem Atemzuge zu nennen, wie Hegel dies tut. Doch ist Hegels Wahrheitsbegriff (vgl. die folgende kurze Erläuterung) nicht derjenige, den Nietzsche kritisiert. (Vgl. unten, S. 88f.) Nietzsche könnte sich in dem genannten Punkt der Sache nach an Hegel anschließen, nicht aber seiner Terminologie.

[75] Vgl. Phänomenologie des Geistes, neu hrsg. v. Hans-Friedrich Wessels u. Heinrich Clairmont, mit einer Einleitung v. Wolfgang Bonsiepen, Hamburg 1988, Vorrede, insbes. S. 15 („Das Wahre ist das Ganze"). Vgl. Vorlesungen über die Ästhetik I, a. a. O. S. 128–130.

[76] Die Geburt der Tragödie, § 5; KSA 1, S. 47. Vgl. ebd. § 24, S. 152.

[77] Vgl. Hegel, Vorlesungen über die Ästhetik I, a. a. O., S. 23 f. – Die angegebenen Seiten belegen im übrigen die Deutung des Hegel-Satzes vom Ende der Kunst, die Odo Marquard in Übereinstimmung mit Hans-Georg Gadamer vorschlägt: Hegel geht es mit diesem Satz nicht – wie es sich zunächst nahezulegen scheint – darum, den Absolutheitsanspruch der Kunst, wie er in der Philosophie und Literatur der Romantik formuliert wurde, als Überforderung zu

https://doi.org/10.5771/9783495996720 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

anschaulichen Material seinen adäquaten Ausdruck gefunden und in seiner Plastizität sich *gezeigt* habe. Die Welt in dieser Weise, die „dem Sinnlichen so verwandt und freundlich ist", auszulegen, aber ist Hegel zufolge dem modernen, nachantiken Menschen verwehrt.[78] Die in der *Geburt der Tragödie* proklamierte und am Vorbild der frühen Griechen orientierte „aesthetische Metaphysik"[79] Nietzsches nun stellt menschliche Wirklichkeits- und Selbstdeutung, wie gezeigt, genau in jenen Formen dar, die für Hegel längst durch den Begriff überwunden sind: in „adäquaten Beispielen", in „konkreten, nach Zeit und Ort bestimmten Bildern, wobei denn Namen und allerhand sonstige äußerliche Umstände nicht fehlen dürfen".[80]

Einleuchtend ist, daß eine auf die Mittel des Begriffs verzichtende „aesthetische Metaphysik", wie sie Nietzsche vorschwebt,[81] überhaupt keinen Bedarf mehr für den Anspruch auf Begründbarkeit menschlichen Tuns sieht. So muß Sokrates, der sich unablässig um sie bemüht, Nietzsche als „despotische(r) Logiker"[82] erscheinen, der sucht, wo es gar nichts zu finden geben kann. Der frühe Nietzsche würde deshalb für sich reklamieren, Hegel, für den die Erkenntnis

---

diagnostizieren, vor der die Kunst schließlich kapitulieren muß. Sondern Hegel meint mit seinem Satz vom Ende der Kunst das Ende der antiken Kunstreligion, die durch die christliche Religion und ihr entsprechende Weltbilder und Aussageformen abgelöst wird (Belege, s. S. 85, Anm. 72).

78 Hegel, Vorlesungen über Ästhetik I, a. a. O. S. 23 f.

79 Die Geburt der Tragödie, § 5; KSA 1, S. 43.

80 Hegel, Vorlesungen über die Ästhetik I, a. a. O. S. 63.

81 Vgl. dazu Volker Gerhardt, Von der ästhetischen Metaphysik zur Physiologie der Kunst, in: Nietzsche-Studien 13 (1984) S. 375 f.

82 Die Geburt der Tragödie, § 14; KSA 1, S. 96.

https://doi.org/10.5771/9783495996720 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

am Ende zur „Erlösung" führt,[83] hinter sich gelassen zu haben und keineswegs etwa hinter ihn zurückgefallen zu sein. Nietzsches Gewährsleute sind Kant, den Hegel bereits ‚aufgehoben' zu haben glaubte, und Schopenhauer.

Mochte Sokrates in Nietzsches Augen noch einem „Rausch des Logos"[84] huldigen, indem er vom ἐξετάζειν jemals abzulassen sich weigerte, obwohl er sich eingestand, nicht zu wissen, so sind wir Nietzsche zufolge doch spätestens seit Kant aus diesem Rausch unweigerlich erwacht. Seither ist zumindest für den jungen Nietzsche das Vertrauen in die Macht der Begriffe als Instrumente der Welterschließung und Handlungssteuerung obsolet. Kant – mitsamt seinem Erben Schopenhauer – sei „der schwerste Sieg gelungen, der Sieg über den im Wesen der Logik verborgen liegenden Optimismus".[85]

Worin besteht nun die große, einer „ungeheuren Tapferkeit und Weisheit"[86] entsprungene Tat Kants? Wie vollzog er die Überwindung des in der „Logik" – die Nietzsche hier als Inbegriff theoretischer Vernunft versteht – „verborgenen" Optimismus? „Wenn dieser (sc. Optimismus) an die Erkennbarkeit und Ergründlichkeit aller Welträthsel, gestützt auf die ihm unbe-

---

83 Vgl. oben, § 6.

84 So die schöne Formulierung von Helmut Meinhardt in seiner Einleitung zu dem von ihm übersetzten und kommentierten Spätdialog Platons *Der Sophist*, Stuttgart 1990, S. 4, die ich hier – seinen eigenen Intentionen zuwiderlaufend – zur Charakterisierung der Einschätzung des Sokrates durch Nietzsche sozusagen zweckentfremde. Denn für Meinhardt ist Sokrates gerade derjenige, der die „Selbstzügelung der Rationalität" zuerst vorantreibt.

85 Die Geburt der Tragödie, § 18; KSA 1, S. 118.

86 Ebd.

https://doi.org/10.5771/9783495996720 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

anschaulichen Material seinen adäquaten Ausdruck gefunden und in seiner Plastizität sich *gezeigt* habe. Die Welt in dieser Weise, die „dem Sinnlichen so verwandt und freundlich ist", auszulegen, aber ist Hegel zufolge dem modernen, nachantiken Menschen verwehrt.[78] Die in der *Geburt der Tragödie* proklamierte und am Vorbild der frühen Griechen orientierte „aesthetische Metaphysik"[79] Nietzsches nun stellt menschliche Wirklichkeits- und Selbstdeutung, wie gezeigt, genau in jenen Formen dar, die für Hegel längst durch den Begriff überwunden sind: in „adäquaten Beispielen", in „konkreten, nach Zeit und Ort bestimmten Bildern, wobei denn Namen und allerhand sonstige äußerliche Umstände nicht fehlen dürfen".[80]

Einleuchtend ist, daß eine auf die Mittel des Begriffs verzichtende „aesthetische Metaphysik", wie sie Nietzsche vorschwebt,[81] überhaupt keinen Bedarf mehr für den Anspruch auf Begründbarkeit menschlichen Tuns sieht. So muß Sokrates, der sich unablässig um sie bemüht, Nietzsche als „despotische(r) Logiker"[82] erscheinen, der sucht, wo es gar nichts zu finden geben kann. Der frühe Nietzsche würde deshalb für sich reklamieren, Hegel, für den die Erkenntnis

---

diagnostizieren, vor der die Kunst schließlich kapitulieren muß. Sondern Hegel meint mit seinem Satz vom Ende der Kunst das Ende der antiken Kunstreligion, die durch die christliche Religion und ihr entsprechende Weltbilder und Aussageformen abgelöst wird (Belege, s. S. 85, Anm. 72).

78 Hegel, Vorlesungen über Ästhetik I, a. a. O. S. 23 f.

79 Die Geburt der Tragödie, § 5; KSA 1, S. 43.

80 Hegel, Vorlesungen über die Ästhetik I, a. a. O. S. 63.

81 Vgl. dazu Volker Gerhardt, Von der ästhetischen Metaphysik zur Physiologie der Kunst, in: Nietzsche-Studien 13 (1984) S. 375 f.

82 Die Geburt der Tragödie, § 14; KSA 1, S. 96.

https://doi.org/10.5771/9783495996720 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

anschaulichen Material seinen adäquaten Ausdruck gefunden und in seiner Plastizität sich *gezeigt* habe. Die Welt in dieser Weise, die „dem Sinnlichen so verwandt und freundlich ist", auszulegen, aber ist Hegel zufolge dem modernen, nachantiken Menschen verwehrt.[78] Die in der *Geburt der Tragödie* proklamierte und am Vorbild der frühen Griechen orientierte „aesthetische Metaphysik"[79] Nietzsches nun stellt menschliche Wirklichkeits- und Selbstdeutung, wie gezeigt, genau in jenen Formen dar, die für Hegel längst durch den Begriff überwunden sind: in „adäquaten Beispielen", in „konkreten, nach Zeit und Ort bestimmten Bildern, wobei denn Namen und allerhand sonstige äußerliche Umstände nicht fehlen dürfen".[80]

Einleuchtend ist, daß eine auf die Mittel des Begriffs verzichtende „aesthetische Metaphysik", wie sie Nietzsche vorschwebt,[81] überhaupt keinen Bedarf mehr für den Anspruch auf Begründbarkeit menschlichen Tuns sieht. So muß Sokrates, der sich unablässig um sie bemüht, Nietzsche als „despotische(r) Logiker"[82] erscheinen, der sucht, wo es gar nichts zu finden geben kann. Der frühe Nietzsche würde deshalb für sich reklamieren, Hegel, für den die Erkenntnis

---

diagnostizieren, vor der die Kunst schließlich kapitulieren muß. Sondern Hegel meint mit seinem Satz vom Ende der Kunst das Ende der antiken Kunstreligion, die durch die christliche Religion und ihr entsprechende Weltbilder und Aussageformen abgelöst wird (Belege, s. S. 85, Anm. 72).

78 Hegel, Vorlesungen über Ästhetik I, a. a. O. S. 23 f.

79 Die Geburt der Tragödie, § 5; KSA 1, S. 43.

80 Hegel, Vorlesungen über die Ästhetik I, a. a. O. S. 63.

81 Vgl. dazu Volker Gerhardt, Von der ästhetischen Metaphysik zur Physiologie der Kunst, in: Nietzsche-Studien 13 (1984) S. 375 f.

82 Die Geburt der Tragödie, § 14; KSA 1, S. 96.

https://doi.org/10.5771/9783495996720 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

des Wahns. Sei zwar dem natürlichen Bewußtsein die mit den Sinnen wahrnehmbare Welt die Realität schlechthin, an die es als erkennendes rezeptiv herantrete, so hat Kant für Schopenhauer unbezweifelbar dargetan, daß diese Welt – im Gegenteil – nichts ist als ein (undurchschautes) Werk des Subjekts. Demgemäß spricht Schopenhauer von der „Phantasmagorie der objektiven Welt", deren Zustandekommen Kant durch Aufdeckung der „ganze(n) Maschinerie unseres Erkenntnisvermögens" bloßgelegt habe.[92] Und als „die Basis der ganzen Kantischen Philosophie", „ihre Seele und ihr allergrößtes Verdienst" wertet er die „deutliche Erkenntnis und ruhige, besonnene Darstellung dieser traumartigen Beschaffenheit der ganzen Welt".[93]

Schopenhauer unterstellt damit Kant die Preisgabe der insbesondere in der zweiten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft* von ihm jedoch verfochtenen Überzeugung von einer zwar nicht formaliter, wohl aber materialiter subjekt*unabhängigen* Existenz der Dinge außer uns.[94] Schopenhauer rückt somit Kant in eine Position, gegen die dieser in einem berühmten Zusatz zur zweiten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft*, der „Widerlegung des Idealismus", ausdrücklich argumentiert: in die des dogmatischen Idealisten

---

92 Kritik der Kantischen Philosophie; Sämtliche Werke, Bd. I, S. 567.

93 Ebd.

94 Vgl. Kant, Kritik der reinen Vernunft, B XXXIX (Anm.), B 274–279 (= Widerlegung des Idealismus); vgl. auch die derselben Thematik gewidmeten späten nachgelassenen Reflexionen, in: Akademie-Ausgabe, Bd. XVIII, S. 610 ff. (Nr. 6311 ff.) sowie den in der zweiten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft* getilgten Vierten Paralogismus (A 366–380).

https://doi.org/10.5771/9783495996720 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

nach der Art Berkeleys, der „die Dinge im Raum für bloße Einbildungen erklärt".[95] Im Blick auf sein Kantverständnis folgerichtig, zieht Schopenhauer die erste, „idealistische" Auflage der *Kritik der reinen Vernunft* der zweiten deutlich vor: dort habe Kant „mit eben der Entschiedenheit wie *Berkeley* und ich die in Raum und Zeit vorliegende Außenwelt für bloße Vorstellung des sie erkennenden Subjekts erklärt".[96]

Im Anschluß an Schopenhauers Überlegungen ist dann für Nietzsche klar: Träumende sind wir in unserer Beziehung zur Welt, nicht Wahrheiten Entschlüsselnde, als die wir uns gleichwohl wähnen. So verkennen wir nicht nur die Welt, sondern auch uns selbst. Die Konstitution des Menschen entspricht nach Nietzsche ganz und gar nicht jener „unerhörte(n) Hochschätzung des Wissens und der Einsicht",[97] für die Sokrates steht. Damit aber entfällt von Nietzsches Voraussetzungen her bereits das Fundament, auf dem Sokrates eine verläßliche, weil vernünftig zu rechtfertigende Philosophie des richtigen Lebens bauen zu können glaubte. Die im Erkenntnisoptimismus liegende Illusion – und deshalb ist Sokrates für ihn keineswegs ein bloß historisches Problem – sieht Nietzsche in der Tragödienschrift noch immer lebendig, noch als „Untergrund" gegenwärtiger Kultur wirksam.[98]

Um zu begreifen, was gemeint ist, braucht man nur daran zu denken, daß im Jahr der Fertigstellung der *Geburt der Tragödie*, 1871, ein philosophisches Werk

---

[95] Kant, Kritik der reinen Vernunft, B 274.

[96] Schopenhauer, Kritik der Kantischen Philosophie; Sämtliche Werke, Bd. I, S. 586.

[97] Die Geburt der Tragödie, § 13; KSA 1, S. 89.

[98] Ebd. § 18, S. 118.

https://doi.org/10.5771/9783495996720 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

erschien, das von der Bewunderung anscheinend unbeschränkt erfolgreicher Erkenntnis, wie sie insbesondere den Naturwissenschaften gelinge, seinen Ausgang nimmt: Hermann Cohens Buch *Kants Theorie der Erfahrung*. Den „Geltungswert" des faktisch in seinem Glanz vor Augen Liegenden nun auch philosophisch zu sichern, darin besteht Cohens Anliegen.[99] Dabei beruft er sich – zu Unrecht – auf Kants *Kritik der reinen Vernunft*. Bezeichnend ist, daß die Problematik des Dings an sich selbst, die für Kants frühe Leser ebenso zentral gewesen war wie noch für Schopenhauer und Nietzsche, Cohen überhaupt nicht mehr als Problematik gilt: sie ist für ihn ein bloßes „Gerücht", dem er als kritischer Philosoph sein Ohr geliehen habe, um ihre kolossale Überbewertung durch die bisherige Kantinterpretation festzustellen.[100] Vom konsequenten Idealisten, als der Kant von Schopenhauer und in seiner Nachfolge Nietzsche gezeichnet wird, ist nicht mehr die Rede.

Nietzsche aber sieht in Kant den Kritiker jenes „im Wesen der Logik[101] verborgen liegenden Optimismus",[102] als dessen Stammvater ihm Sokrates gilt. Sokrates sei „der Erste" gewesen, welcher „der Wissenschaft nicht nur leben, sondern – was bei weitem mehr ist – auch sterben konnte". Nietzsche fährt fort: „Und deshalb ist das Bild des *sterbenden Sokrates* als des durch Wissen und Gründe der Todesfurcht enthobenen Menschen das Wappenschild, das über dem Ein-

99 Vgl. Hermann Cohen, Kants Theorie der Erfahrung, Berlin 1871.
100 Vgl. ebd. S. 502 f.
101 Zum Verständnis von „Logik" an dieser Stelle vgl. oben, S. 88.
102 Die Geburt der Tragödie, § 18; KSA 1, S. 118.

https://doi.org/10.5771/9783495996720 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

gangsthor der Wissenschaft einen Jeden an deren Bestimmung erinnert, nämlich das Dasein als begreiflich und damit als gerechtfertigt erscheinen zu machen".[103] Jedoch wenn Wissenschaft dies gar nicht leisten kann – weil sie die ‚nackte', und das heißt für Nietzsche subjektunabhängige Wahrheit niemals zu fassen bekommt –, muß gerade dem modernen, aufgeklärten Bewußtsein der ästhetisch formulierte Mythos als Bezugsrahmen einer Kultur wieder interessant werden. Kants kopernikanische Wende,[104] der Aufweis, daß die Erkenntnis der Welt durch und durch von aprioriischen Leistungen menschlicher Subjektivität geprägt ist, so daß einer perspektivisch ungebrochenen, nackten Wahrheit ‚an sich' nachzujagen, einem Phantom nachzujagen hieße – diese kopernikanische Wende führt Nietzsche zu folgender Überlegung: Ist der Mensch zur strengen Objektivität, zur Sachlichkeit gar nicht fähig, weil er sich bei allem, was er tut, stets in seine eigenen Bezugssysteme einspinnt, und ist somit „die ganze Welt als geknüpft an den Menschen, als den unendlich gebrochenen Wiederklang eines Urklanges, des Menschen"[105] zu begreifen, so erscheint der Mythos plötzlich als keineswegs defizientes, durch den Logos überwundenes Medium der Welt- und Selbstinterpretation.

Zumal wenn in den Blick tritt, was wir Nietzsche zufolge gegen ihn eintauschten. „Man stelle" neben einen auf „mythische(m) Fundament" sicher stehen-

---

103 Ebd. § 15, S. 99.

104 Vgl. Kant, Kritik der reinen Vernunft, Vorrede zur zweiten Auflage, B VII ff.

105 Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne, § 1; KSA 1, S. 883.

https://doi.org/10.5771/9783495996720 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

anschaulichen Material seinen adäquaten Ausdruck gefunden und in seiner Plastizität sich *gezeigt* habe. Die Welt in dieser Weise, die „dem Sinnlichen so verwandt und freundlich ist", auszulegen, aber ist Hegel zufolge dem modernen, nachantiken Menschen verwehrt.[78] Die in der *Geburt der Tragödie* proklamierte und am Vorbild der frühen Griechen orientierte „aesthetische Metaphysik"[79] Nietzsches nun stellt menschliche Wirklichkeits- und Selbstdeutung, wie gezeigt, genau in jenen Formen dar, die für Hegel längst durch den Begriff überwunden sind: in „adäquaten Beispielen", in „konkreten, nach Zeit und Ort bestimmten Bildern, wobei denn Namen und allerhand sonstige äußerliche Umstände nicht fehlen dürfen".[80]

Einleuchtend ist, daß eine auf die Mittel des Begriffs verzichtende „aesthetische Metaphysik", wie sie Nietzsche vorschwebt,[81] überhaupt keinen Bedarf mehr für den Anspruch auf Begründbarkeit menschlichen Tuns sieht. So muß Sokrates, der sich unablässig um sie bemüht, Nietzsche als „despotische(r) Logiker"[82] erscheinen, der sucht, wo es gar nichts zu finden geben kann. Der frühe Nietzsche würde deshalb für sich reklamieren, Hegel, für den die Erkenntnis

---

diagnostizieren, vor der die Kunst schließlich kapitulieren muß. Sondern Hegel meint mit seinem Satz vom Ende der Kunst das Ende der antiken Kunstreligion, die durch die christliche Religion und ihr entsprechende Weltbilder und Aussageformen abgelöst wird (Belege, s. S. 85, Anm. 72).

78 Hegel, Vorlesungen über Ästhetik I, a. a. O. S. 23 f.

79 Die Geburt der Tragödie, § 5; KSA 1, S. 43.

80 Hegel, Vorlesungen über die Ästhetik I, a. a. O. S. 63.

81 Vgl. dazu Volker Gerhardt, Von der ästhetischen Metaphysik zur Physiologie der Kunst, in: Nietzsche-Studien 13 (1984) S. 375 f.

82 Die Geburt der Tragödie, § 14; KSA 1, S. 96.

https://doi.org/10.5771/9783495996720 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Auflösung ist für Nietzsche das Ergebnis jenes durch Sokrates initiierten Versuchs, das Leben des Menschen unter Verzicht auf ästhetisch-mythische Elemente und Traditionen auf den Logos zu gründen.

https://doi.org/10.5771/9783495996720 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Zwischenbetrachtung: Nietzsches Wende

Spätestens mit Veröffentlichung des ersten Bandes seines Aphorismenbuchs *Menschliches, Allzumenschliches* im Jahr 1878 wurde allen, die an Nietzsche Anteil nahmen, deutlich, daß sein Denken sich nicht mehr in den Bahnen der frühen Konzeptionen, insbesondere den in der Tragödienschrift formulierten, bewegte. An den eigenen Positionen, mit denen er begonnen und sich einem Publikum bekannt gemacht hatte, übte er nun Kritik.

In diametraler Entgegensetzung zu den Einsichten der *Geburt der Tragödie* argumentiert er jetzt für die These: „Der wissenschaftliche Mensch ist die Weiterentwickelung des künstlerischen."[1] Gegenwärtig zu „Anschauungen solcher Zeiten" zurückkehren zu wollen, „wo die Kunst am kräftigsten blühte", und als Folge die Wissenschaft zu hassen, an Götter und Dämonen dagegen fast wieder zu glauben, erscheint ihm nun nicht mehr vorwärtsweisend, sondern „zurückbildend":[2] „Denn die alte Cultur hat ihre Grösse und Güte hinter sich und die historische Bildung zwingt Einen, zuzugestehen, dass sie nie wieder frisch werden kann; es ist ein unausstehlicher Stumpfsinn oder ebenso unleidliche Schwärmerei nöthig, um diess zu leugnen. Aber die Menschen können mit *Bewusstsein*

[1] Menschliches, Allzumenschliches I, § 222; KSA 2, S. 186.
[2] Ebd. § 159; KSA 2, S. 149.

https://doi.org/10.5771/9783495996720 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

anschaulichen Material seinen adäquaten Ausdruck gefunden und in seiner Plastizität sich *gezeigt* habe. Die Welt in dieser Weise, die „dem Sinnlichen so verwandt und freundlich ist", auszulegen, aber ist Hegel zufolge dem modernen, nachantiken Menschen verwehrt.[78] Die in der *Geburt der Tragödie* proklamierte und am Vorbild der frühen Griechen orientierte „aesthetische Metaphysik"[79] Nietzsches nun stellt menschliche Wirklichkeits- und Selbstdeutung, wie gezeigt, genau in jenen Formen dar, die für Hegel längst durch den Begriff überwunden sind: in „adäquaten Beispielen", in „konkreten, nach Zeit und Ort bestimmten Bildern, wobei denn Namen und allerhand sonstige äußerliche Umstände nicht fehlen dürfen".[80]

Einleuchtend ist, daß eine auf die Mittel des Begriffs verzichtende „aesthetische Metaphysik", wie sie Nietzsche vorschwebt,[81] überhaupt keinen Bedarf mehr für den Anspruch auf Begründbarkeit menschlichen Tuns sieht. So muß Sokrates, der sich unablässig um sie bemüht, Nietzsche als „despotische(r) Logiker"[82] erscheinen, der sucht, wo es gar nichts zu finden geben kann. Der frühe Nietzsche würde deshalb für sich reklamieren, Hegel, für den die Erkenntnis

---

diagnostizieren, vor der die Kunst schließlich kapitulieren muß. Sondern Hegel meint mit seinem Satz vom Ende der Kunst das Ende der antiken Kunstreligion, die durch die christliche Religion und ihr entsprechende Weltbilder und Aussageformen abgelöst wird (Belege, s. S. 85, Anm. 72).

78 Hegel, Vorlesungen über Ästhetik I, a. a. O. S. 23 f.

79 Die Geburt der Tragödie, § 5; KSA 1, S. 43.

80 Hegel, Vorlesungen über die Ästhetik I, a. a. O. S. 63.

81 Vgl. dazu Volker Gerhardt, Von der ästhetischen Metaphysik zur Physiologie der Kunst, in: Nietzsche-Studien 13 (1984) S. 375 f.

82 Die Geburt der Tragödie, § 14; KSA 1, S. 96.

https://doi.org/10.5771/9783495996720 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Es wäre sicher verfehlt, den Grund für Nietzsches Preisgabe des – vor allem über die Philosophie Schopenhauers hergestellten – Bündnisses mit Wagner im bloß Biographischen zu suchen: der wachsenden Entfremdung zwischen Nietzsche und Wagner seit dessen Übersiedlung von Tribschen nach Bayreuth; der Enttäuschung Nietzsches über den Verlauf der ersten Bayreuther Festspiele. So hat Mazzino Montinari ohne Zweifel recht, wenn er in seinem Essay *Nietzsche und Wagner vor hundert Jahren* feststellt: „Nietzsches Bruch mit Wagner war eine geistige, eine philosophische Tat, an der jeder biographische Fund vorbei erläutert, und seien auch die zutage geförderten Einzelheiten *edita, inedita* oder gar *inaudita*."[8]
Worin aber besteht jene „geistige", jene „philosophische Tat" Nietzsches, durch die er den Boden der Gemeinsamkeit mit Wagner, als dessen Propagandist er nicht wenigen galt,[9] verließ? Sie besteht in der Aufgabe des Konzepts einer „Metaphysik der Kunst",

---

vgl. Ders., Friedrich Nietzsche. Eine Einführung, Berlin/New York 1991, S. 60 ff. Vgl. Volker Gerhardt, Friedrich Nietzsche, München 1992, S. 42–46. Vgl. auch Gianni Vattimos differenzierte Darstellung des Nietzscheschen Neubeginns, in: Gianni Vattimo, Friedrich Nietzsche, Stuttgart 1992, S. 29 ff.

[8] Mazzino Montinari, Nietzsche und Wagner vor hundert Jahren, in: Ders., Nietzsche lesen, a. a. O. S. 45.

[9] Paradigmatisch ist, was Gottfried Keller beim Erscheinen der ersten der *Unzeitgemässen Betrachtungen* schrieb: „Nietzsche soll ein junger Professor von kaum 26 Jahren sein, Schüler von Ritschl in Leipzig und Philologe, den aber eine gewisse Großmannssucht treibt, auf anderem Gebiete Aufsehen zu erregen. Sonst nicht unbegabt, sei er durch Wagner-Schopenhauerei verrannt und treibe in Basel mit ein paar Gleichverrannten einen Kultus." (An Emil Kuh, 18. November 1873, in: Gottfried Keller, Gesammelte Briefe, ed. Carl Helbling, Bern 1952, Bd. 3, S. 171)

https://doi.org/10.5771/9783495996720 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

und diese Selbstkritik geht einher mit einer Absage an bisher leitend gewesene philosophische Positionen Schopenhauers.

Zwar war schon der Nietzsche der Tragödienschrift Schopenhauer keineswegs in allen Punkten gefolgt. Anders als für Schopenhauer steht für Nietzsche – trotz der grundsätzlich pessimistischen Haltung dem Leben gegenüber – die Kunst in der *Geburt der Tragödie* gerade nicht im Dienst von Daseinsverneinung und Weltverzicht,[10] sondern im Gegenteil von positiver Daseinsbewältigung. Doch wie Schopenhauer gilt auch Nietzsche die Kunst dort unangefochten als die „Blüte des Lebens",[11] als einzig adäquates Medium seiner Deutung und Gestaltung. Erkenntnis demgegenüber, zumal in methodisch kontrollierter Form als Wissenschaft, wird von beiden abgewertet.

Für Schopenhauer ist der Intellekt als Organ des Erkennens nur ein besonders raffiniertes, weil dem Bewußtsein zumeist verborgenes „Werkzeug" des Willens,[12] jenes dunklen und blinden Lebenstriebs, dem alles Seiende unterworfen ist. So ist auch die Wissenschaft als eine Form der Objektivation des Willens nach Schopenhauer in dessen unentwegte, ziel- und richtungslose Bewegung eingebunden, nicht aber die Kunst: „Während die Wissenschaft, dem rast- und be-

---

10 Vgl. Schopenhauer, Die Welt als Wille und Vorstellung I, § 48; Sämtliche Werke, a. a. O. Bd. I, S. 327 f.

11 Ebd. § 52; Sämtliche Werke, Bd. 1, S. 371.

12 Schopenhauer, Die Welt als Wille und Vorstellung II, Kap. 19: Vom Primat des Willens im Selbstbewußtsein; Sämtliche Werke, Bd. II, S. 291; vgl. auch ebd. S. 259–316. Vgl. zudem: Kap. 15: Unvollkommenheiten des Intellekts; ebd. bes. S. 179 f. und: Die Welt als Wille und Vorstellung I, § 55; Sämtliche Werke, Bd. I, S. 400–402.

https://doi.org/10.5771/9783495996720 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

standlosen Strom vierfach gestalteter Gründe und Folgen nachgehend, bei jedem erreichten Ziel immer wieder weitergewiesen wird und nie ein letztes Ziel noch völlige Befriedigung finden kann, so wenig als man durch Laufen den Punkt erreicht, wo die Wolken den Horizont berühren; so ist dagegen die Kunst überall am Ziel."[13] Dies gilt deshalb, weil es dem Menschen Schopenhauer zufolge in ästhetischer anders als in theoretischer Einstellung gelingt, das Objekt seiner Betrachtung ruhig vor sich hinzustellen, es dem „Strome des Weltlaufs" zu entreißen[14] und so dem tyrannischen Zwang des permanenten und durch keine Befriedigung je zu sättigenden Wollens wenigstens auf Augenblicke zu entkommen.

Für Nietzsche ist die Kunst – wie oben gezeigt – Theorie und Wissenschaft nicht deshalb überlegen, weil sie im Unterschied zu jenen lebensverneinend wirkt, sondern umgekehrt: weil sie ihm die bessere Strategie auf dem Weg zum Ziel des richtigen Lebens, der Lebensbewältigung und des Lebensgenusses, zu bieten scheint. In der Argumentation für eine Vorzugsstellung der Kunst sind der junge Nietzsche und Schopenhauer vereint, aber die Motive, die beide dabei leiten, trennen sie von Anfang an.

Ungefähr ab 1874 jedoch beginnt Nietzsche, die exponierte Stellung, die er der Kunst im Gefüge der „aesthetischen Metaphysik" der frühen Schriften zugewiesen hatte, in Frage zu stellen. Er tut dies in – zunächst geheimer – Auseinandersetzung mit Richard Wagner

---

[13] Ebd. § 36, S. 265.

[14] Ebd.

https://doi.org/10.5771/9783495996720 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

und als offene Kritik an Schopenhauer, die er in Briefen an die Freunde formuliert.

Zu Beginn des Jahres 1874 trägt Nietzsche in eines der von ihm ständig geführten Notizhefte Überlegungen zu Wagner und dessen Kunstverständnis ein,[15] von denen er einige, zumindest an der Oberfläche unverfängliche, später in die als Huldigungsschrift konzipierte vierte der *Unzeitgemässen Betrachtungen* über *Richard Wagner in Bayreuth* (1876) einarbeitet. Neben decouvrierenden Skizzen zu Person und Charakter Wagners, die nicht wenige Argumente der späten Streitschriften *Der Fall Wagner* und *Nietzsche contra Wagner* bereits vorwegnehmen, enthalten Nietzsches Aufzeichnungen skeptische Reflexionen über das Programm einer mythisch-ästhetisch begründeten Kultur, das er selbst eine Zeit lang verfochten hatte. War es in der Antike realisierbar, so scheint es ihm für die Gegenwart undurchführbar und der Anspruch, den Wagner mit seinen Musikdramen verbindet, lächerlich: „Es liegt etwas Komisches darin: Wagner kann die Deutschen nicht überreden, das Theater ernst zu nehmen. Sie bleiben kalt und gemüthlich – er ereifert sich, als ob das Heil der Deutschen davon abhienge. Jetzt zumal glauben die Deutschen ernsthafter beschäftigt zu sein und es kommt ihnen wie eine lustige Schwärmerei vor, dass Jemand der Kunst so feierlich sich zuwendet."[16] Nietzsche beschließt das Fragment mit der Quintessenz: „Hauptsache: die Bedeutung

[15] Vgl. Nachlaß 32 [8]-[61], Anfang 1874 – Frühjahr 1874; KSA 7, S. 756–775.

[16] Nachlaß 32 [28], Anfang 1874 – Frühjahr 1874; ebd. S. 763.

https://doi.org/10.5771/9783495996720 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

der Kunst, wie sie Wagner hat, passt nicht in unsre gesellschaftlichen und arbeitenden Verhältnisse."[17]
Damit ist angedeutet, worauf Nietzsches Kritik an Wagners Ästhetik, die mindestens zu gleichen Teilen auch Selbstkritik ist, wesentlich zielt: Kunst im Verständnis Wagners bedeute „Flucht" aus der modernen Welt, nicht ihre Rettung. Sie negiere dieselbe und wirke „indirekt quietistisch". Diese Tendenz erklärt für Nietzsche auch „das Bündniss Wagner's und Schopenhauer's". Allein „um seiner Kunst eine Stätte in dieser Welt zu bereiten", sähen wir Wagner tätig, aber, so Nietzsche: „was geht uns ein Tannhäuser Lohengrin Tristan Siegfried an!"[18]
Auch die von Wagner mit Begeisterung aufgenommene,[19] gleichwohl mit hintergründiger – von ihm aber nicht bemerkter – Kritik durchsetzte Huldigung *Richard Wagner in Bayreuth* artikuliert an einigen Stellen Nietzsches Rücknahme eines ästhetischen Absolutismus. So schreibt er dort: „Die Kunst ist freilich keine Lehrerin und Erzieherin für das unmittelbare Handeln; der Künstler ist nie in diesem Verstande ein Erzieher und Rathgeber; die Objecte, welche die tragischen Helden erstreben, sind nicht ohne Weiteres die

---

17 Ebd.

18 Nachlaß 32 [44], Anfang 1874 – Frühjahr 1874; ebd. S. 767.

19 Nietzsche, der die Schrift aufgrund der latenten Zweifel an Wagner und dessen Unternehmen im Juli 1776, kurz vor Beginn der ersten Bayreuther Festspiele, mit gemischten Gefühlen an ihn gesandt hatte, erhielt postwendend ein Telegramm Wagners mit folgendem Wortlaut: „Freund! Ihr Buch ist ungeheuer! – Wo haben Sie nur die Erfahrung von mir her? – Kommen Sie nun bald und gewöhnen Sie sich durch die Proben an die Eindrücke!" (In: Friedrich Nietzsche, Briefwechsel. Kritische Gesamtausgabe, edd. G. Colli und M. Montinari, Berlin 1975 ff. [künftig zitiert als: KGB], Bd. II 6, S. 362.)

https://doi.org/10.5771/9783495996720 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

erstrebenswerthen Dinge an sich. Wie im Traume ist die Schätzung der Dinge, so lange wir uns im Banne der Kunst festgehalten fühlen, verändert: was wir währenddem für so erstrebenswerth halten, dass wir dem tragischen Helden beistimmen, wenn er lieber den Tod erwählt, als dass er darauf verzichtete – das ist für das wirkliche Leben selten von gleichem Werthe und gleicher Thatkraft würdig: dafür ist eben die Kunst die Thätigkeit des Ausruhenden. Die Kämpfe, welche sie zeigt, sind Vereinfachungen der wirklichen Kämpfe des Lebens; ihre Probleme sind Abkürzungen der unendlich verwickelten Rechnung des menschlichen Handelns und Wollens."[20] Zwar betont Nietzsche anschließend die „Grösse und Unentbehrlichkeit der Kunst", die darin liege, daß sie „den *Schein* einer einfacheren Welt, einer kürzeren Lösung der Lebens-Räthsel" errege, den man sowenig entbehren könne wie den Schlaf.[21] Doch als Alternative zur Rationalität in der Tradition des Sokrates, zum Anspruch auf vernunftgeleitete Selbstbestimmung wie noch in der *Geburt der Tragödie,* kommt die Kunst für Nietzsche ernsthaft nicht mehr in Frage. Ein Indiz dafür ist nicht zuletzt, daß er sie mit der „Thätigkeit des Ausruhenden" in Verbindung bringt – eine Assoziation, die er zur Zeit der Abfassung der Tragödienschrift von sich gewiesen hätte.

Seine Freunde überrascht Nietzsche unterdessen, gut ein Jahr vor Erscheinen von *Menschliches, Allzumenschliches,* mit Absagen an die Philosophie Schopenhauers, die er selbst ihnen dereinst nahegebracht

---

20 Richard Wagner in Bayreuth, § 4; KSA 1, S. 452.
21 Ebd.

https://doi.org/10.5771/9783495996720 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

hatte. Paul Deussen, wie Nietzsche Absolvent von Schulpforta, Philosophiehistoriker und Indologe, erhält in Erwiderung auf die Zusendung seines Schopenhauer verpflichteten Buchs *Die Elemente der Metaphysik* folgende Zeilen Nietzsches: „Ich, ganz persönlich, beklage *eins* sehr: dass ich nicht eine Reihe Jahre *früher* ein solches Buch, wie das Deine, empfangen habe! Um wie viel *dankbarer* wäre ich Dir da gewesen! So aber, wie nun die menschlichen Gedanken ihren Lauf gehen, dient mir seltsamerweise Dein Buch als eine glückliche *Ansammlung alles dessen, was ich nicht mehr für wahr* halte. [...] Schon als ich meine kleine Schrift über Schopenhauer schrieb, hielt ich von allen dogmatischen Puncten fast nichts mehr fest; glaube aber jetzt noch wie damals, dass es einstweilen höchst wesentlich ist, durch Schopenhauer hindurch zu gehen und ihn als Erzieher zu benutzen. Nur glaube ich *nicht mehr,* dass er *zur* Schopenhauerschen Philosophie *erziehen soll.*“[22] Wie sehr Nietzsche als unbedingter Anhänger Schopenhauers galt und wie kraß der noch nicht publik gewordene philosophische Neubeginn Nietzsches wirken würde, zeigt die entsetzte Antwort Deussens: „Aber was ist das? – Du hältst nicht mehr zu Schopenhauer [...] das ist nicht begreiflich, nicht möglich. – Hier sage ich: Nietzsche muß umkehren!“[23]

Auch der erstaunten Cosima Wagner[24] gesteht Nietzsche Ende 1876 in einem bedeutenden Brief, den Mon-

---

[22] An Paul Deussen, Anfang August 1877; in: Friedrich Nietzsche, Sämtliche Briefe, Kritische Studienausgabe (künftig zitiert als: KSB), Bd. 5, S. 264 f.

[23] Deussen an Nietzsche, 14. Oktober 1877; KGB II 6, S. 729.

[24] Vgl. KGB II 6, S. 472.

https://doi.org/10.5771/9783495996720 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

tinari in seinem Aufsatz über *Nietzsche und Wagner vor hundert Jahren* ausführlich behandelt,[25] eine „fast plötzlich in's Bewußtsein getretene Differenz mit Schopenhauer's Lehre": „Ich stehe fast in allen allgemeinen Sätzen nicht auf seiner Seite; schon als ich über Schopenhauer schrieb, merkte ich, daß ich über alles Dogmatische daran hinweg sei; mir lag alles am *Menschen*. In der Zwischenzeit ist meine ‚Vernunft' sehr thätig gewesen – damit ist denn das Leben wieder um einen Grad schwieriger, die Last größer geworden!"[26]

In welchen Punkten aber, in denen er zuvor mit ihm übereinstimmte, widerspricht Nietzsche Schopenhauer nun, derweil seine „Vernunft" ihn in neue Bahnen gelenkt hatte? Es sind dies meines Erachtens vor allem drei Punkte:

Nicht mehr ist die Kunst für Nietzsche uneingeschränkt die „Blüte des Lebens"[27] – eine Bewertung, die Nietzsche mit Schopenhauer geteilt hatte, wenngleich die Kunst bei Nietzsche nie im Blick auf eine Lebensverneinung ihren Rang erhalten hatte und bei Schopenhauer selbst durch die Religion in Gestalt der Büßer und Heiligen noch überboten wurde.[28] Gegen Schopenhauer gerichtet, der die Kunst als beglückenden „Trost"[29] in der schlechtesten aller Welten[30] be-

---

25 Vgl. Mazzino Montinari, Nietzsche lesen, a. a. O. S. 38–43.

26 An Cosima Wagner in Bayreuth, 19. Dezember 1876; KSB 5, S. 210.

27 Vgl. Schopenhauer, Die Welt als Wille und Vorstellung I, § 52; Sämtliche Werke, Bd. I, S. 371.

28 Vgl. ebd. § 52, S. 372 und § 68, S. 530–532.

29 Vgl. ebd. § 52, § 71, S. 372, 558 et passim.

30 Vgl. Die Welt als Wille und Vorstellung II, Kap. 46: Von der Nichtigkeit und dem Leiden; Sämtliche Werke, Bd. II, S. 747.

https://doi.org/10.5771/9783495996720 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

greift, und auch gegen die eigene frühe Philosophie schreibt Nietzsche 1877 in einem nachgelassenen Fragment: „Auch Wein, auch Kunst (Feste) gehört zu diesen Tröstungen. Weg! Verein gegen geistige Getränke sehr zu Diensten der Freigeister."[31] Die „Freigeister" bedürfen keines Palliativs, als welches Nietzsche die Kunst nun erscheint, sondern sie setzen ihr Leben auf die vorurteilslose, keinem Herkommen verbundene „Wahrheitsforschung":[32] ja die je eigene Existenz gerät ihnen zum Experiment im Dienste der Erkenntnis.[33] Damit aber bietet Nietzsche gegen den frühen Versuch der „aesthetischen Metapysik" ein im Grunde durch und durch *sokratisches* Programm auf. Wie wir sehen werden, beschäftigt ihn dabei insbesondere die auf vernünftiger Selbstbestimmung beruhende Selbstgesetzgebung des „freien Geistes", die Autonomie des Subjekts.

Deshalb wird ein Zweites an Schopenhauers Lehre Nietzsche im Zuge des Entwurfs einer neuen philosophischen Position problematisch. Schopenhauers Philosophie ist in ihrem Kern Willensmetaphysik: er erhebt den Anspruch, die Welt in allen ihren Repräsentationen auf einen sie substantiell bestimmenden Grund reduzieren zu können, den er Wille, oder genauer: Wille zum Leben nennt.[34] Wenn alles ein- und derselbe Wille ist, obzwar manifestiert in voneinander verschiedenen Einzelerscheinungen, alles dasselbe sinnlose,

---

31 Nachlaß 22[13], Frühling-Sommer 1877; KSA 8, S. 381.

32 Menschliches, Allzumenschliches I, § 225; KSA 2, S. 190.

33 Vgl. ebd. § 292; KSA 2, S. 235 f.

34 Vgl. z. B. Die Welt als Wille und Vorstellung I, § 21; Sämtliche Werke, Bd. I, S. 169 f. Zu Schopenhauers Identifizierung von Wille und „Wille zum Leben" vgl. ebd. § 54, S. 380.

https://doi.org/10.5771/9783495996720 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

auf kein letztes Ziel gerichtete,[35] sich ewig perpetuierende, weil nie erfüllte Streben ist, so hat in diesem Denken weder der Gedanke der Individualität noch die Vorstellung der Geschichte Platz. Denn hat der Mensch auch allem Nichtmenschlichen die Besonderheit voraus, daß er mit Vernunft begabt und deshalb in ihm allein der Wille sich selbst durchsichtig ist, so ist er Schopenhauer zufolge dennoch in dessen ebenso unersättliches wie monotones und ungerichtetes Treiben unlösbar eingebunden: „jedesmal, daß ein Mensch gezeugt und geboren worden, ist die Uhr des Menschenlebens aufs neue aufgezogen, um jetzt ihr schon zahllose Male abgespieltes Leierstück abermals zu wiederholen, Satz vor Satz und Takt vor Takt, mit unbedeutenden Variationen."[36]

Während für Schopenhauer ein Individuum – also dasjenige, das nicht auf ein Allgemeines reduzierbar ist, sondern Eigenschaften hat, die es mit keinem anderen teilt – strenggenommen nicht existiert, obgleich er diesen Begriff oft im Munde führt, avanciert für Nietzsche menschliche Subjektivität als Individualität zum ausgezeichneten Thema der Philosophie. „Ich glaube", schreibt er in *Menschliches, Allzumenschliches*,[37] „dass Jeder über jedes Ding, über welches Meinungen möglich sind, eine eigene Meinung haben muss, weil er selber ein eigenes, nur einmaliges Ding ist, das zu allen anderen Dingen eine neue, nie dagewesene Stellung einnimmt."

Schopenhauers Philosophie des Willens ist mit Nietz-

---

[35] Vgl. ebd. § 29, S. 238–241.

[36] Ebd. § 58, S. 441.

[37] Menschliches Allzumenschliches I, § 286; KSA 2, S. 233.

https://doi.org/10.5771/9783495996720 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

sches Entwurf einer Theorie des selbstbestimmten Individuums nicht vereinbar: „Ist der Freigeist auf der Höhe angelangt", so Nietzsche 1876 in einem nachgelassenen Fragment, „so sind alle Motive des Willens an ihm nicht mehr wirksam, selbst wenn sein Wille noch anbeissen möchte: er kann es nicht mehr, denn er hat alle Zähne verloren."[38] In einem ebenfalls aus dem Nachlaß veröffentlichten Textstück aus demselben Zeitraum findet sich Nietzsches Forderung nach „*Herstellung* des *Individuums,* um dann wirklich zu wissen, was es verlangt!"[39]

Der dritte wichtige Punkt, in dem Nietzsche sich von Schopenhauer lossagt, besteht in der Absage an die Metaphysik,[40] als die Schopenhauer selbst seine Philosophie versteht.[41]

Was Metaphysik eigentlich ist, darüber existiert, obgleich viele sich im – modischen – Bekenntnis ihrer Ablehnung einig sind, bis heute keine verbindliche Definition. Ludger Oeing-Hanhoff leitet den Artikel „Metaphysik" des *Historischen Wörterbuchs der Philosophie* mit einem Zitat ein, das dem gleichnamigen Artikel der *Encyclopaedia of Philosophy* entnommen ist: „Fast alles in Sachen Metaphysik ist" – so erkläre W. H. Walsh, sein Verfasser – „kontrovers, und es ist daher nicht überraschend, daß es unter denen, die sich selbst Metaphysiker nennen, wenig Übereinstim-

---

38 Nachlaß 18[8], September 1876; KSA 8, S. 316.

39 Nachlaß 17 [27], Sommer 1876; ebd. S. 301.

40 Vgl. hierzu: Volker Gerhardt, Von der ästhetischen Metaphysik zur Physiologie der Kunst, in: Nietzsche-Studien, Bd. 13 (1984) S. 374–393, bes. 379–381.

41 Vgl. Die Welt als Wille und Vorstellung II, Kap. 23, Kap. 47; Sämtliche Werke, Bd. II, S. 378, 770.

https://doi.org/10.5771/9783495996720 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

mung darüber gibt, was genau es ist, worum es ihnen geht."[42]

In seiner Preisschrift von 1791 bestimmt Kant Metaphysik vom Wortsinn ausgehend wie folgt: „Der alte Name dieser Wissenschaft μετὰ τὰ φυσικά giebt schon eine Anzeige auf die Gattung von Erkenntniß, worauf die Absicht mit derselben gerichtet war. Man will vermittelst ihrer über alle Gegenstände möglicher Erfahrung (*trans physicam*) hinausgehen, um, wo möglich, das zu erkennen, was schlechterdings kein Gegenstand derselben seyn kann, und die Definition der Metaphysik, nach der Absicht, die den Grund der Bewerbung um eine dergleichen Wissenschaft enthält, würde also seyn: Sie ist eine Wissenschaft, vom Erkenntnisse des Sinnlichen zu dem des Übersinnlichen fortzuschreiten [...]. Weil dieses nun nicht durch empirische Erkenntnißgründe geschehen kann, so wird die Metaphysik Prinzipien a priori enthalten und, obgleich die Mathematik deren auch hat, gleichwohl aber immer nur solche, welche auf Gegenstände möglicher *sinnlichen* Anschauung gehen, mit der man aber zum Übersinnlichen nicht hinaus kommen kann, so wird die Metaphysik doch von ihr dadurch unterschieden, daß sie als eine philosophische Wissenschaft, die ein Inbegriff der Vernunfterkenntniß *aus Begriffen* a priori ist (ohne die Construktion derselben), ausgezeichnet wird."[43] Für Kant ist Metaphysik allein als kritische, als Transzendentalphilosophie

---

[42] Art. „Metaphysik", Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 5, edd. Joachim Ritter und Karlfried Gründer, Darmstadt 1980, Sp. 1186.

[43] Preisschrift über die Fortschritte der Metaphysik, Akademie-Ausgabe, Bd. XX, S. 316 f.

https://doi.org/10.5771/9783495996720 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

möglich. Das heißt: Zwar ist das Ziel auch der kritischen Metaphysik Erkenntnis von Nichtempirischem *aus Begriffen a priori*. Doch gerade nicht um bloße Begriffsdichtung ist es ihr zu tun: um die Verknüpfung von Sätzen zu Gedankengebäuden, die – obgleich in sich widerspruchsfrei konstruiert – durch Erfahrung prinzipiell weder zu beweisen noch zu widerlegen sind. Dagegen sagt Kant: „Mein Platz ist das fruchtbare *Bathos* der Erfahrung",[44] und er meint damit die Tiefe nichtempirischer Subjektivität, die allem Empirischen, als das menschliches Leben in seiner Welt einzig sich *zeigt*, je zugrunde liegt.

Immer zielt Metaphysik auf das Ganze von Selbst und Welt. Denn sie unternimmt es, von bestimmten Prinzipien her – Gott, Sein, transzendentale Subjektivität – die Welt und den Menschen in ihrem grundsätzlichen und noch diesseits aller Empirie zu verortenden Zusammenhang zu erschließen. Nietzsches Kritik an der Metaphysik Schopenhauers richtet sich vornehmlich gegen diesen Ausgriff aufs Ganze, der auch sie trägt: gegen die Forderung, Metaphysik habe die „richtige Erklärung der Erfahrung im *ganzen*",[45] die „Entzifferung" jener „Geheimschrift", der „das *Ganze* der Erfahrung" gleiche, zu leisten,[46] und ebenso gegen den

---

[44] Kant, Prolegomena, Anhang: Probe eines Urtheils über die Kritik, das vor der Untersuchung vorhergeht, Akademie-Ausgabe, Bd. IV, S. 373 (Anm.).

[45] Schopenhauer, Die Welt als Wille und Vorstellung II, Kap. 17: Über das metaphysische Bedürfnis; Sämtliche Werke, Bd. II, S. 234 (Hervorhebung von mir).

[46] Ebd. S. 236; Hervorhebung von mir. Vgl. auch ebd. S. 238–240. Vgl. zusätzlich Schopenhauer, Preisschrift über die Grundlage der Moral, § 1; Sämtliche Werke, Bd. III, S. 634 f.; Paralipomena, § 21; Sämtliche Werke, Bd. V, S. 27 f.

https://doi.org/10.5771/9783495996720 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Anspruch Schopenhauers, genau dieser Aufgabe mit seinem Gedanken eines Weltwillens nachgekommen zu sein. In Anspielung auf das in der Tat problematische Verfahren, mit dem Schopenhauer diesen Weltwillen nachgewiesen zu haben glaubt – „als Gefühl" besäßen wir die Erkenntnis, daß das Wesen der Vorstellung, die wir je selbst sind, inwendig Wille ist,[47] und alles andere unserer selbst begriffen wir dann in Analogie zu unserem Selbstverständnis[48] – schreibt Nietzsche: „Schopenhauer hat leider in dem Begriff „intuitive Erkenntniss" die schlimmste Mystik eingeschmuggelt, als ob man vermöge derselben einen unmittelbaren Blick auf das Wesen der Welt, gleichsam durch ein Loch im Mantel der Erscheinung hätte und als ob es bevorzugte Menschen gäbe, welche, ohne die Mühsal und Strenge der Wissenschaft, vermöge eines wunderbaren Seherauges etwas Endgültiges und Entscheidendes über die Welt mitzutheilen vermöchten."[49]

Die Welt läßt sich nach Nietzsche nicht so ohne weiteres auf den *einen* Begriff bringen, es gibt sie nur als im Subjekt perspektivisch gebrochene, als individuelle. Die Idee der Metaphysik als Theorie vom Ganzen wird fragwürdig. Schopenhauer, so muß es Nietzsche deshalb erscheinen, „concipirt die Welt als einen ungeheuren Menschen".[50] Metaphysiker wie Schopen-

---

[47] Vgl. Die Welt als Wille und Vorstellung I, § 21; Sämtliche Werke, Bd. I, S. 169; vgl. auch Die Welt als Wille und Vorstellung II, Kap. 18; Sämtliche Werke, Bd. II, S. 253.

[48] Vgl. Die Welt als Wille und Vorstellung I, § 19, § 21; Sämtliche Werke, Bd. I, S. 164, 169 f.

[49] Nachlaß 23[173], Ende 1876 – Sommer 1877; KSA 8, S. 467.

[50] Nachlaß 23[27], Ende 1876 – Sommer 1877; ebd., S. 413.

https://doi.org/10.5771/9783495996720 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

hauer versuchten ein „Weltbild" zu zeichnen: „nur ist Schade, daß es die Welt in einen Menschen verwandelt: man möchte sagen, die Welt ist Schopenhauer im Großen." Das eben sei nicht wahr.[51]

Nietzsche zielt mit seinem durch *Menschliches, Allzumenschliches* markierten Neubeginn, den er auch ausdrücklich als einen solchen deklariert,[52] auf eine Theorie des „freien Geistes": des Subjekts und seiner Selbstgesetzgebung, seiner Autonomie. In den frühen Schriften hatte er, wie gezeigt, gegen das Konzept vernünftiger Selbstbestimmung des einzelnen als Fundament des gelungenen Lebens argumentiert und gegen Sokrates als dessen Verfechter. Stattdessen hatte er, insbesondere in der *Geburt der Tragödie*, auf den geschlossenen Raum einer exklusiv ästhetisch begründeten Kultur, die ein „mit Mythen umstellter Horizont" zur Einheit abschließe,[53] gesetzt.

Spannend ist, daß die früh verworfene Position Nietzsche gleichsam ein zweites Mal herausfordert: freilich den veränderten theoretischen Voraussetzungen entsprechend in positiver und konstruktiver Weise. Die Auseinandersetzung, in die er mit seinem neuen Versuch eintritt, ist nicht eine wieder aufgenommene mit Sokrates, wenngleich Nietzsches Selbstkritik sich auch in einem nunmehr wohlwollenden, von unverkennbarer Sympathie getragenen So-

---

51 Ebd.

52 „Lesern meiner früheren Schriften will ich ausdrücklich erklären, daß ich die metaphysisch-künstlerischen Ansichten, welche jene im Wesentlichen beherrschen, aufgegeben habe: sie sind angenehm, aber unhaltbar." (Nachlaß 23[159], Ende 1876 – Sommer 1877; KSA 8, S. 463)

53 Die Geburt der Tragödie, § 23; KSA 1, S. 145.

https://doi.org/10.5771/9783495996720 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

kratesbild spiegelt.[54] Es ist vielmehr Kant, von dem Hegel sagt, daß er zum Standpunkt des Sokrates zurückkehre,[55] und seine Philosophie der Autonomie des Subjekts, an die Nietzsche von der Sache her anknüpft. Trotz der zum Teil polemischen Attacken gegen Kant,[56] die jedem Leser Nietzsches in Erinnerung sein werden, gibt es doch eine Fülle von Texten, die Nietzsche im produktiven Gespräch mit Kant zeigen: sei es, daß dieser explizit als Angesprochener präsent ist, sei es, daß er implizit und quasi im Hintergrund gegenwärtig ist.

Nietzsche radikalisiert die Position Kants, insofern ihm die von Kant hergestellte Verknüpfung von Autonomie und Moralität nicht mehr selbstverständlich ist. Er fragt, wohin der Mensch in seinem Anspruch auf Selbstbestimmung, die ihm von niemandem und nichts abzunehmen ist, unterwegs ist und wie weit sie ihn trägt. Daß Nietzsche Subjektivität in ihren äußersten Möglichkeiten denkt, ist nicht zuletzt die Überzeugung Heideggers.[57] Ihn freilich bestärken Nietzsches Überlegungen, das Vertrauen auf das Subjekt und seine Fähigkeit, mit sich selbst auf gebührende Weise umzugehen, preis- und aufzugeben zugunsten seiner Überantwortung an ein Außersubjektives, Nichtverfügbares, Göttliches: an das „Sein". Sehen

---

[54] Vgl. Menschliches, Allzumenschliches I, § 361, 437; ebd. II.2, Der Wanderer und sein Schatten, § 6, 72, 86; KSA 2, S. 255, 284, 543, 584 f., 591 f.

[55] Hegel, Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III, Theorie-Werkausgabe, Bd. 20, S. 329.

[56] Vgl. nur Der Antichrist, § 11; KSA 6, S. 177 f.

[57] Vgl. Martin Heidegger, Nietzsche, Pfullingen 1961, Bd. 2, S. 26 ff., 103 ff., 382, 387, 393, 395.

https://doi.org/10.5771/9783495996720 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

wir im folgenden, ob der von Heidegger postulierte „Schritt zurück" in einen „anderen Anfang"[58] tatsächlich unausweichlich ist.

[58] Vgl. ebd. S. 23, 29.

https://doi.org/10.5771/9783495996720 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

https://doi.org/10.5771/9783495996720 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Zweiter Teil
Nietzsche und Kant über Autonomie

https://doi.org/10.5771/9783495996720 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

https://doi.org/10.5771/9783495996720 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Vor allem zwei Autoren prägen Nietzsches Kantverständnis: Arthur Schopenhauer, der die eigene Philosophie ausdrücklich als Fortführung und Vollendung derjenigen Kants versteht,[1] und Friedrich Albert Lange, dessen 1866 erstmals erschienene Schrift *Geschichte des Materialismus* zur meistgelesenen des Neukantianismus avancieren sollte.[2] Enthusiastisch schreibt Nietzsche im November 1866 als Leipziger Student an den Freund Hermann Mushacke: „Kant, Schopenhauer und dies Buch von Lange – mehr brauche ich nicht."[3]

1867 und 1868 setzt Nietzsche die Beschäftigung mit Kant fort; er liest Kants *Kritik der Urteilskraft* sowie die von Kuno Fischer im Rahmen seiner *Geschichte der neuern Philosophie* vorgelegte Kantdarstellung.[4] Im Frühjahr 1868 plant er eine Dissertation zum The-

---

[1] Vgl. z. B. Die Welt als Wille und Vorstellung I, Vorrede zur ersten Auflage; Sämtliche Werke, Bd. I, S. 11.

[2] Vgl. Klaus Christian Köhnke, Entstehung und Aufstieg des Neukantianismus. Die deutsche Universitätsphilosophie zwischen Idealismus und Positivismus, Frankfurt a. M. 1986, S. 233.

[3] Nietzsche an Hermann Mushacke (Leipzig im November 1866); KSB 2, S. 184.

[4] Vgl. Karl Schlechta, Nietzsche-Chronik. Daten zu Leben und Werk, München 1984, S. 27 und 29. Vgl. auch Curt Paul Janz, Friedrich Nietzsche, Bd. 1, a. a. O. S. 199.

https://doi.org/10.5771/9783495996720 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ma *Der Begriff des Organischen bei Kant*.[5] Anfang 1871, fast zwei Jahre nach Antritt der Professur für klassische Philologie in Basel, bewirbt sich Nietzsche in einem Schreiben an den Basler Ratsherrn Wilhelm Vischer-Bilfinger um die nach Ausscheiden Gustav Teichmüllers freiwerdende philosophische Professur: „Von neueren Philosophen", so heißt es darin, „habe ich mit besonderer Vorliebe Kant und Schopenhauer studiert."[6]

Nietzsches Kantkenntnis aber ist zu nicht geringen Teilen eine vermittelte, denn ein gründliches Eigenstudium insbesondere der für unsere Fragestellung wichtigen praktischen Philosophie Kants ist erst für das Jahr 1887 anzunehmen.[7] Dennoch ist nicht zu übersehen, daß Nietzsche scharfsichtige Analysen zu Kant gelingen und daß er seinerseits auf Positionen zusteuert, die ohne weiteres als kantische anzusprechen sind.[8] Der Eindruck, daß Kant für Nietzsches Philosophieren einige Bedeutung besitzt, veranlaßt Curt Paul

---

[5] Nietzsche an Paul Deussen, Ende April/Anfang Mai 1868; KSB 2, S. 269.

[6] KSB 3, S. 177.

[7] Im Mai und Juni 1887 vertiefte Nietzsche sich in der Bibliothek von Chur in Kants *Kritik der praktischen Vernunft*, die *Religionsschrift* sowie die *Kritik der Urteilskraft* und in den *Streit der Fakultäten* (gl. KSA 14, S. 739). Einen Niederschlag fand die Lektüre in ausführlichen Exzerpten und Kommentaren (vgl. Nachlaß 7[4], Ende 1886 – Frühjahr 1887; KSA 12, S. 264 ff.).

[8] In der gegenwärtigen Nietzscheforschung ist es vor allem Volker Gerhardt, der die bisweilen erstaunliche sachliche Nähe Nietzsches zum Denken Kants überzeugend herausarbeitet. Vgl. z. B. Die Moral des Immoralismus. Nietzsches Beitrag zu einer Grundlegung der Ethik, in: Krisis der Metaphysik, Wolfgang Müller-Lauter zum 65. Geburtstag, edd. G. Abel und J. Salaquarda, Berlin/New York 1989, S. 417–447.

https://doi.org/10.5771/9783495996720 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Janz in seiner großen Nietzschebiographie immerhin zu folgender Einschätzung: „Die Auseinandersetzung mit Kant ist auffallend häufig. Es gilt in der Nietzscheforschung als ausgemacht, daß Nietzsche Kant nie im Original gelesen habe – außer der ‚Kritik der Urteilskraft'. Er kannte ihn aus der Interpretation durch Kuno Fischer, dazu trat die starke Kantbezogenheit Schopenhauers und die philosophiegeschichtliche Sicht Friedrich Albert Langes, der Kant zum Drehpunkt nimmt und sein Werk einteilt: I. Buch ‚bis auf Kant' und II. Buch ‚seit Kant'. Der Dialog mit Kant ist aber so stark, so ins Detail greifend, daß wohl die vorsichtigere Formulierung sich empfiehlt: eine direkte Kantlektüre ließ sich bis jetzt nicht nachweisen, ist aber nicht auszuschließen."[9]

Wie gesagt, ist eine unmittelbare Berührung Nietzsches mit den Texten Kants – die dritte Kritik ausgenommen – erst spät, nämlich für das Jahr 1887, belegbar. Allerdings durchziehen sämtliche seiner Schriften, veröffentlichte und unveröffentlichte, Kant-Zitate;[10] zu berücksichtigen ist, daß die zentralen Gedanken Kants ihm mit Sicherheit durch Schopenhauer geläufig waren, mit dessen Werk Nietzsche umfassend vertraut war und der immer wieder längere Passagen aus Kants Texten wörtlich anführt. Daß Nietzsche Kant keineswegs sklavisch durch die Brille Schopenhauers sieht, beweist zur Genüge seine an Schopen-

---

9 Curt Paul Janz, Friedrich Nietzsche, a. a. O. Bd. 1, S. 504.

10 Besonders intensiv beschäftigte ihn „der große Chinese von Königsberg" (Jenseits von Gut und Böse, § 210; KSA 5, S. 144) offensichtlich Mitte 1884 bis Mitte 1885, wie dem Nachlaß zu entnehmen ist; vgl. z. B. Nachlaß 26[375, 412, 461], 34[37, 70, 71, 79, 82, 116, 185], 38[7]; KSA 11, S. 249 ff.

https://doi.org/10.5771/9783495996720 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

hauer geübte Kritik. Sie führt ihn nicht selten sogar zu Kantischen Thesen zurück, die Schopenhauer verworfen hatte. Ein signifikantes Beispiel ist Nietzsches mit Kant geteilte skeptische Haltung gegenüber dem Mitleid als grundlegender Triebfeder moralischen Verhaltens.[11] Dennoch ist Nietzsche von Schopenhauers Kantbild natürlich nicht unbeeindruckt: vor allem dessen Vorwurf, Kants Ethik sei trotz gegenteiliger Beteuerungen letztlich theologisch fundiert, macht sich Nietzsche zu eigen.[12] Erstaunlich jedoch ist, daß – wie wir sehen werden – Nietzsche im Gegensatz zu Schopenhauer Kants Gedanken der Selbstgesetzgebung, d. h. der Autonomie, ernst nimmt, indem er ihn auf seine Weise ebenfalls theoretisch zur Geltung zu bringen sucht.

Es ist also hauptsächlich Schopenhauers Kant, der auf Nietzsche wirkte. Gegenüber der trocken paraphrasierenden Darstellung Kuno Fischers,[13] die keine erkennbaren Spuren bei Nietzsche hinterlassen hat, zeichnet sich Schopenhauer jedenfalls durch ein ungleich stärkeres Problembewußtsein und einen entsprechend souveränen Zugriff aus. Während Kant

---

11 Vgl. Kant, Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen, Akademie-Ausgabe, Bd. II, S. 215 f.; Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, Akademie-Ausgabe, Bd. VI, S. 30 f. Vgl. Schopenhauer, Preisschrift über die Grundlage der Moral, § 19; Sämtliche Werke, Bd. III, S. 764–786. Vgl. Nietzsche, Morgenröthe, § 132–139; KSA 3, S. 123–131; Zur Genealogie der Moral, Vorrede, § 5; KSA 5, S. 251 f.

12 Vgl. z. B. Der Antichrist, § 10; KSA 6, S. 176 f.

13 Vgl. Kuno Fischer, Immanuel Kant. Entwicklungsgeschichte und System der kritischen Philosophie, Bd. 2: Das Lehrgebäude der kritischen Philosophie. Das System der reinen Vernunft (= Geschichte der neuern Philosophie, Bd. 4), Mannheim 1860, S. 81 ff.

https://doi.org/10.5771/9783495996720 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

praktische Philosophie „in der That auf einen mißlichen Standpunkt gestellt" sieht, der „fest" sein solle, „unerachtet er weder im Himmel noch auf der Erde an etwas gehängt oder woran gestützt" werde,[14] unternimmt es Fischer, die von Kant selbst mit vorsichtiger Akkuratesse behandelten Probleme praktischer Philosophie mit leichter Hand zu erklären und als bare Selbstverständlichkeiten auszugeben.

Friedrich Albert Lange präsentiert einen kritischen, am englischen Empirismus geschulten Kant, der sowohl den Materialismus als auch den Skeptizismus als berechtigte Vorstufen der eigenen Philosophie anerkenne.[15] Lange sieht „die ganze Bedeutung der großen Reform, welche Kant angebahnt hat, in seiner Kritik der *theoretischen* Vernunft". Die praktische Philosophie gilt ihm als „der wandelbare und vergängliche Teil der Kantischen Philosophie".[16] Demgemäß behandelt er sie in seinem Werk nur am Rande, und dies macht ihn im Zusammenhang der uns interessierenden Thematik zu einer Figur, die zu vernachlässigen ist. Seine rudimentäre Interpretation der praktischen Philosophie Kants, die er in der *Geschichte des Materialismus* anbietet,[17] läuft – auf der Grundlage einer wenig erklärenden Zweiweltentheorie – im wesentlichen darauf hinaus, die praktische im Gegensatz zur theoretischen Philosophie in die Sphäre der Dinge an sich,

---

[14] Vgl. Kant, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Akademie-Ausgabe, Bd. IV, S. 425.

[15] Vgl. Friedrich Albert Lange, Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart, ed. Alfred Schmidt, Bd. 2, Frankfurt a. M. 1974, S. 460.

[16] Ebd. S. 454.

[17] Vgl. ebd. S. 505 ff.

https://doi.org/10.5771/9783495996720 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

und das heißt für Lange: der Dichtung, des Ideals zu verweisen. Kant wird zum schlichten „Lehrer im Ideal".[18]

Allein Schopenhauer also wird im folgenden, vor allem mit seinen beiden Preisschriften: der gekrönten und der nicht gekrönten, als Quelle der Anregung für Nietzsche zu berücksichtigen sein. Dabei wird sich, wie bereits angedeutet, herausstellen, daß Nietzsche anders als Schopenhauer an Kants Überlegungen zu Selbstbestimmung als Selbstgesetzgebung, also zur Freiheit des Menschen, von der Sache her anschließt. Nicht um Konturierung des Nietzscheschen Kantbilds wird es uns gehen, sondern um Auslotung der von Nietzsche in Radikalisierung der Ansätze Kants formulierten Theorie menschlicher Subjektivität. Diese kennenzulernen wird nicht nur interessant sein im Hinblick auf die Vereinnahmung Nietzsches durch die – subjektverdrossene – Postmoderne, sondern gleichermaßen notwendig als Voraussetzung und Boden für die vom späten Nietzsche proklamierte Umwertung aller Werte, die uns im letzten Teil vorliegender Untersuchung beschäftigen wird.

[18] Ebd. S. 510.

https://doi.org/10.5771/9783495996720 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

1. Autonomie bei Kant im Spannungsfeld zwischen Sittlichkeit und Glückseligkeit

§ 10. Wozu haben wir Vernunft?

Beide, Nietzsche wie Kant, verbindet das zentrale Interesse für ein Problem, das – altmodisch – als das der Bestimmung des Menschen zu formulieren ist. Die Frage „Was ist der Mensch?" ist für Kant bekanntlich diejenige, auf die alle übrigen der Philosophie aufgegebenen sich zuletzt beziehen.[1] Und Nietzsche spricht vom Philosophen in der für ihn einzig legitimen Verkörperung des „freien Geistes" als „Abenteurer und Weltumsegler jener inneren Welt, die ‚Mensch' heisst".[2]

Doch beide trennen grundsätzliche Voreinstellungen: Während Kant menschliches Dasein trotz aller Betonung von Freiheit als dessen konstitutives Moment in ein wohlgeordnetes Ganzes eingefügt sieht, das er in seiner *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* „Plan" und „Endabsicht" der Natur nennt,[3] ist ein solcher Rahmen für Nietzsche längst zerbrochen. Deshalb denkt er Freiheit radikaler, als dies Kant, den sie in ihrer „Gesetzlosigkeit"

---

[1] Vgl. Kant, Logik, Akademie-Ausgabe, Bd. IX, S. 25.

[2] Menschliches, Allzumenschliches I, Vorrede, § 7; KSA 2, S. 21.

[3] Kant, Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht, Akademie-Ausgabe, Bd. VIII, S. 29. Vgl. auch ebd., S. 30.

https://doi.org/10.5771/9783495996720 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

auch schreckte,[4] von seinen Voraussetzungen her möglich war: „Freigeisterei" bedeutet für Nietzsche „die Kraft, sich neue und eigene Augen zu schaffen und immer wieder neue und noch eigenere: sodass es für den Menschen allein unter allen Thieren keine ewigen Horizonte und Perspectiven giebt".[5] Für Kant hingegen ist der Mensch mitsamt seinem Anspruch auf Autonomie dennoch eingebunden in den Gesamtzusammenhang der „Schöpfung", in das von einem höchsten Wesen, nämlich Gott, inspirierte Weltgeschehen. So formuliert er schon früh in den nachgelassenen *Bemerkungen zu den Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen*: „Die größeste Angelegenheit des Menschen ist zu wissen wie er seine Stelle in der Schöpfung gehörig erfülle und recht verstehe was man seyn muß um ein Mensch zu seyn."[6]

Von dieser Leitvorstellung her, daß des Menschen Sein und Schicksal eingebettet sei in ein im letzten vernunftdurchwaltetes Ganzes, das er „Schöpfung" oder auch „die Natur" nennt, argumentiert Kant in der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten,* wo er versucht, das Eigentliche und Wesentliche menschlicher Existenz freizulegen. Es im Verlangen nach und in der Möglichkeit des Erlangens von Glückseligkeit zu verorten, diesen naheliegenden und auch von der Tradition verfochtenen[7] Gedanken, weist Kant zurück.

---

[4] Kritik der reinen Vernunft A 447/B 475. Vgl. auch Naturrecht Feyerabend, Akademie-Ausgabe Bd. XXVII 2.2, S. 1320.

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

[6] Akademie-Ausgabe, Bd. XX, S. 41.

[7] Vgl. z. B. Christian Wolff, dessen System Kant als Studenten vorgetragen worden war: Philosophia practica universalis, Bd. I, Leipzig 1738, § 314 f.

https://doi.org/10.5771/9783495996720 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Wäre Glück und Wohlergehen des Menschen „der eigentliche Zweck der Natur, so hätte sie ihre Veranstaltung dazu sehr schlecht getroffen, sich die Vernunft des Geschöpfs zur Ausrichtung dieser Absicht zu ersehen. Denn alle Handlungen, die es in dieser Absicht auszuüben hat, und die ganze Regel seines Verhaltens würden ihm weit genauer durch Instinct vorgezeichnet und jener Zweck weit sicherer dadurch haben erhalten werden können, als es jemals durch Vernunft geschehen kann".[8]

Dies gilt deshalb, weil menschliche Vernunft nach Kant prinzipiell nicht „tauglich"[9] ist, uns zum Glück zu führen. Wir sind nämlich endliche Wesen, aber ausgestattet mit unendlich vielen Bedürfnissen, Neigungen und Wünschen. Allein deren qualitativ und quantitativ vollständige Erfüllung jedoch könnte – Kant zufolge – rechtens Glückseligkeit genannt werden im Sinne eines Maximums an Wohlbefinden.[10] Wie aber soll Vernunft angesichts der skizzierten Konstellation einen *bestimmten* Begriff der Glückseligkeit ausbilden, der zur Leitung unseres Tuns „tauglich" wäre? Was auch immer an Lebenszielen – individuell – gesetzt wird, ihre Verfolgung bedeutet stets die Aufgabe anderer, vielleicht nicht minder anziehender und verlockender Bestrebungen, die mit jenen nicht kompatibel sind. So hält Kant es für unmöglich, daß ein *endliches* Wesen wie der Mensch, sollte er auch als das „einsehendste" und zugleich „allervermögendste" gel-

---

[8] Kant, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Akademie-Ausgabe, Bd. IV, S. 395.
[9] Ebd. S. 396.
[10] Vgl. ebd. S. 418.

https://doi.org/10.5771/9783495996720 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ten können, „sich einen bestimmten Begriff von dem mache, was er hier eigentlich wolle".[11]
Solch prinzipielle Unbestimmtheit, die mit dem Sein des Menschen ursprünglich verbunden ist – Nietzsche spricht hundert Jahre später von ihm als dem *„nicht festgestellten Thier"*[12] – steht Kant klar vor Augen. Die Einsicht aber in diese Struktur menschlichen Daseins tritt unweigerlich in eine Spannung zur skizzierten Idee Kants von einer in sich zweckgerichteten Schöpfung, in die menschliche Existenz sinnvoll eingepaßt ist. Denn unter dieser Voraussetzung muß es mit dem Menschen eine – wie auch immer zu definierende – festumrissene Bewandtnis haben. Ist Vernunft als Steuerungsorgan des Menschen, das den Instinkt der Tiere ersetzt, offensichtlich nicht oder nur ungenügend geeignet, sein Glück zu verbürgen, so kann ihre eigentliche Bestimmung Kant zufolge auch nicht darin liegen, den Menschen zur Glückseligkeit zu führen. Denn: „In den Naturanlagen eines organisirten, d. i. zweckmäßig zum Leben eingerichteten, Wesens nehmen wir es als Grundsatz an, daß kein Werkzeug zu irgend einem Zwecke in demselben angetroffen werde, als was auch zu demselben das schicklichste und ihm am meisten angemessen ist."[13]
Die mit der Gabe der Vernunft offenbar einhergehende ursprüngliche Unabhängigkeit von aller vorgegebenen Regelhaftigkeit – sie macht das Leben des *bloß*

---

[11] Ebd.
[12] Jenseits von Gut und Böse § 62; KSA 5, S. 81. Vgl. Zur Genealogie der Moral III, § 13; ebd. S. 367.
[13] Kant, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Akademie-Ausgabe, Bd. IV, S. 395.

https://doi.org/10.5771/9783495996720 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Natürlichen vergleichsweise unproblematisch und berechenbar – erweist sich für Kant als entscheidendes Problem. Freiheit von den Gesetzen der Natur, schreibt er in der *Kritik der reinen Vernunft,* bedeute zwar eine „*Befreiung* vom *Zwange,* aber auch vom *Leitfaden* aller Regeln".[14] Und schon in den *Bemerkungen zu den Beobachtungen* heißt es, fast heraklitisch: „Alles geht in einem Flusse vor uns vorbey u[nd] der Wandelbare Geschmak u[nd] die verschiedenen Gestalten des Menschen machen das gantze Spiel ungewis und trüglich. Wo finde ich feste Punkte der Natur die der Mensch niemals verrüken kann und ihm die Merkzeichen geben können an welches Ufer er sich zu halten hat".[15] Nicht die Natur, so ist Kant später überzeugt, versorgt uns mit dergleichen festen Punkten, sondern diese haben wir uns selbst zu setzen: Selbstgesetzgebung oder Autonomie ist dem Menschen als Vernunftwesen aufgegeben.

Vernunft als Fähigkeit zur Eigengesetzgebung, zur Selbstlenkung aber versagt, wie oben gezeigt, Kant zufolge genau dort, wo sie dem Streben des Menschen nach Glückseligkeit verläßliche Leitung sein soll. Es ist ihr unmöglich, den Riß zwischen der Endlichkeit menschlicher Existenz und der unendlichen Vielfalt und Disparität menschlichen Begehrens zu schließen. Im Plan der Schöpfung ist das Glück des Menschen offenbar nicht vorgesehen. Deshalb, so argumentiert Kant, muß die Vernunft als „Werkzeug" dem Menschen zu einem ganz anderen Zweck gegeben sein als

---

[14] A 447/B 475.

[15] Akademie-Ausgabe, Bd. XX, S. 46.

https://doi.org/10.5771/9783495996720 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

zu dem des Glücklichseins.[16] Dabei kann es sich dann unter Voraussetzung einer teleologisch inspirierten Ansicht des Weltganzen nur um einen solchen Zweck handeln, den der Mensch zumindest prinzipiell auch zu erreichen fähig ist.

Weil dem Menschen keine Regel seines Tuns zwingend vorgeschrieben ist, weil er einem Naturinstinkt nicht unterworfen ist, muß er nach Kant als frei betrachtet werden; allerdings frei in dem zunächst rein negativen Sinn des Mangels an Orientierung und Anhalt, frei im Sinne der „Gesetzlosigkeit". Alles Tun des Menschen aber geht darauf aus, etwas, das noch nicht ist, zu bewirken. Keine Wirkung jedoch ist denkbar, die ohne Ursache, ohne Grund einträte.[17] Deshalb muß, so argumentiert Kant, wenn er als freies Wesen soll gelten können, dem Menschen eine Kausalität „aus Freiheit"[18] zuzusprechen sein. Jede Art von wirkender Ursache aber, also auch eine Kausalität „aus Freiheit", hat Kant zufolge einen „*Charakter*", „d. i. ein Gesetz ihrer Kausalität, ohne welches sie gar nicht Ursache sein würde".[19]

Was das mit dem Menschsein elementar verbundene Glücksstreben angeht, so wurde bereits deutlich, daß es uns – wie Kant meint – nicht einmal gelingt, einen konsistenten *Begriff* vom Glück zu bilden. Das menschliche „Begehrungsvermögen" aber, der Wille,

---

16 Vgl. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Akademie-Ausgabe, Bd. IV, S. 395 f.

17 Vgl. Kritik der reinen Vernunft, B 232 ff.

18 Vgl. Kritik der reinen Vernunft, A 532 f./B 560 f.; Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Akademie-Ausgabe, Bd. IV, S. 446 f.; Kritik der praktischen Vernunft, Akademie-Ausgabe, Bd. V, S. 67, 133.

19 Kritik der reinen Vernunft, A 539/B 567.

https://doi.org/10.5771/9783495996720 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ist eines, das „nach Begriffen wirkt".[20] Daraus ergibt sich, daß wir Glückseligkeit – obgleich unser Verlangen sich auf sie richtet – gar nicht intendieren können. Unter dieser Voraussetzung aber ist keine Gesetzlichkeit aus Freiheit denkbar, die unser Glücksbegehren zu steuern vermöchte. In diesem Sinn formuliert Kant in der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten,* daß unsere „Vernunft dazu nicht tauglich genug ist, um den Willen in Ansehung der Gegenstände desselben und der Befriedigung aller unserer Bedürfnisse (die sie zum Theil selbst vervielfältigt) sicher zu leiten, als zu welchem Zwecke ein Naturinstinct viel gewisser geführt haben würde".[21] Aus diesem Befund zieht er den Schluß: Da „gleichwohl aber uns Vernunft als praktisches Vermögen, d. i. als ein solches, das Einfluß auf den *Willen* haben soll, dennoch zugetheilt ist: so muß die wahre Bestimmung derselben sein, einen nicht etwa in anderer Absicht *als Mittel,* sondern *an sich selbst guten Willen* hervorzubringen, wozu schlechterdings Vernunft nöthig war, wo anders die Natur überall in Austheilung ihrer Anlagen zweckmäßig zu Werke gegangen ist".[22]

Gerade nicht durch das, „was er bewirkt oder ausrichtet, nicht durch seine Tauglichkeit zu Erreichung irgend eines vorgesetzten Zweckes"[23] aber soll ein an sich selbst guter Wille gut sein. Dies ist im Hinblick auf Moralität, deren Inbegriff ein solcher schlechthin guter Wille für Kant ist, durchaus plausibel: Denn es

---

[20] Kritik der Urteilskraft: Einleitung (2. Aufl.), Akademie-Ausgabe, Bd. V, S. 172. Vgl. auch Kritik der reinen Vernunft, A 547/B 575.
[21] Akademie-Ausgabe, Bd. IV, S. 396.
[22] Ebd.
[23] Ebd. S. 394.

https://doi.org/10.5771/9783495996720 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

wäre unverständlich, warum wir denjenigen moralisch verurteilen sollten, der unter Einsatz aller ihm zur Verfügung stehenden und geeignet scheinenden Mittel versucht, das zu bewirken, was moralisch geboten ist, und dabei scheitert. Weil Kant kein Vertreter eines absoluten Idealismus ist, stellt er in Rechnung, daß der Handelnde nicht allmächtig ist und daß immer unvorhergesehene oder unbeeinflußbare Umstände die Verwirklichung des Beabsichtigten verhindern können.

Der gegen Kants Ethik immer wieder erhobene Vorwurf, es handele sich bei ihr lediglich um eine „Gesinnungsethik", der an den Folgen einer Handlung nichts liege, wenn sie nur von guter „Gesinnung" getragen sei, ist ganz unberechtigt. Kant läßt keinen Zweifel daran, daß er sich unter einem moralisch guten Menschen, bei dem man also die Wirksamkeit eines „an sich selbst guten Willens" vermuten kann, niemanden vorstellt, der zwar die besten Absichten hegt, um die Folgen seines Handelns aber unbekümmert ist oder gar die Hände in den Schoß legt und gar nichts tut. Denn moralisch gut zu sein, bedeutet für Kant nicht, „ein(en) bloße(n) Wunsch" zu hegen, sondern unter „Aufbietung aller Mittel, so weit sie in unserer Gewalt sind", sich zu bemühen, das Gebotene auch Wirklichkeit werden zu lassen.[24] Allein kann die Erfolglosigkeit dieses Versuchs keinen Grund abgeben, jemanden moralisch zu verurteilen – dies ist übrigens eine Sichtweise, die Nietzsche teilt.[25]

---

[24] Ebd.

[25] Vgl. Menschliches, Allzumenschliches I, § 68; KSA 2, S. 80 f. Vgl. auch: Jenseits von Gut und Böse, § 32; KSA 5, S. 50 f.

https://doi.org/10.5771/9783495996720 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Das Bedürfnis nach Glück jedoch ist allein zu stillen, wenn dem „nach Begriffen wirkenden", d. h. nach Zweckvorstellungen entwerfenden menschlichen Begehren auch die Verwirklichung des Angestrebten gelingt und es in diesem Sinn erfolgreich ist: „*Glückseligkeit* ist der Zustand eines vernünftigen Wesens in der Welt, dem es im Ganzen seiner Existenz *alles nach Wunsch und Willen geht,* und beruht also auf der Übereinstimmung der Natur zu seinem ganzen Zwekke".[26] Weil wir es nicht in der Hand haben, daß die „Natur" mit unserem „ganzen Zwecke" übereinstimmt und uns die Wirklichkeit sozusagen entgegenkommt, indem sie das *ist,* was wir wollen, und dies erst recht nicht „im Ganzen" unserer Existenz, sind wir in den Augen Kants glücksunfähig. Dagegen hält er uns grundsätzlich für moralfähig: für Handlungen, die unter einem moralischen Anspruch stehen, kommt Erfolg, der sich als Wirklichkeit, als „Natur" manifestiert, als Kriterium ihres ‚Gelingens' nicht in Betracht – obwohl er beabsichtigt ist.

Worauf also zielt ein an sich guter Wille? Jedenfalls nicht auf die „Privatabsicht"[27] des Menschen, den jeweils individuellen Glücksentwurf, der unerachtet der diesbezüglich „schwachen Einsichten" der Vernunft[28] doch offensichtlich immer zu leisten ist.[29] Zu

---

[26] Kritik der praktischen Vernunft, Akademie-Ausgabe, Bd. V, S. 124.

[27] Ebd. S. 396.

[28] Ebd. S. 395.

[29] Kant handelt ja eigens von „*Rathschlägen* der Klugheit", die als hypothetische Imperative anzusehen sind und „Anrathungen" zu subjektiven Zwecksetzungen enthalten. Vgl. Grundlegung, Akademie-Ausgabe, Bd. IV, S. 416–418.

https://doi.org/10.5771/9783495996720 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

einer „viel würdigern Absicht“[30] ist uns nach Kant Vernunft gegeben: Sie versetze uns in die Lage, einen nicht individuellen, nicht auf die eigene Person bezogenen *allgemeinen* Standpunkt uns selbst und der Welt gegenüber einzunehmen, eben den moralischen. Die gesuchte Gesetzlichkeit aus Freiheit, die wir uns wegen des Ausfalls an naturgeleiteter Steuerung selbst aufzuerlegen haben, sieht Kant in dem uns grundsätzlich möglichen moralischen Verhalten wirksam.

Handeln wir moralisch, so haben wir Kant zufolge ein Allgemeines im Blick: ein für alle vernünftigen Wesen geltendes und sie verbindendes „allgemeines Gesetz“.[31] Wir erheben es zur Richtschnur unseres Tuns, und dies nach Kant auch dann, wenn wir es nicht befolgen.[32] In den beiden geläufigsten und wohl auch wirkungsmächtigsten der drei verschiedenen Fassungen, die Kant in der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* präsentiert, lautet es: „handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, daß sie ein allgemeines Gesetz werde“, und: „handle so, als ob die Maxime deiner Handlung durch deinen Willen zum *allgemeinen Naturgesetze* werden sollte“.[33]

Anhand verschiedener Handlungsbeispiele versucht Kant die Trefflichkeit des eruierten Sittengesetzes als Ausdruck nicht bloß negativ zu bestimmender, sondern positiv – nämlich als Kausalität besonderer Art – wirklicher und wirksamer Freiheit zu demonstrie-

---

30 Ebd. S. 396.

31 Vgl. ebd. S. 402 et passim.

32 Vgl. ebd. S. 454 f. Vgl. auch Kritik der praktischen Vernunft, Akademie-Ausgabe, Bd. V, S. 79 f.

33 Ebd. S. 421.

https://doi.org/10.5771/9783495996720 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ren.[34] Immer geht es um den Aufweis einer spezifischen Fähigkeit des Menschen: der, sich selbst aus dem „Gesichtspunkte" eines Allgemeinen[35] zu verstehen und zu beurteilen und schließlich sein Tun nach ihm auszurichten. Allein aufgrund dieser Anlage, so ist Kant überzeugt, kann es dem Menschen gelingen, aus eigener Kraft, aus Freiheit, den verlorenen Naturinstinkt, den er einst besessen haben mag,[36] zu ersetzen. Denn dadurch, daß er einen allgemeinen, und das heißt die jeweiligen Privatinteressen nivellierenden und von so etwas wie inkommensurabler Individualität gerade absehenden Standpunkt einnimmt, vermag er an die Stelle der Naturgesetzlichkeit eine im Prinzip nicht minder strenge und durchgängige Regelhaftigkeit zu setzen: die des Sittengesetzes. Und der Gedanke an die durchgängige Gesetzmäßigkeit der Natur – *natura non facit saltus* – steht Kant quasi als Muster der vom Menschen *aus Freiheit* hervorzubringenden Ordnung beständig vor Augen. Dies zeigt sich nicht zuletzt daran, daß er sie als Analogon der Moralgesetzlichkeit in Anspruch nimmt: nicht *als*, aber *wie* die Wirksamkeit eines allgemeinen Naturgesetzes sei diejenige des Sittengesetzes zu denken.[37] Damit erweist es sich in den Augen Kants als Prinzip – und zwar als selbstgegebenes –, das genau das leistet, was

---

[34] Vgl. ebd. S. 421–423.

[35] Vgl. ebd. S. 433.

[36] Vgl. Muthmaßlicher Anfang der Menschengeschichte, Akademie-Ausgabe, Bd. VIII, S. 111 f, 115–118.

[37] Vgl. die oben zitierte zweite Fassung des kategorischen Imperativs, in: Grundlegung, Akademie-Ausgabe, Bd. IV, S. 437. Vgl. auch ebd. S. 438 und: Kritik der praktischen Vernunft, Akademie-Ausgabe, Bd. V, S. 69 f.

https://doi.org/10.5771/9783495996720 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

verlangt ist: ein Prinzip nämlich, „wodurch die Vernunft der an sich gesetzlosen Freiheit Schranken setzt".[38]

§ 11. *Freiheit als conditio humana: Selbstgesetzgebung als Aufgabe*

In der kurz nach Abfassung der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* geschriebenen und 1786 veröffentlichten Abhandlung über den *Muthmaßlichen Anfang der Menschengeschichte* wird wie auch in der Naturrecht-Vorlesung vom Winter 1784[39] deutlicher als in den großen Schriften Kants, daß Freiheit für ihn keineswegs ein dem Menschen verliehenes hehres Vorrecht bedeutet, welches Anlaß zu Überlegenheitsgefühlen und Unabhängigkeitswahn böte,[40] sondern ein ihm aufgegebenes Problem. Und dieser Hintergrund ist wichtig für die Einschätzung und Bewertung der Stellung von Freiheit zum moralischen Anspruch einerseits und zum Verlangen nach Glück andererseits: jenen beiden für Kant wesentlichen Spezifika menschlicher Existenz, zwischen denen er eine unüberwindbare „natürliche Dialektik" konstatiert[41] und zudem eine tiefgreifende Disparität hinsichtlich unserer Fähigkeit, ihnen gerecht werden zu können. Erst in der Idee des uns in dieser Welt grundsätzlich versagten

---

38 Kritik der reinen Vernunft, A 569/B 597.

39 Kants Naturrecht gelesen im Winterhalben Jahre 1784 (Nachschrift: Feyerabend), Akademie-Ausgabe, Bd. XXVII 2.2, S. 1319 ff.

40 Diesen Zug an Kant übersieht Hermann Schmitz in seiner Studie, *Was wollte Kant?*, Bonn 1989 (vgl. bes. S. 363–369) völlig.

41 Vgl. Grundlegung, Akademie-Ausgabe, Bd. IV, S. 405.

https://doi.org/10.5771/9783495996720 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

höchsten Guts sieht er jene wie diese bekanntlich gelöst.[42]

Daß sich menschliches Leben vergleichsweise kompliziert gestaltet, liegt für Kant an dessen „Entlassung" aus „dem Mutterschooße der Natur".[43] Diese These führt er im *Muthmaßlichen Anfang der Menschengeschichte* mit deutlicher Anknüpfung an Rousseau aus.[44] Da die Mutmaßungen, die Kant in der genannten kleinen Schrift anstellt, in methodischer Hinsicht auch wieder als bloße „Luftreise" zu betrachten seien, schlägt er vor, die einzelnen Argumentationsschritte der Abhandlung als „Weg, den Philosophie nach Begriffen nimmt", mit dem Gang der Menschengeschichte zu vergleichen, den „die Blätter" einer „heiligen Urkunde" verzeichneten; gemeint sind die Anfangskapitel des ersten Buchs Mose.[45] Auf dieselben beziehen sich alle von Kant in Klammern eingefügten Verweise im Text des Aufsatzes.

Am Anfang ist der Mensch vorzustellen als Wesen, das wie alle Tiere vom Instinkt geleitet wird, der „*Stimme Gottes*":[46] „Dieser erlaubte ihm einige Dinge

---

[42] Vgl. Kritik der praktischen Vernunft, Akademie-Ausgabe, Bd. V, S. 110 ff.

[43] Muthmaßlicher Anfang der Menschengeschichte, Akademie-Ausgabe, Bd. VIII, S. 114.

[44] Er kommt an einer Stelle des *Muthmaßlichen Anfangs* (S. 116) ausdrücklich auf Rousseau zu sprechen; zur Sache vgl. den dort von Kant genannten *Discours sur l'Origine et les Fondements de l'Inégalité parmi les Hommes,* in: Jean-Jacques Rousseau, Schriften zur Kulturkritik, Französisch-Deutsch, eingel., übers. u. hrsg. von Kurt Weigand, Hamburg [4]1983, S. 62 ff., bes. S. 104 bzw. 105 ff.

[45] Muthmaßlicher Anfang, S. 109 f.

[46] Kant denkt das Phänomen des Instinkts so, wie die – theologisch geprägte – Tradition es nahelegt; vgl. oben, § 5.

https://doi.org/10.5771/9783495996720 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

zur Nahrung, andere verbot er ihm (III, 2. 3)."[47] Es ist Kant zufolge gar nicht nötig, besondere, geschärfte, dem zivilisierten Menschen verlorene Instinkte anzunehmen; wir brauchten nur an den Geruchssinn zu denken, so wie er uns an uns selbst bekannt sei, und dessen Verbindung mit dem Geschmack, „dieses letzteren bekannte Sympathie aber mit den Werkzeugen der Verdauung", um „das Vermögen der Vorempfindung der Tauglichkeit oder Untauglichkeit einer Speise zum Genusse" hinreichend ermessen zu können.[48] Kant kommt zu dem Schluß: „So lange der unerfahrne Mensch diesem Rufe der Natur gehorchte, so befand er sich gut dabei."[49]

Die Einfalt und Unschuld des Anfangs jedoch findet ein Ende durch etwas, das man vielleicht als Sprung bezeichnen kann, und in diesem Sinn als μετάβασις εἰς ἄλλο γένος. In der *Kritik der reinen Vernunft* greift Kant auf diesen aristotelischen Terminus[50] zurück, um das – unzulässige – Hineinmischen nichtempirischer Prinzipien in eine vorgeblich rein empirische Reihe von Ursache- und Wirkungszusammenhängen zwischen Ereignissen zu kennzeichnen.[51] Im Zuge der Überlegungen zum *Muthmaßlichen Anfang der Menschengeschichte* wird das Phänomen der Verbindung des ganz Ungleichartigen höchst virulent und ist auch nicht durch Enttarnung als „logischer" bzw. „transzendentaler Schein"[52] zu entschärfen; es

---

47 Muthmaßlicher Anfang, S. 111.
48 Ebd.
49 Ebd.
50 Vgl. Aristoteles, Erste Analytik, 75 a 30–b 20.
51 Kritik der reinen Vernunft, A 459/B 487.
52 Vgl. ebd. A 295/B 352 ff.

https://doi.org/10.5771/9783495996720 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

kommt, so führt Kant den Gedanken vom Dasein des Menschen *in statu nascendi* fort, etwas zu dessen Naturbestimmtheit hinzu, das die Selbstverständlichkeit seiner Existenz, die glatte Einpassung in eine Umwelt wie die fraglose Übereinstimmung mit sich selbst aufbricht: „Allein die *Vernunft* fing bald an sich zu regen und suchte durch Vergleichung des Genossenen mit dem, was ihm (sc. dem Menschen) ein anderer Sinn als der, woran der Instinct gebunden war, etwa der Sinn des Gesichts, als dem sonst Genossenen ähnlich vorstellte, seine Kenntnis der Nahrungsmittel über die Schranken des Instincts zu erweitern (III, 6). Dieser Versuch hätte zufälligerweise noch gut genug ausfallen können, obgleich der Instinct nicht anrieth, wenn er nur nicht widersprach."[53] Doch Natur und Vernunft als Inbegriff von Freiheit treten, wie Kant diagnostiziert, unweigerlich auseinander, und fortan lebt der Mensch diese in ihm strukturell angelegte Zerrissenheit. Denn „es ist eine Eigenschaft der Vernunft, daß sie Begierden mit Beihülfe der Einbildungskraft nicht allein *ohne* einen darauf gerichteten Naturtrieb, sondern sogar *wider* denselben erkünsteln kann, welche im Anfange den Namen der *Lüsternheit* bekommen, wodurch aber nach und nach ein ganzer Schwarm entbehrlicher, ja sogar naturwidriger Neigungen unter der Benennung der *Üppigkeit* ausgeheckt wird."[54]

Allein, einen Rückweg in die Harmonie des Anfangs gibt es nicht. Zwar mochte „die Veranlassung, von dem Naturtriebe abtrünnig zu werden, [...] nur eine

---

53 Muthmaßlicher Anfang, S. 111.

54 Ebd.

https://doi.org/10.5771/9783495996720 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Kleinigkeit sein",[55] doch schon der bloße Versuch hatte den Menschen dazu geführt, „sich seiner Vernunft als eines Vermögens bewußt zu werden, das sich über die Schranken, worin alle Thiere gehalten werden, erweitern kann", ein nach Kant „für seine Lebensart" entscheidender Schritt.[56] Denn das Wagnis, „mit der Stimme der Natur zu chikaniren und trotz ihrem Widerspruch den ersten Versuch von einer freien Wahl zu machen", konnte, wie Kant meint, „wahrscheinlicherweise" nicht der Erwartung gemäß enden.[57] Allerdings gerade der mutmaßliche Mißerfolg der von Kant hypothetisch vorgestellten *Urtat* ließ den Menschen zur Freiheit erwachen: „Der Schade mochte nun gleich so unbedeutend gewesen sein, als man will, so gingen dem Menschen hierüber doch die Augen auf. Er entdeckte in sich ein Vermögen, sich selbst eine Lebensweise auszuwählen und nicht gleich anderen Thieren an eine einzige gebunden zu sein."[58] Dadurch tritt er heraus aus der Begrenztheit eines festgestellten Daseins, doch ebenso aus dessen Sicherheit und Bestimmtheit. Deshalb erweckt das Bewußtsein seiner Freiheit nach Kant auch nicht bloß das „Wohlgefallen" des Menschen, sondern nicht minder „Angst und Bangigkeit": „Er stand gleichsam am Rande eines Abgrundes; denn aus einzelnen Gegenständen seiner Begierde, die ihm bisher der Instinct ange-

---

55 Ebd.

56 Ebd. S. 112. Dies ist ein Gedanke, den Herder in seiner Sprachursprungsschrift als erster ausgeführt hat. Vgl. Johann Gottfried Herder, Abhandlung über den Ursprung der Sprache, in: Sämmtliche Werke, ed. Bernhard Suphan, Berlin 1877–1909, Bd. 5, S. 22–26.

57 Muthmaßlicher Anfang, S. 112.

58 Ebd.

https://doi.org/10.5771/9783495996720 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

wiesen hatte, war ihm eine Unendlichkeit derselben eröffnet, in deren Wahl er sich noch gar nicht zu finden wußte".[59]

Am skizzierten Bild der Eigenart menschlicher Existenz, das in der Abhandlung vom *Muthmaßlichen Anfang der Menschengeschichte* für deren Beginn entworfen wird, hält Kant im Grundsatz fest. Anders als etwa Aristoteles begreift er den Menschen nicht vordringlich als ζῷον πολιτικόν, als Wesen, das von Natur aus (φύσει) in Gemeinschaften eingebunden lebt, in deren jeweilige Gepflogenheiten und Sitten es qua Gewöhnung (ἐθίζειν) ganz selbstverständlich hineinwächst, so daß es nie ohne Orientierung ist.[60] Für Kant ist der Mensch letztlich allein auf sich selbst verwiesen und zurückgeworfen: der je eigenen Freiheit als Spielraum unendlicher Möglichkeiten der Lebensgestaltung wie -bewältigung gleichsam ausgesetzt. Auch der andere ist uns deshalb, so legt Kant es nahe, nicht von vornherein geheuer, weil auch er ein freies Wesen ist, dessen Verhalten nicht notwendig bestimmten Regeln folgt, so daß es für uns berechenbar wäre. Insbesondere im *Naturrecht Feyerabend* führt Kant diesen Gedanken aus. Nicht einmal „vor dem wildesten Thiere", so meint er, dürfe man sich so fürchten „als vor einem Gesetzlosen Menschen".[61]

Autonomie, Selbstgesetzgebung ist die große, dem Menschen immer wieder neu gestellte Aufgabe. Kant sieht ihn – und darin folgt ihm Nietzsche – gewisser-

---

[59] Ebd.

[60] Vgl. Aristoteles, Nikomachische Ethik, 1097 b 8–11, 1179 b ff.

[61] Naturrecht Feyerabend, Akademie-Ausgabe, Bd. XXVII 2.2, S. 1320.

https://doi.org/10.5771/9783495996720 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

maßen radikal, nämlich an der Wurzel ansetzend und gerade nicht wie Aristoteles als je schon in bestimmte kulturelle Ordnungsmuster einer Polis: in Gesetzmäßigkeiten und Gebräuche eingefügt, von denen losgelöst er dem Griechen überhaupt nicht denkbar wäre. Kant artikuliert – zumindest ansatzweise – das Chaotische, das mit menschlicher Existenz ursprünglich verbunden ist und stets von neuem der Anstrengung einer individuell zu leistenden Formung bedarf, die für ihn nie den Charakter einer quasi-intuitiven Haltung: einer aristotelischen ἕξις annehmen kann.

Das Spezifische seiner Philosophie der Autonomie – und hier wird Nietzsche anders gewichten – liegt darin, daß er solche Formung allein im Blick auf eines der beiden Elemente, die doch zusammen das „höchste Gut" ausmachen, thematisiert. Nur für die Sittlichkeit läßt sich nämlich nach Kant eine *Gesetzlichkeit* nachweisen – und zwar in Gestalt der „Form eines Gesetzes überhaupt"[62]. Glückseligkeit hingegen ist ein mit dem Menschsein unlösbar und unaufgebbar verbundener Daseinszweck,[63] der sich offenbar keiner Gesetzlichkeit fügt. Mehr noch: wie oben gezeigt, ist Glück – im Gegensatz zu Moralität – nicht einmal als bloßes Handlungsziel formulierbar. Kein Begriff vom Glück könnte je angegeben werden. Damit aber erweist es sich für Kant als unhintergehbares und somit für philosophische Reflexion nicht einholbares Phänomen.

---

[62] Kritik der praktischen Vernunft, Akademie-Ausgabe, Bd. V, S. 31. Vgl. unten, § 23, wo Kants (gescheiterter) Versuch einer Deduktion von Moralität aus reiner Vernunft in einem knappen Aufriß behandelt wird.

[63] Vgl. Grundlegung, Akademie-Ausgabe, Bd. IV, S. 415 f.; Kritik der praktischen Vernunft, Akademie-Ausgabe, Bd. V, S. 25, 37, 61.

https://doi.org/10.5771/9783495996720 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Das bedeutet jedoch für seinen Versuch, eine Philosophie der Autonomie als Philosophie menschlicher – und das heißt freier, weil zumindest partiell naturentfernter – Existenz zu entwerfen, die Inkaufnahme einer Halbheit und Unausgewogenheit. Autonomie wird von ihm nämlich gleichgesetzt mit *moralischer* Autonomie.[64] Das Verlangen nach Glück aber als „Verlangen jedes vernünftigen, aber endlichen Wesens", dessen „Zufriedenheit mit seinem ganzen Dasein nicht etwa ein ursprünglicher Besitz und eine Seligkeit (ist), welche ein Bewußtsein seiner unabhängigen Selbstgenugsamkeit voraussetzen würde, sondern ein durch seine endliche Natur selbst ihm aufgedrungenes Problem, weil es bedürftig ist"[65] – jenes Glücksbegehren wird von Kant immer wieder einmal sogar als bloß naturbestimmtes Streben (ab)gewertet, das auf Heteronomie beruhe.[66] Und dies, obwohl er etwa im *Muthmaßlichen Anfang der Menschengeschichte* betont hatte, mit dem Verlust der Führung durch Naturinstinkte sei der Mensch in die Freiheit der nun erforderlichen *Selbst*gestaltung seines Daseins, des selbst zu skizzierenden Entwurfs von Lebenszielen wie auch von Wegen ihrer Verfolgung, geradezu geworfen. Kant spricht in dem genannten Aufsatz vom „Rande eines Abgrundes", an dem der in die

---

[64] Vgl. z. B. Grundlegung, Akademie-Ausgabe, Bd. IV, S. 440, 444, 452; Kritik der praktischen Vernunft, Akademie-Ausgabe, Bd. V, S. 33, 43, 93 f. Vgl. zu dieser Thematik: Gerold Prauss, Kant über Freiheit als Autonomie, Frankfurt a. M. 1983.

[65] Kritik der praktischen Vernunft, Akademie-Ausgabe, Bd. V, S. 25.

[66] Vgl. z. B. ebd. S. 33, 36, 61 f.

https://doi.org/10.5771/9783495996720 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Freiheit entlassene Mensch stehe.[67] Hinter ihm liegt jedenfalls das wirkliche oder vermeintliche Paradies, jener „Garten, der ihn ohne seine Mühe versorgte" und nach dem er sich angesichts der Last der Selbstbestimmung, die das Risiko auch totalen Scheiterns immer einschließt, ewig sehnen wird: als einem Ort, „wo er in ruhiger Unthätigkeit und beständigem Frieden sein Dasein verträumen oder vertändeln" kann.[68]

Kant läßt das Problem menschlichen Glückseligkeitsstrebens, das eben nicht nach einem durch Natur vorgegebenen Leitfaden auszurichten ist, mehr oder weniger auf sich beruhen. Odo Marquard deutet Kants Verzicht auf eine Philosophie des Glücks als „Preis", den Kant innerhalb seiner Ethik zahlen müsse, „um dem Problemdruck des Unglücksproblems zu entgehen".[69] Marquards These ist erstens: daß die Frage nach dem Glück des Menschen niemals abgelöst von der nach seinem Unglück zu thematisieren ist, und zweitens: daß zwei bedeutende Versuche, des Menschen faktisches Unglück durch die Aussicht auf ein finales absolutes Glück zu relativieren, nämlich die Theodizee und ihr Derivat, die moderne Geschichtsphilosophie, gescheitert sind. Marquard weist zu Recht darauf hin, daß Kant für die geschichtsphilosophischen Konzepte seiner Nachfolger zu skeptisch war; der Entwurf einer Theodizee ist für ihn ohnehin

---

[67] Muthmaßlicher Anfang der Menschengeschichte, Akademie-Ausgabe, Bd. VIII, S. 112.

[68] Ebd. S. 114.

[69] Glück im Unglück. Zur Theorie des indirekten Glücks zwischen Theodizee und Geschichtsphilosophie, in: Allgemeine Zeitschrift für Philosophie 3 (1978) S. 23–42; hier S. 31.

https://doi.org/10.5771/9783495996720 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

nicht diskutabel.[70] Kants Begriff des Glücks, so wie er in seinen kritischen Schriften erscheint, ist der Begriff eines absoluten Glücks, der zu der Endlichkeit des Menschen nicht paßt, dies hat sich immer wieder gezeigt. Deshalb gibt es keine Kantische Philosophie des Glücks, für die eine Ermäßigung des Glücksanspruchs auf ein menschliches Maß erforderlich wäre: und damit die Thematisierung des – zumindest partiellen – Unglücks. Trotz meiner gegenüber Marquards ganz unterschiedlichen Problemstellung ergibt sich somit auch in ihrem Rahmen, daß es das Unglücksproblem ist, dem Kant mit seiner Konzeption praktischer Philosophie „entgeht".[71]

Allein die auf Autonomie beruhende Anlage des Menschen zur Moralität erfährt in Kants großen Schriften zur praktischen Philosophie eine Ausarbeitung. Moral aber hat es stets mit einer *Einschränkung* der Freiheit des einzelnen zugunsten der Möglichkeit eines Zusammenbestehens der Freiheit aller zu tun. Wie mit Freiheit im Blick auf das eigene einmalige und unwiederbringliche Leben positiv gestaltend umzugehen ist, meint Kant – zumindest als philosophisch zu traktierende Frage – offenlassen zu müssen. „In undurchdringliches Dunkel eingehüllt" sei für uns eine angemessene diesbezügliche Strategie, schreibt er in

---

[70] Vgl. nur: Kant, Über das Mißlingen aller philosophischen Versuche in der Theodicee, Akademie-Ausgabe, Bd. VIII, S. 255–271.

[71] In späterem Zusammenhang werde ich auf Kants Modell vom Glück als Absolutheit und Totalität noch einmal zurückkommen und es mit Nietzsches Gedanken des Perspektivismus konfrontieren. Vgl. unten, § 18 f.

https://doi.org/10.5771/9783495996720 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

der *Kritik der praktischen Vernunft*.[72] Allenfalls mit „viel Klugheit", genauer: „Weltklugheit", sei das eigene Verhalten „auch nur auf erträgliche Art den Zwecken des Lebens anzupassen".[73] Anders aber als zum Beispiel für die französischen Moralisten,[74] an die Nietzsche wieder anknüpft, ist solche Weltklugheit kaum ein Thema für Kant, weil sie auf Empirie sich gründet, für die Transzendentalphilosophie sich nicht interessieren kann.

Obgleich Kant die These vertritt, „seine eigene Glückseligkeit (zu) sichern" sei – zumindest indirekt – sogar moralisch geboten, „denn der Mangel der Zufriedenheit mit seinem Zustande in einem Gedränge von vielen Sorgen und mitten unter unbefriedigten Bedürfnissen" könne leicht „eine große *Versuchung zu Übertretung der Pflichten* werden",[75] schweigt er sich doch wegen der erwähnten theoretischen Schwierigkeiten über mögliche Wege einer Erfüllung dieser ‚Pflicht zum Glück' aus. Er begnügt sich mit Hinweisen, wie dem in der Naturrecht-Vorlesung von 1784 formulierten, jeder könne und müsse es „zu erlangen suchen, wie er will".[76]

Indem Kant die Selbstgestaltung, die dem Menschen aufgrund der Entfernung vom baren Natursein obliegt, auf die moralische reduziert, gerät ihm die eben-

---

[72] Kritik der praktischen Vernunft, Akademie-Ausgabe, Bd. V, S. 36.

[73] Ebd.

[74] Vgl. die von Fritz Schalk herausgegebene, übersetzte und eingeleitete Sammlung *Die französischen Moralisten*, Bremen/Leipzig ²1980.

[75] Grundlegung, Akademie-Ausgabe, Bd. IV, S. 399.

[76] Naturrecht Feyerabend, Akademie-Ausgabe, Bd. XXVII 2.2, S. 1321.

https://doi.org/10.5771/9783495996720 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

so zu leistende nichtmoralische aus dem Blick. Denn wie oben expliziert, kommen wir trotz der von Kant konstatierten grundsätzlichen Unfähigkeit zum Glück offenbar um dessen je individuellen „Entwurf“[77] gar nicht herum. Die Notwendigkeit, ein Leben *führen* zu müssen, das gerade nicht einfach abläuft, verlangt ihn immer schon.

Sehen wir nun, wie Nietzsche das Problem der Autonomie, das auch für ihn – obzwar nicht dem Begriffe, so doch der Sache nach – ein großes Thema ist, angeht. Spannend dürfte inbesondere sein, daß Nietzsche es bei seiner bekannten Aversion gegen das Phänomen des Moralischen sicherlich nicht eng mit diesem verknüpfen wird, während Kant dies aus den genannten und diskutierten Gründen für angemessen hielt.

[77] Grundlegung, Akademie-Ausgabe, Bd. IV, S. 395.

https://doi.org/10.5771/9783495996720 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

2. Autonomie und Individualität bei Nietzsche

§ 12. Individualität und Sitte

Nietzsche beginnt einen Aphorismus aus der *Fröhlichen Wissenschaft* so: „Dass der Einzelne sich sein *eigenes* Ideal aufstelle und aus ihm sein Gesetz, seine Freuden und seine Rechte ableite – das galt wohl bisher als die ungeheuerlichste aller menschlichen Verirrungen und als die Abgötterei an sich; in der That haben die Wenigen, die diess wagten, immer vor sich selber eine Apologie nöthig gehabt, und diese lautete gewöhnlich: ‚nicht ich! nicht ich! sondern *ein Gott* durch mich!'"[1] Unschwer ist zu erkennen, daß Nietzsche hier auf Sokrates anspielt, dessen Nachdenken über sich selbst und das eigene Tun, dessen Versuch, mit einem Leben der Selbsterforschung dem Menschsein wahrhaft gerecht zu werden, in Platons *Apologie* durch den Orakelspruch des Gottes in Delphi motiviert erscheint.[2]

Dieser Aphorismus, in dem Nietzsche sich mit Sokrates im Gespräch zeigt, ist betitelt: „*Grösster Nutzen des Polytheismus*". Nietzsche vertritt nämlich die interessante These, daß der Polytheismus – „die wundervolle Kunst und Kraft, Götter zu schaffen" – gleichsam das Dach gebildet habe, unter dessen Schutz die

[1] Nietzsche, Die fröhliche Wissenschaft, § 143; KSA 3, S. 490.
[2] Vgl. Platon, Apologie, 23 a ff., 28 e ff.

https://doi.org/10.5771/9783495996720 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Autonomie des Subjekts sich zur Ausbildung von Individualität überhaupt nur zu entfalten vermochte.[3] „Ursprünglich" habe das Streben nach so verstandener Selbstgesetzgebung als „gemeiner und unansehnlicher Trieb" gegolten, „verwandt dem Eigensinn, dem Ungehorsame und dem Neide": „Diesem Trieb zum eigenen Ideale *feind* sein: das war ehemals das Gesetz jeder Sittlichkeit. Da gab es nur Eine Norm: ‚*der* Mensch' – und jedes Volk glaubte diese Eine und letzte Norm zu *haben.*"[4]

Zeichnete Kant den Menschen im hypothetisch vorgestellten Urzustand als orientierungsloses, der Unendlichkeit einer unstrukturierten und fremden Welt preisgegebenes Wesen, skizziert Nietzsche ihn in seiner gleichursprünglich anzusetzenden Reaktion auf die prekäre Grundsituation seiner Existenz. Dabei entwirft Nietzsche, wie wir noch sehen werden, in der *Genealogie der Moral* eine der Kantischen ganz ähnliche Theorie vom Anfang des spezifisch Menschlichen. Doch im Unterschied zu Kant, den die Geschichte menschlichen Freiheits*bewußtseins* – denn die Einsicht in die eigene Freiheit ist ja nicht selbstverständlich – wenig interessiert, und somit eher dem Denken Hegels nahestehend, lenkt Nietzsche sogleich den Blick auf die früheste Form, in welcher der Mensch die zum Problem gewordene eigene Existenz zu sichern versucht.

---

[3] Die fröhliche Wissenschaft, § 143; KSA 3, S. 490. Vgl. hierzu auch die in eine ganz ähnliche Richtung laufenden Überlegungen Odo Marquards in seinem *Lob des Polytheismus. Über Monomythie und Polymythie*, in: O.Marquard, Abschied vom Prinzipiellen. Philosophische Studien, Stuttgart 1981, S. 91–116, hier 97–101.

[4] Ebd.

https://doi.org/10.5771/9783495996720 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Nietzsche sieht die aus dem Instinktverlust resultierende Haltlosigkeit des Menschen von ihm selbst immer auch schon kompensiert, genauer: aus Angst und Not überkompensiert. Dies geschehe durch Ausbildung eines rigiden und von seinen Erfindern selbst undurchschauten Systems von Verhaltensregeln. Der früheste Mensch lebte eine vollkommen eingebundene Existenz, eine dem „Heerden-Instinct" unterworfene Existenz.[5] „Sittlichkeit der Sitte"[6] nennt Nietzsche den durch Herkommen sanktionierten Kodex von Üblichkeiten der Lebensgestaltung, dem das Individuum sich habe beugen müssen: das Kollektiv in Gestalt der „Gemeinde" wachte streng über die Einhaltung der vorgeschriebenen Regeln und bestrafte jede Abweichung im Interesse der Stabilität des Ganzen.[7] „In allen ursprünglichen Zuständen der Menschheit", so nimmt Nietzsche an, „bedeutet ‚böse' so viel wie ‚individuell', ‚frei', ‚willkürlich', ‚ungewohnt', ‚unvorhergesehen', ‚unberechenbar'."[8]

Die von Kant gefürchtete Freiheit als Gesetzlosigkeit ist Nietzsche zufolge gerade im Blick auf den Ausgangszustand der Menschengeschichte als nicht ins Gewicht fallende Größe zu bewerten: denn sie ist immer schon gebannt. Am Anfang aller Geschichte nämlich lebe der Mensch in einem viel zu festgefügten Verbund mit seinesgleichen, als daß ihm auch nur der Gedanke an ein nicht genormtes, den allgemeinen Ge-

---

[5] Die fröhliche Wissenschaft, § 116 f., 296, 328; KSA 3, S. 474 f., 536 f., 555 f.

[6] Morgenröthe, § 9; KSA 3, S. 21; vgl. ebd. § 14, 18, 33; KSA 3, S. 26–28, 30–32, 42 f. Vgl. Die fröhliche Wissenschaft, § 296; ebd. S. 536 f.

[7] Morgenröthe, § 9; ebd. S. 23 f.

[8] Ebd. S. 22.

https://doi.org/10.5771/9783495996720 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

pflogenheiten unangepaßtes Verhalten möglich wäre. Sein Tun ist nach Nietzsche vielmehr in einer Weise vorzustellen, die wir modernen Menschen, die wir „in einer sehr unsittlichen Zeit" leben, in der „die Macht der Sitte" sich als „erstaunlich abgeschwächt" erweist,[9] kaum noch denken können: als aufs schärfste reglementiertes Tun.

Es unterliegt Befehlen bzw. Geboten, die sämtliche wichtige Lebensbereiche erfassen und durch „Herkommen" begründet sind. „Denken wir an rohe, frühe Zustände von Völkern zurück oder sehen wir die jetzigen Wilden in der Nähe", schreibt Nietzsche in *Menschliches, Allzumenschliches,* „so finden wir sie auf das stärkste durch das *Gesetz,* das *Herkommen* bestimmt: das Individuum ist fast automatisch an dasselbe gebunden und bewegt sich mit der Gleichförmigkeit eines Pendels."[10] „Herkommen" gilt Nietzsche als „eine höhere Autorität, welcher man gehorcht, nicht weil sie das uns *Nützliche* befiehlt, sondern weil sie *befiehlt*".[11] Fast in Vorwegnahme der von Freud ungefähr dreißig Jahre später in *Totem und Tabu* formulierten Einsichten[12] führt Nietzsche weiter aus: „Wodurch unterscheidet sich diess Gefühl vor dem Herkommen von dem Gefühl der Furcht überhaupt? Es ist die Furcht vor einem höheren Intellect, der da befiehlt, vor einer unbegreiflichen unbestimmten Macht, vor etwas mehr als Persönlichem, – es ist *Aber-*

---

9 Ebd. S. 21.

10 Menschliches, Allzumenschliches I, § 111; KSA 2, S. 113.

11 Morgenröthe, § 9; KSA 3, S. 22.

12 Vgl. Sigmund Freud, Studienausgabe, edd. A. Mitscherlich, A. Richards, J. Strachey, Frankfurt a. M. 1982, Bd. IX, S. 287 ff., bes. 311–363.

https://doi.org/10.5771/9783495996720 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

glaube in dieser Furcht. – Ursprünglich gehörte die ganze Erziehung und Pflege der Gesundheit, die Ehe, die Heilkunst, der Feldbau, der Krieg, das Reden und Schweigen, der Verkehr unter einander und mit den Göttern in den Bereich der Sittlichkeit: sie verlangte, dass man Vorschriften beobachtete, *ohne an sich* als Individuum zu denken. Ursprünglich also war Alles Sitte, und wer sich über sie erheben wollte, musste Gesetzgeber und Medicinmann und eine Art Halbgott werden: das heisst, er musste *Sitten machen,* – ein furchtbares, lebensgefährliches Ding!"[13]

Der durch den Instinktverlust eröffnete Spielraum einer grundsätzlichen Handlungsfreiheit würde demgemäß für das Individuum im selben Atemzug auch wieder geschlossen: durch die Macht von Verboten, die nicht einmal rational begründet sein müssen, sondern durchaus nach Art von *Tabus* Wirksamkeit entfalten können. Wichtig ist, was Nietzsche in dem von uns herangezogenen Aphorismus betont: es gibt offenbar das Bedürfnis nach *Befehlen,* nach fest umrissenen Verhaltensgeboten, durch die das Leben der Menschen Form gewinnt – und zwar so, daß der einzelne von der Mühsal des eigenen Daseinsentwurfs entlastet wird. Denn die von Nietzsche skizzierte „Sittlichkeit der Sitte" als ursprüngliches Ordnungsgefüge menschlicher Existenz ist ja gerade getragen von umfassender Neutralisierung alles Individuellen.

Freiheit erscheint vor dem Hintergrund der Argumentation Nietzsches nicht wie bei Kant als Gemisch von Herausforderung und Bedrohung des Menschen – mit der Folge, daß Kant sich hauptsächlich über die

---

[13] Morgenröthe, § 9; KSA 3, S. 22.

https://doi.org/10.5771/9783495996720 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

„Schranken", die ihr zu setzen seien, Gedanken macht,[14] sondern als unerhörte Möglichkeit der Herausbildung einer je spezifischen Individualität, in Gestalt derer allein es so etwas wie *den* Menschen gibt.

„Individuum" ist die lateinische Übersetzung von ἄτομον[15] und bedeutet: das Unteilbare. Demokrit nennt ἄτομα jene kleinsten, unendlich vielen, der Wahrnehmung nicht zugänglichen Elemente, die zusammen mit dem Leeren die Welt ausmachen.[16] Erst neuzeitlich gewinnt der Begriff des Individuums die Färbung, die wir heute mit ihm verbinden, und zwar vornehmlich gegen- und nachkantisch.[17] Herder formuliert: „Der tiefste Grund unseres Daseyns ist individuell",[18] und Goethe spricht in einem Brief an Lavater von dem – seither bekannten und vielzitierten – „Wort": „Individuum est ineffabile".[19] Was der Mensch ist, läßt sich danach nicht ein für allemal auf den Begriff bringen. Philosophie des menschlichen Subjekts, die dessen wesentlicher Eigentümlichkeit, nämlich seiner Existenz als Individualität, gerecht werden will, bestünde dann darin, gerade das an ihm namhaft zu machen, was a priori aller Feststellung sich entzieht. Denn qua Philosophie wäre sie gerade

---

[14] Vgl. Kritik der reinen Vernunft, A 569/B 597; vgl. oben, § 11.

[15] Vgl. Cicero, De finibus bonorum et malorum I, 17.

[16] Vgl. Demokrit, Frg. A 1 (Diels/Kranz, Bd. II, S. 84, Z 10 ff.). Vgl. auch Leukipp, Frg. A 32 (Diels/Kranz) und Diogenes Laertius, Leben und Meinungen berühmter Philosophen, IX, 44.

[17] Vgl. T. Borsche, Art. „Individuum, Individualität", in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, a. a. O. Bd. 4, Sp. 310–323.

[18] Johann Gottfried Herder, Sämmtliche Werke, ed. Bernhard Suphan, Berlin 1877–1909, Bd. 8, S. 207.

[19] Goethe an Lavater (20. 9. 1780), Artemis-Gedenkausgabe, ed. Ernst Beutler, Bd. 18, S. 533.

https://doi.org/10.5771/9783495996720 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

nicht Historie im Sinne der Empirie. Diese könnte Individualität thematisieren, indem sie möglichst viel von dem vor Augen führte, als das der Mensch bisher sich entpuppt und gezeigt hat. Philosophie aber hätte ihn grundsätzlich in seiner Inkommensurabilität vorzustellen – eine Unvergleichlichkeit und Unauslotbarkeit, die nicht etwa der ihn auszeichnenden Autonomie widerspricht, sondern ihr entspringt.

Nietzsche versucht, eine solche Philosophie zu entwerfen. Das den Menschen Auszeichnende liegt für Nietzsche nicht vordringlich in dessen Fähigkeit zur *allgemeinen* und für alle verbindlichen Gesetzgebung, sondern darin, qua *individueller* Selbstgesetzgebung eine unendliche Vielfalt des Menschseins auszubilden. Sich selbst und das eigene Leben habe jedes Individuum als „Experiment"[20] zu begreifen. Um die Probe zu bestehen, hält Nietzsche die Fähigkeit zum Alleinsein für unerläßlich: die Kraft und den Mut, für sich gehen und *anders* sein zu können. Solche „Einsamkeit", die mit Individualität einhergehe, gilt Nietzsche deshalb als „Tugend".[21]

„Freigeisterei" und „Vielgeisterei" sieht Nietzsche im Menschen ursprünglich angelegt: „die Kraft, sich neue und eigene Augen zu schaffen und immer wieder neue und noch eigenere: sodass es für den Men-

---

[20] Die fröhliche Wissenschaft § 324; KSA 3, S. 552. Vgl. ebd. § 319, S. 551; Morgenröthe § 453; ebd. S. 274.

[21] Vgl. Jenseits von Gut und Böse, § 284; KSA 5, S. 232. Vgl. ebd. § 44, S. 61 und 63. Vgl. Also sprach Zarathustra III, Die Heimkehr; KSA 4, S. 231–234: Dort setzt Nietzsche die recht verstandene, konstruktive Einsamkeit gegen die „Verlassenheit" ab, die Zarathustra ausgerechnet „unter den Vielen" ergreift. – Zur „Tugend" der Einsamkeit bei Nietzsche vgl. Bernhard Bueb, Nietzsches Kritik der praktischen Vernunft, Stuttgart 1970, S. 128–131.

https://doi.org/10.5771/9783495996720 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

schen allein unter allen Thieren keine ewigen Horizonte und Perspectiven giebt".[22] Daß Nietzsche von der Potenz des Menschen spricht, sich neue und eigene Augen zur Sicht auf Welt und Selbst zu *schaffen,* zeigt: „Freigeisterei" und Individualität gehen für ihn nicht etwa mit Beliebigkeit einher. Immer wieder findet sich bei Nietzsche die Kantische Idee der *Selbstgesetzgebung* bzw. *eigenen Gesetzgebung* als Vehikel der Selbstbestimmung formuliert und diskutiert.[23]

§ 13. *Schopenhauer und Nietzsche über Freiheit und Autonomie*

Mit dem Versuch, Individualität und Selbstgesetzgebung zusammenzudenken, aber entfernt Nietzsche sich ganz erheblich von demjenigen, durch dessen Werk Kant ihm nahegebracht worden war:[24] Schopenhauer. Das, was den einzelnen ausmacht und auszeichnet, seinen „individuellen Charakter",[25] begreift Schopenhauer nicht – wie Nietzsche im Anschluß an Kant – als etwas, an dessen Ausbildung dieser einzelne schöpferisch und selbstverantwortlich Anteil hat. Denn Freiheit *positiv,* nämlich in Verbindung mit Autonomie zu denken, wie Kant dies tut, ist eine Überlegung,

---

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

23 Vgl. z. B. Die fröhliche Wissenschaft, § 290, 335, 347; KSA 3, S. 530, 563, 582 f.; Morgenröthe, § 108, 437; ebd. S. 96, 268; Jenseits von Gut und Böse, § 19, 262; KSA 5, S. 31–34, 216.

24 Vgl. oben, S. 119–124.

25 Vgl. Schopenhauer, Über die Freiheit des Willens; Sämtliche Werke, Bd. III, S. 573 et passim.

https://doi.org/10.5771/9783495996720 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

die Schopenhauer fremd bleibt. Der Freiheitsbegriff Kants ist für ihn ein bloß *negativer* Begriff, der die Abwesenheit von aller Notwendigkeit bezeichnet, und damit die Abwesenheit eines zureichenden Grundes.[26] Dann aber wäre das Freie als das nicht durch eine vorhergehende Ursache Determinierte das absolut Zufällige, weil in nichts Begründete. Und auf diesem „höchst problematischen Begriff" von Freiheit, für dessen „Denkbarkeit" Schopenhauer sich nicht verbürgen will, beruhe Kants Definition, nach welcher Freiheit das Vermögen sei, eine Reihe von Veränderungen *von selbst* anzufangen.[27] „Von selbst" oder spontan indes bedeutet für Schopenhauer: „nicht notwendig" im Sinne von „nicht verursacht".

Die so verstandene Freiheit hält Schopenhauer für eine leere Vorstellung und ein Unding.[28] Er argumentiert: „Unter Voraussetzung der Willensfreiheit wäre jede menschliche Handlung ein unerklärliches Wunder – eine Wirkung ohne Ursache. Und wenn man den Versuch wagt, ein solches liberum arbitrium indifferentiae sich vorstellig zu machen; so wird man bald innewerden, daß dabei recht eigentlich der Verstand stillesteht: er hat keine Form, so etwas zu denken."[29] Denn der Satz vom Grunde, „das Prinzip durchgängiger Bestimmung und Abhängigkeit der Erscheinungen von einander" als „allgemeinste Form" unseres

---

[26] Vgl. ebd. S. 525 f.

[27] Ebd. S. 526 f. Zu der von Schopenhauer angeführten Kant-Stelle vgl. Kant, Kritik der reinen Vernunft, A 446/B 474, A 448/B 476.

[28] Vgl. Schopenhauer, Über die Freiheit des Willens; Sämtliche Werke, Bd. III, S. 596 f.

[29] Ebd. S. 565.

https://doi.org/10.5771/9783495996720 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Erkenntnis- und Denkvermögens, sei gleichsam außer Kraft gesetzt.[30]

Aus Gründen der Vermeidung der skizzierten Schwierigkeiten entwirft Schopenhauer eine streng kausale Theorie menschlichen Verhaltens. Jedes Individuum besitze einen angeborenen und unveränderlichen Charakter, den es allererst durch Erfahrung kennenlerne und dessen Signatur vollkommen außerhalb seiner Macht stehe.[31] Das Tun des Menschen bestimmen Schopenhauer zufolge Gedanken, die als Motive auf seinen je besonderen Charakter wirken. Solche Motive aber seien ihrer Substanz nach nicht verschieden von rein mechanischen Ursachen, eine Tatsache, die allein wegen „Unsichtbarkeit" der Motivursachen verdeckt bleibe.[32] Denn nach Art einer Billardkugel, die einen Stoß erhält, wird nach Schopenhauer der Mensch durch Motive zu seinem je spezifischen – dem Zusammentreffen von individuellem Charakter und Besonderheit des wirkenden Motivs entspringenden – Tun bewegt.[33] Da niemals nur ein einziges Motiv als Handlungsmovens jeweils in Frage kommt und im Spiel sein kann, denkt Schopenhauer an Konflikt und Kampf vieler Motive um Einfluß auf den Willen des Menschen: der Wille ist wie ein Körper, „auf welchen verschiedene Kräfte in entgegengesetzten Richtungen wirken".[34] Dieser Analogie gemäß setzt sich Schopenhauer zufolge das stärkste Motiv als hand-

---

30 Ebd.

31 Vgl. ebd. S. 568 ff.

32 Vgl. ebd. S. 553 und 564 f.

33 Vgl. ebd. S. 564.

34 Vgl. ebd. S. 555.

https://doi.org/10.5771/9783495996720 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

lungsbestimmend durch und schlägt die übrigen aus dem Feld.[35]

Offensichtlich ist, daß der Gedanke der Selbstgesetzgebung zu Schopenhauers Bild der Kantischen praktischen Philosophie wie auch zum eigenen Entwurf einer solchen nicht paßt. Unter Berufung auf John Locke hält Schopenhauer jede dem Tun des Menschen gezogene Richtschnur – auch die selbstgegebene – für widersinnig, deren Befolgung oder Nichtbefolgung nicht einhergeht mit genau entsprechender Belohnung bzw. Bestrafung.[36] Mit dem Begriff des praktischen Gesetzes, so ist den Kant gewidmeten Ausführungen in der zweiten, ungekrönten Preisschrift *Über die Grundlage der Moral* zu entnehmen, verknüpft sich für Schopenhauer analytisch die bestimmte Aussicht auf Lohn oder Strafe.[37] Aus diesem Grund ist ihm Kants Gesetzesethik, seine „imperative" Ethik[38] zutiefst suspekt, baut sie doch seinem Urteil nach heimlich und uneingestanden – „anständig verschleiert" unter dem Namen des *höchsten Guts* – auf der Idee einer Belohnung des Tugendhaften auf: auf der Annahme der „Unsterblichkeit des zu Belohnenden" wie der Existenz eines „Belohner(s)".[39] Unschwer ist zu erkennen, daß Schopenhauer auf Kants

---

35 Vgl. ebd.

36 Vgl. Schopenhauer, Über die Grundlage der Moral, Sämtliche Werke, Bd. III, S. 648 f.

37 Vgl. ebd. S. 649.

38 Vgl. ebd. S. 645.

39 Vgl. ebd. S. 649.

https://doi.org/10.5771/9783495996720 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Postulatenlehre anspielt,[40] die bis heute in seinem Geiste interpretiert wird.[41]

Während Nietzsche in Aufnahme Kantischer Ansätze Selbstgesetzgebung oder Autonomie bereits mit allem *Wollen* verbunden sieht, sind Schopenhauer zufolge praktische Gesetze allein mit einem *Sollen* sinnvoll zusammenzudenken. Nach Nietzsche liegt jeglichem Wollen inwendig die Struktur von Befehl und Gehorsam zugrunde: „Ein Mensch, der *will* -, befiehlt einem Etwas in sich, das gehorcht oder von dem er glaubt, dass es gehorcht."[42] Im Wollen sind wir „zugleich die Befehlenden *und* Gehorchenden", eine „Zweiheit", über die wir uns immer wieder „vermöge des synthetischen Begriffs ‚ich' hinwegzusetzen, hinwegzutäuschen" die Tendenz haben.[43]

Daß wir als diese Zweiheit existieren, hängt für Nietzsche wesentlich an der Eigenart unseres Seins: wir *sind* nämlich als durch und durch zeitliche Wesen eine Art lebendigen Widerspruchs, nie fertig und abgeschlossen, sondern dynamisch in eine offene und damit auch ungesicherte Zukunft strebend. Unser Dasein ist „ein Ding, das davon lebt, sich selbst zu verneinen und zu verzehren, sich selbst zu widersprechen", so schreibt Nietzsche schon in der zweiten der *Unzeit-*

---

[40] Vgl. Kant, Kritik der praktischen Vernunft, Akademie-Ausgabe, Bd. V, S. 122 ff.

[41] Vgl. z. B. Hermann Schmitz, Was wollte Kant?, Bonn 1989, S. 112 ff.

[42] Jenseits von Gut und Böse, § 19; KSA 5, S. 32.

[43] Ebd. S. 33.

https://doi.org/10.5771/9783495996720 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

gemässen Betrachtungen.[44] Und spät, in der dritten Abhandlung zur *Genealogie der Moral,* gilt ihm der Mensch als „der Unbefriedigte, Ungesättigte [...], der ewig-Zukünftige, der vor seiner eignen drängenden Kraft keine Ruhe mehr findet, so dass ihm die Zukunft unerbittlich wie ein Sporn im Fleische jeder Gegenwart wühlt".[45]

Die derart grundsätzlich als Sein im *Werden* anzusprechende Existenz des Menschen verlangt von ihm, sich ständig neu auf eine Zukunft hin zu entwerfen. Denn nach Nietzsche geht er gerade nicht – gleichsam zwangsläufig – einem fest umrissenen Ziel zu, einer von vornherein deutlichen Bestimmung. Er selbst hat sich in stets von neuem aufzunehmendem Anlauf Zwecke seines individuellen Lebens zu *setzen,* die er nicht schon vorfindet. „Das ‚Individuum' steht da", so formuliert es Nietzsche in *Jenseits von Gut und Böse,* „genöthigt zu einer eigenen Gesetzgebung, zu eigenen Künsten und Listen der Selbst-Erhaltung, Selbst-Erhöhung, Selbst-Erlösung."[46] Als Dasein, das als selbiges dennoch in unaufhörlicher Veränderung begriffen ist, weil es „ewiges Sichwidersprechen in der Form der Zeit" ist,[47] muß sich der Mensch qua Wollen immer wieder selbst eine Richtung *vorgeben,*

---

[44] Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben, § 1; KSA 1, S. 249. – Zu Nietzsches Theorie der Zeit, wie sie sich aus der zweiten Unzeitgemässen Betrachtung entfalten läßt, vgl. die schöne Interpretation von Bernhard Bueb, Nietzsches Kritik der praktischen Vernunft, Stuttgart 1970, S. 40–49.

[45] Zur Genealogie der Moral, Dritte Abhandlung, § 13; KSA 5, S. 367.

[46] Jenseits von Gut und Böse, § 262; KSA 5, S. 216.

[47] Vgl. Fünf Vorreden zu fünf ungeschriebenen Büchern. 3. Der griechische Staat; KSA 1, S. 768.

https://doi.org/10.5771/9783495996720 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

der er *nachfolgen* kann. In diesem Sinn ist er Befehlender und Gehorchender zugleich: als ständiges Über-sich-Hinausgehen muß er Ziele definieren, nach denen er sein Leben – handelnd – orientiert.

Weil nach Nietzsche die „Sittlichkeit der Sitte" allein in ungeheuer abgeschwächtem Zustand noch wirksam ist, gerade weil die alte Moral sich „überlebt" hat,[48] ist der Mensch genötigt, sich qua Autonomie seiner selbst zu versichern: indem er sich für sich selbst Fixpunkte schafft, an denen Halt zu finden ist. Ohne solche, noch diesseits jeglichen moralischen Sollens angesiedelte selbstgegebene Orientierungen, so Nietzsches Überzeugung, läßt sich zumindest menschliches Leben nicht denken. Es zeichnet sich, wie Nietzsche und Kant gleichermaßen betonen, durch ursprüngliche und fundamentale Unbestimmtheit aus. Dem Menschen ist sie mit- und aufgegeben.

Doch anders als Kant, der die Selbstformung des Menschen in seiner praktischen Philosophie vornehmlich im Blick auf Moralität behandelt, macht Nietzsche jene zum Thema in der erklärten Absicht, sie von dieser Perspektive gerade zu befreien. Können wir also – wenn schon Kant sie uns nicht geboten hat – von Nietzsche eine Philosophie des Glücks erhoffen? Denn welchem Endzweck, wenn nicht der Erfüllung unseres Glücksverlangens, sollte die offenbar von uns selbst je zu leistende Selbstformung dienen?

Bevor eine Antwort auf diese Fragen erwogen wird, aber steht eines fest: sie muß Erläuterungen auch zu dem Phänomen enthalten, das mit dem Namen Nietzsches fast schlagwortartig verbunden ist, nämlich

---

48 Vgl. Jenseits von Gut und Böse, § 262; KSA 5, S. 216.

https://doi.org/10.5771/9783495996720 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

zum „Willen zur Macht". Argumentiert doch Nietzsche dafür, daß jenseits von Moralität und Immoralität Leben per se Wille zur Macht *ist*.[49] Das heißt, auch unter der Voraussetzung untadelig moralischen Verhaltens bliebe der Mensch dennoch stets Wille zur Macht, nur eben gezügelter. In welchem Verhältnis aber steht solcher Wille zur Macht zum Glückseligkeitsstreben, das seit je als treibendes Moment aller Anstrengung des Menschen gilt?

Bietet Nietzsche nun überhaupt so etwas wie eine Philosophie des Glücks,[50] die daraufhin zu mustern wäre? Jedenfalls gibt es eine Fülle von Äußerungen Nietzsches zum Thema Glück, darunter nicht wenige, die sich mit dessen Stellung zur Macht explizit befassen.

---

[49] Vgl. z. B. Jenseits von Gut und Böse, § 13, § 259; ebd. S. 27, 207 f.; Also sprach Zarathustra II, Von der Selbst-Ueberwindung; KSA 4, S. 147 f.

[50] Unter dem Titel *Grundzüge einer Philosophie des Glücks bei Nietzsche* (Berlin/New York 1983) versucht Ursula Schneider, eine solche sichtbar zu machen. Ihre Arbeit ist in unserem Zusammenhang eher wenig ergiebig.

https://doi.org/10.5771/9783495996720 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

3. Selbstbestimmung wozu? Nietzsche über Glück und Macht

§ 14. Nietzsches Glücksbegriff

Wir werden also im folgenden *zwei* Kandidaten eines moralunabhängigen Umwillen menschlicher Selbstgesetzgebung zu prüfen und, gegebenenfalls, in ihrem Zusammenhang untereinander darzustellen haben: das Glück und die Macht. Beginnen wir mit dem Glück.

Für Kant bedeutet, so hatte sich gezeigt, Glückseligkeit die quantitativ und qualitativ vollständige Befriedigung aller unserer Neigungen: der Zustand eines Maximums an Wohlbefinden.[1] Aus der Divergenz zwischen der Unendlichkeit menschlichen Begehrens und der Endlichkeit, das heißt Beschränktheit, unserer Existenz ergibt sich für ihn des Menschen prinzipielle Glücksunfähigkeit. Auch Nietzsche gelten Glück und Fülle als korrelierende Größen. Unter dem Titel *„Merkmale des Glücks"* notiert er in der *Morgenröthe*: „Das Gemeinsame aller Glücksempfindungen ist zweierlei: *Fülle* des Gefühls und *Übermuth* darin, sodass man wie ein Fisch sein Element um sich fühlt und in ihm springt."[2]

---

[1] Vgl. Kant, Kritik der reinen Vernunft, A 806/B 834; Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Akademie-Ausgabe, Bd. IV, S. 418. Vgl. oben, § 10.

[2] Morgenröthe, § 439; KSA 3, S. 268 f.

https://doi.org/10.5771/9783495996720 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Nietzsche faßt die mit dem Glück sich verbindende Vorstellung des Ganzen so weit, daß – scheinbar paradox – sogar der Schmerz miteingeschlossen ist. Denn ein höchstes Glück wird nur dem je geschehen können, der sich immer schon ganz geöffnet hat und sich entsprechend auch vom – zwar nicht erwünschten, aber doch ungebeten und unvermeidlich sich einstellenden – Schmerz angreifen läßt. So gilt für den Menschen: „Allein unter dieser Bedingung, von allen Seiten und bis ins Tiefste hinein dem Schmerze immer offen zu stehen, kann er den feinsten und höchsten Arten des Glücks offen stehen: als das empfindlichste reizbarste gesundeste wechselndste und dauerhafteste Organ der Freude und aller gröberen und feineren Entzückungen in Geist und Sinnen".[3] So verstanden, ist die Auszeichnung, „das *glücksfähigste Geschöpf*" zu sein, nur um den Preis zu haben, auch „das *leidensfähigste* Geschöpf" zu sein.[4]

Dies ist eine These, die später ebenfalls von Freud vertreten wird,[5] der freilich aus ihr für die Lebenspraxis des Menschen völlig andere Schlußfolgerungen zieht als Nietzsche. Während Freud aus Gründen der Lebensklugheit anrät, das von ihm so genannte Realitätsprinzip gegenüber dem Lustprinzip, das immer schon „den Lebenszweck setzt",[6] auf keinen Fall zu vernach-

---

[3] Nachlaß 15 [16], Herbst 1881; KSA 9, S. 641.

[4] Vgl. ebd. Vgl. auch: Morgenröthe, § 338; KSA 3, S. 567: „Ach, wie wenig wisst ihr vom *Glücke* des Menschen, ihr Behaglichen und Gutmüthigen! – denn das Glück und das Unglück sind zwei Geschwister und Zwillinge, die mit einander gross wachsen oder, wie bei euch, mit einander – *klein bleiben*!"

[5] Vgl. Sigmund Freud, Das Unbehagen in der Kultur, in: Studienausgabe, a. a. O. Bd. IX, S. 211, 213–215.

[6] Ebd. S. 208.

https://doi.org/10.5771/9783495996720 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

lässigen, bedenkt Nietzsche eine solche – an Leidvermeidung orientierte – Haltung nicht selten mit Verachtung. Exemplarisch für diese bereits vom jungen Nietzsche eingenommene[7] Position soll ein Aphorismus aus der *Fröhlichen Wissenschaft* stehen. „Es will mir scheinen", schreibt Nietzsche dort, „daß vom Schmerze und Unglücke immer *übertrieben* geredet werde".[8] Und weiter: „Was haben die Moralprediger vom inneren ‚Elend' der bösen Menschen phantasiert! Was haben sie gar vom Unglücke der leidenschaftlichen Menschen uns *vorgelogen*! – ja, lügen ist hier das rechte Wort: sie haben um das überreiche Glück dieser Art von Menschen recht wohl gewusst, aber es todtgeschwiegen, weil es eine Widerlegung ihrer Theorie war, nach der alles Glück erst mit der Vernichtung der Leidenschaft und dem Schweigen des Willens entsteht! Und was zuletzt das Recept aller dieser Seelen-Aerzte betrifft und ihre Anpreisung einer harten radicalen Cur: so ist es erlaubt, zu fragen: ist dieses unser Leben wirklich schmerzhaft und lästig genug, um mit Vortheil eine stoische Lebensweise und Versteinerung dagegen einzutauschen? Wir befinden uns *nicht schlecht genug*, um uns auf stoische Art schlecht befinden zu müssen!"[9]

In den angeführten Texten zeichnen sich die Konturen einer Nietzscheschen Theorie des Glücks ab, und ihre Lektüre legt den Gedanken daran, der Mensch gehe mit seinem Tun und Lassen gar nicht aufs Glück

---

[7] Vgl. z. B. Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne, § 2; KSA 1, S. 889 f.

[8] Die fröhliche Wissenschaft, § 326; KSA 3, S. 554.

[9] Ebd.

https://doi.org/10.5771/9783495996720 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

aus, nicht eben nahe. Zumal schon der junge Nietzsche ganz selbstverständlich an die Tradition anknüpft, nach der Glückseligkeit – wie immer ihr Stellenwert, etwa im Verhältnis zur Tugend, dann auch eingeschätzt werden mag – das natürliche Ziel ist, das der Mensch sich setzt und mit seinem Leben verfolgt.[10] Wie aber sind vor diesem Hintergrund Äußerungen des späteren Nietzsche zu verstehen, wie zum Beispiel die folgende: „*nicht* nach Glück strebt der Mensch! sondern nach *Macht*!"[11] Sogar so weit geht Nietzsche, das Glück als solches zu verspotten, indem er es kurzerhand mit Vergnügen, mit *pleasure* im Sinne des Utilitarismus[12] gleichsetzt: „Der Mensch strebt *nicht* nach Glück; nur der Engländer thut das."[13] Was heißt es aber, der Mensch verlange nicht nach Glück, sondern nach Macht? Und welche Rolle spielt dabei Selbstgesetzgebung oder Autonomie?

§ 15. *Nietzsches Philosophie der Macht im Grundriß*

Bis heute ist der Begriff der Macht mit dem Nimbus des Bösen und schlechthin Verwerflichen belegt. Der

---

[10] Vgl. z. B. Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben, § 1; KSA 1, S. 249 f.

[11] Nachlaß 12[1], (356), Anfang 1888; KSA 13, S. 210. Vgl. ebd. 11[111], November 1887 – März 1888; 14[121], 14[129], 14[174], Frühjahr 1888; S. 52 f., 300 f., 310 f, 360–362.

[12] Vgl. z. B. Jeremy Bentham, An Introduction to the Principles of Morals and Legislation, in: Works, ed. John Bowring, Bd. I, New York 1962, S. 1, 14 ff.

[13] Götzen-Dämmerung, Sprüche und Pfeile, § 12; KSA 6, S. 61. Vgl. auch Jenseits von Gut und Böse, § 228; KSA 5, S. 164 f.

https://doi.org/10.5771/9783495996720 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

junge Nietzsche selbst spricht von der „Natur der *Macht,* die immer böse" sei[14] und knüpft damit an das Wort Jacob Burckhardts von der „an sich böse(n)" Macht[15] an. In der Tendenz solcher mit dem Phänomen der Macht verbundenen negativen Konnotationen liegt es, Macht mit Gewalt zusammenzudenken und nicht selten zu identifizieren. Dabei bedeutet das Wort Macht ursprünglich soviel wie Vermögen oder Können.[16] In Zedlers Universal-Lexikon heißt es 1739 noch ganz wertneutral: „Macht, ist eine Krafft oder Vermögen das mögliche würcklich zu machen. Oder Macht ist nichts anders, als die Möglichkeit auszurichten oder zu vollführen, was man beschlossen."[17] Von dieser Grundbedeutung aus betrachtet läßt sich – zunächst unabhängig von Nietzsches eigener Argumentation – erhellen, was er in die vielzitierte Formel vom „Willen zur Macht" faßt. Wille ist ein Terminus, der zur praktischen Philosophie gehört. Praktischer Philosophie geht es um menschliches Tun, das in jedem Fall auf die Veränderung dessen, was ist, abzielt. Sie ins Werk zu setzen, aber kostet den Handelnden stets einen mehr oder weniger großen Aufwand: sie ergibt sich nicht gleichsam von selbst. Der Handelnde muß *Wirksamkeit* entfalten, damit sie sich als Ergeb-

---

[14] Fünf Vorreden zu fünf ungeschriebenen Büchern: 3. Der griechische Staat; KSA 1, S. 768.

[15] Vgl. Jacob Burckhardt, Weltgeschichtliche Betrachtungen, ed. Rudolf Marx, Stuttgart 1978, S. 97.

[16] Vgl. Friedrich Kluge, Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache, bearbeitet von Walther Mitzka, Berlin [20]1967, S. 452.

[17] Großes vollständiges Universal-Lexikon aller Wissenschaften und Künste, welche bishero durch menschlichen Verstand und Witz erfunden und verbessert worden, ed. Johann Heinrich Zedler, Bd. 19, Halle und Leipzig 1739, Sp. 86 f.

https://doi.org/10.5771/9783495996720 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

nis seiner Beeinflussung schließlich einstellen kann. Ohne daß *Kraft* in welcher Form auch immer aufgewendet würde, käme es überhaupt nie zu so etwas wie einem Tun. Deshalb schreibt Kant, der Begriff der Handlung führe auf den Begriff der Kraft.[18]

Kraft aber wirkt stets auf eine Gegenkraft: hätte sie keinen Widerstand, auf den sie sich bezöge, so stieße sie gleichsam ins Leere. Demgemäß ist von Kraft nie isoliert zu sprechen, sondern sie ist jeweils Teil eines Kräftefelds. Dies gilt ebenfalls für die Macht. „*Macht* ist ein Vermögen, welches großen Hindernissen überlegen ist", definiert Kant und fährt fort: „Eben dieselbe heißt eine *Gewalt,* wenn sie auch dem Widerstande dessen, was selbst Macht besitzt, überlegen ist."[19]

Für Nietzsche ist Macht eine Art von Kraft, und zwar interessanterweise eine, die der bloß mechanischen zur Seite zu stellen ist: „Der siegreiche Begriff ‚Kraft', mit dem unsere Physiker Gott und die Welt geschaffen haben, bedarf noch einer Ergänzung: es muß ihm eine innere Welt zugesprochen werden, welche ich bezeichne als ‚Willen zur Macht', d. h. als unersättliches Verlangen nach Bezeigung der Macht; oder Verwendung, Ausübung der Macht, als schöpferischen Trieb usw."[20]

Warum aber ist der physikalisch gültige Kraftbegriff für Nietzsche nicht ausreichend? Newton formuliert ihn als Änderung der Bewegung eines Körpers, die der auf ihn einwirkenden Kraft proportional ist und

---

18 Kritik der reinen Vernunft, A 204/B 249.

19 Kritik der Urteilskraft, Akademie-Ausgabe, Bd. V, S. 260.

20 Nachlaß 36[31], Juni-Juli 1885; KSA 11, S. 563.

https://doi.org/10.5771/9783495996720 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

nach der Richtung derselben geschieht.[21] Warum genügt dieser Kraftbegriff nicht auch der Erklärung menschlichen Handelns? Denn gerade Nietzsche steht Vokabeln wie Freiheit, Wille, Ich nicht selten sehr skeptisch gegenüber, obwohl er selbst mit ihnen operiert, weil er auf sie nicht verzichten kann. In einem nachgelassenen Fragment etwa meint er, die ewige Frage nach Freiheit oder Unfreiheit des Willens entschärfen zu können „vermöge der erlangten Einsicht: *es giebt gar keinen Willen, weder einen freien noch einen unfreien.*"[22] Wofür steht dann aber der Wille im „Willen zur Macht"?

Zunächst ist zu sagen: Nietzsche nimmt im ausdrücklichen Gegenzug zu Schopenhauer, der den *einen* Willen als das die Welt bewegende Prinzip angesetzt hatte, eine Vielheit von Kräften oder „Machtquanten" an.[23] Deren Verhalten zueinander konstituiert erst so etwas wie eine Welt: „die ‚Welt' ist nur ein Wort für das Gesammtspiel dieser Aktionen".[24] „Alles Geschehen" aber, „alle Bewegung, alles Werden" gilt Nietzsche „als ein Feststellen von Grad- und Kraftverhältnissen, als ein *Kampf*".[25] Damit ist ein wichtiges Stich-

---

21 Vgl. Isaac Newton, Philosophiae naturalis principia mathematica, in: Opera quae exstant omnia, ed. Samuel Horsley, London 1779, Bd. 2 (Faksimile-Neudruck: Stuttgart-Bad Cannstatt 1964), S. XV ff. (= Cotesii Praefatio in editionem secundam) und S. 13 ff. (= Axiomata, sive leges motus; vgl. insbes. Lex II).

22 Nachlaß 27[1], Sommer-Herbst 1884; KSA 11, S. 275.

23 Vgl. die von Nietzsche im Frühjahr 1888 angefertigten Fragmente und Dispositionen: Nachlaß 14[79] ff.; KSA 13, S. 257 ff. Zum Terminus „Machtquantum" vgl. 14[79]; ebd. S. 257–259.

24 Nachlaß 14[184], Frühjahr 1888; KSA 13, S. 371. Vgl. Nachlaß 38[12], Juni-Juli 1885; KSA 11, S. 610 f.

25 Nachlaß 9[91], Herbst 1887; KSA 12, S. 385.

https://doi.org/10.5771/9783495996720 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

wort gefallen, das uns erlaubt, bereits in Nietzsches früher Philosophie einen entscheidenden Ansatz für die erst spät entworfene und nie abschließend ausgearbeitete Theorie vom Willen zur Macht – genauer: der vielen Willen zur Macht[26] – auszumachen.

In einer bemerkenswerten kleinen Schrift *Homer's Wettkampf,* die als letztes Stück zu den Cosima Wagner 1872 gewidmeten *Fünf Vorreden zu fünf ungeschriebenen Büchern* gehört, behandelt Nietzsche das Phänomen des Agonalen im Griechentum. Es geht ihm darum zu zeigen, daß die Griechen noch begriffen, was moderne Augen – trotz aller Popularität des „Darwinismus"[27] – nicht mehr sehen wollten: Menschliches Leben ist geprägt vom Kampf.

Dabei war den Griechen nach Nietzsche allgegenwärtig, was das moderne Denken veranlaßt, den Kampf zu brandmarken und auf seine Eindämmung und – soweit möglich – sein Verschwinden aus der Welt des Menschen zu dringen: die mit ihm verbundene Gewalt. Nietzsche verweist auf entsprechende Szenen

---

[26] Gegen eine Hypostasierung der vielen Willen zur Macht zu dem *einen* und einzigen argumentiert überzeugend und fundiert Wolfgang Müller-Lauter in seiner Abhandlung *Nietzsches Lehre vom Willen zur Macht*, in: Nietzsche-Studien 3 (1974) S. 1–60.

[27] Zu Darwins eigenem Unbehagen war seine These vom „Kampf ums Dasein" nach Erscheinen seines bahnbrechenden Werks *On the origin of species by means of natural selection, or preservation of favoured races in the struggle for life* (1859) nicht so sehr als Theorie wissenschaftlich verfahrender Naturforschung, sondern als – daraus vermeintlich abzuleitende – weltanschauliche Lehre berühmt geworden. Vgl. Der Darwinismus. Die Geschichte einer Theorie, ed. Günter Altner, Darmstadt 1981, S. 1–4 (Einleitung des Herausgebers). Zur Wirkung des „Darwinismus" auf Nietzsche vgl. Werner Stegmaier, Darwin, Darwinismus, Nietzsche. Zum Problem der Evolution, in: Nietzsche-Studien, Bd. 16 (1987) S. 264–287.

https://doi.org/10.5771/9783495996720 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

der *Ilias* und auf die Grausamkeit Alexanders, jenes zum Musterhellenen stilisierten Herrschers, gegen besiegte Feinde.[28] Was den Griechen Nietzsche zufolge aber gelang – und unter diesem Aspekt betrachtet, gilt ihm Alexander bereits als Verfallserscheinung –, ist dies: sie verstanden es, die Veranlagung des Menschen zur Auseinandersetzung mit seinesgleichen in der Absicht, zu siegen und den eigenen Erfolg zu genießen, in den Dienst des Humanen zu stellen. Dazu gehöre als Voraussetzung, „daß der griechische Genius den einmal so furchtbar vorhandenen Trieb gelten ließ und als *berechtigt* erachtete".[29] Diese Bereitschaft zur Anerkennung der menschlichen Natur hält Nietzsche für einen entscheidenden Punkt, der das moderne Denken vom griechischen unterscheide.

Die Lust zum Kampf, mit dem Ziel, ihn als Sieger zu bestehen, ist also für Nietzsche ein allem Menschlichen immer schon innewohnender Antrieb und als solcher weder gut noch böse, sondern schlicht ein Faktum. Allerdings wird der noch wertneutrale Status des Faktischen verlassen, sobald der Antrieb der Streitlust zu konkretem Tun führt. Keineswegs müssen aus ihm einlinig Handlungen erwachsen, die auf die *Vernichtung* des Gegners im Kampf gerichtet sind. Genauso bildet er den Ursprung aller Taten, die Nietzsche im Gegensatz dazu solche des *Wettkampfs* nennt.

Er beruft sich auf Hesiod, der in seinem Gedicht *Werke und Tage* nicht nur eine Eris – die Göttin, die für die Griechen den Streit verkörperte – kennt, sondern

---

[28] Vgl. Homer's Wettkampf; KSA 1, S. 783 f.

[29] Ebd. S. 785 f.

https://doi.org/10.5771/9783495996720 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

deren zwei:[30] „Die eine Eris möchte man, wenn man Verstand hat, ebenso loben als die andre tadeln; denn eine ganz getrennte Gemüthsart haben diese beiden Göttinnen. Denn die Eine fördert den schlimmen Krieg und Hader, die Grausame! Kein Sterblicher mag sie leiden, sondern unter dem Joch der Noth erweist man der schwerlastenden Eris Ehre, nach dem Rathschlusse der Unsterblichen. Diese gebar, als die ältere, die schwarze Nacht; die andre aber stellte Zeus der hochwaltende hin auf die Wurzeln der Erde und unter die Menschen, als eine viel bessere. Sie treibt auch den ungeschickten Mann zur Arbeit; und schaut einer, der des Besitzthums ermangelt, auf den Anderen, der reich ist, so eilt er sich in gleicher Weise zu säen und zu pflanzen und das Haus wohl zu bestellen; der Nachbar wetteifert mit dem Nachbarn, der zum Wohlstande hinstrebt. Gut ist diese Eris für die Menschen. Auch der Töpfer grollt dem Töpfer und der Zimmermann dem Zimmermann, es neidet der Bettler den Bettler und der Sänger den Sänger."[31] Hesiod formuliert hier, wie Nietzsche zu zeigen versucht, keine singuläre Position, sondern repräsentiert griechisches Denken: Nietzsche erinnert an Aristoteles,[32] der tatsächlich jenes alte griechische Sprichwort „Der Töpfer grollt dem Töpfer" (κεραμεὺς κεραμεῖ κοτέει) – dasselbe, welches Hesiod zitiert – des öfteren ohne eine Spur von Abwertung anführt.[33]
Die These Nietzsches – beglaubigt durch das Vorbild

30 Vgl. Werke und Tage (Ἔργα καὶ Ἡμέραι), Vers 12–26.
31 Homer's Wettkampf; KSA 1, S. 786.
32 Vgl. ebd.
33 Vgl. Aristoteles, Eudemische Ethik 1235 a 18, Politik 1312 b 4 f.; Rhetorik 1388 a (Buch II, Kap. X, 6).

https://doi.org/10.5771/9783495996720 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

der Griechen – lautet: Allein im Widerstreit mit der Kraft *anderer* kann sich die *eigene* entfalten. Menschliches Leben hat sich zu gestalten als „Wettspiel der Kräfte".[34] Nie darf solcher Wettkampf zum Stillstand gelangen gemäß der Mahnung Heraklits: „Unter uns soll Niemand der Beste sein; ist jemand es aber, so sei er anderswo und bei Anderen."[35] Der Agon avanciert zum entscheidenden Stimulans aller Kultur. Ihr Quell ist Nietzsche zufolge derselbe, der auch den barbarischen Akt des Vernichtungskampfes speist: die „Selbstsucht" des Menschen.[36]

Gegen Schopenhauer rehabilitiert so schon der frühe Nietzsche das Individuum und seinen Egoismus. Schopenhauer hatte die Nichtigkeit individueller Existenz betont und die Lösung der Verstrickung in ein Weltgeschehen empfohlen, das durch sinnlosen Kampf und Streit unzähliger eigensüchtiger Partialwesen vorangetrieben wird, die sämtlich Inkarnationen des mit sich selbst entzweiten Weltwillens sind.[37] Nietzsche hingegen sucht eine Theorie des Lebens auf der Basis des in den verschiedenen Individuen je spezifisch auftretenden „Willens zur Macht" zu entwerfen, und dies in positiver Absicht und nicht wie Schopenhauer als Argument für die Haltung der Lebensverneinung.

Während der junge Nietzsche unter dem Titel des Agon, des Wettkampfs, Machtverhältnisse zwischen

---

[34] Homer's Wettkampf; KSA 1, S. 789.

[35] Homer's Wettkampf, ebd. S. 788; vgl. Heraklit, Frg. B 121 (Diels/Kranz).

[36] Homer's Wettkampf; KSA 1, S. 789 und 790.

[37] Vgl. Schopenhauer, Die Welt als Wille und Vorstellung I, bes. § 27, 54, 60, 61; Sämtliche Werke, Bd. I, S. 208–226, 379–395, 447–456.

https://doi.org/10.5771/9783495996720 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Menschen als intersubjektives und soziales Phänomen behandelt, geht das Bemühen Nietzsches später dahin, nicht allein menschliche Existenz, sondern ausnahmslos *alles* Seiende als Willen zur Macht auszuweisen.[38] Er will zeigen, daß „das innerste Wesen des Seins Wille zur Macht ist",[39] und stellt sich als Aufgabe, „*alle* wirkende Kraft eindeutig zu bestimmen als: *Wille zur Macht*".[40] Damit aber gäbe Nietzsche preis, was traditionell als das den Menschen gegenüber anderem Seienden Auszeichnende gilt: nämlich daß nur er einen Willen hat als Vermögen, nach selbstgesetzten Zwecken zu handeln.

Was aber veranlaßt Nietzsche, den Willen zur Macht grundsätzlich allem Seienden als „intelligiblen Charakter"[41] zu unterstellen? Denn das hieße doch, daß alles außer uns – organisches und anorganisches Sein – von gleicher Art wäre wie wir. Nun spricht Nietzsche einschränkend von einem bloßen „Versuch", mit nur einer und nicht mehreren Sorten von Kausalität „auszureichen", von dem Experiment, „die Willens-Causalität hypothetisch als die einzige zu setzen".[42] Anzumerken ist, daß es für das materialistische Weltbild seiner Zeit – umgekehrt – auch nur *eine* Art von Kausalität gibt: nämlich die mit empirischen Methoden beschreibbare Naturkausalität als Gesetzmäßigkeit physiologischer Abläufe.[43] Leitend für Nietzsche aber ist

---

38 Vgl. Nachlaß 14[79]-[81], Frühjahr 1888; KSA 13, 257–261.

39 Nachlaß 14[80], ebd. S. 260.

40 Jenseits von Gut und Böse, § 36; KSA 5, S. 55.

41 Ebd.

42 Ebd.

43 Vgl. z. B. Ludwig Büchner, *Kraft und Stoff oder Grundzüge der natürlichen Weltordnung. Nebst einer darauf gebauten Moral oder*

https://doi.org/10.5771/9783495996720 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

die Einsicht, daß wir ursprünglich gar nicht anders können, als alles, was wir nicht selbst sind, uns nach „Analogie des Menschen“[44] auszulegen. Wirkungen begriffen wir demgemäß als solche eines Willens auf einen anderen Willen,[45] das heißt eines Strebens nach außen, nach Erweiterung, nach Macht auf ein anderes ebensogeartetes.

Der schon vom jungen Nietzsche behandelte Aspekt des Intersubjektiven am Phänomen der Macht erweist sich so als grundlegend auch noch für den späten. Durchaus in Übereinstimmung übrigens mit den Überlegungen Freuds[46] und Jean Piagets[47] betont Nietzsche den anthropomorphen Charakter aller Erfahrung: wir gehen zunächst immer davon aus, es bei anderem mit unseresgleichen zu tun zu haben. Schön formuliert dies der von Freud zitierte David Hume: „There is an universal tendency among mankind to conceive all beings like themselves and to transfer to every object those qualities with which they are familiarly acquainted and of which they are intimately conscious.“[48]

Sittenlehre. Das 1855 (in Frankfurt a. M.) zuerst publizierte Werk Büchners lag 1874 bereits in der 13. Auflage vor, und sie war nicht die letzte. Bis zum Anfang unseres Jahrhunderts wurde es immer wieder neu aufgelegt (die 21. Auflage erschien 1904 in Leipzig).

44 Nachlaß 36[31], Juni-Juli 1885; KSA 11, S. 563.

45 Vgl. Jenseits von Gut und Böse, § 36; KSA 5, S. 55.

46 Vgl. Sigmund Freud, Totem und Tabu, Studienausgabe, Bd. IX, S. 364–386.

47 Vgl. Jean Piaget, Das Weltbild des Kindes (La représentation du monde chez l'enfant), übers. v. Luc Bernard unter Mitarb. v. A. Bodourian u. a., Frankfurt a. M./Berlin/Wien 1980, insbes. S. 145 ff.

48 David Hume, Natural History of Religion. Zit. nach Freud, Totem und Tabu, a. a. O. S. 366.

https://doi.org/10.5771/9783495996720 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

anschaulichen Material seinen adäquaten Ausdruck gefunden und in seiner Plastizität sich *gezeigt* habe. Die Welt in dieser Weise, die „dem Sinnlichen so verwandt und freundlich ist", auszulegen, aber ist Hegel zufolge dem modernen, nachantiken Menschen verwehrt.[78] Die in der *Geburt der Tragödie* proklamierte und am Vorbild der frühen Griechen orientierte „aesthetische Metaphysik"[79] Nietzsches nun stellt menschliche Wirklichkeits- und Selbstdeutung, wie gezeigt, genau in jenen Formen dar, die für Hegel längst durch den Begriff überwunden sind: in „adäquaten Beispielen", in „konkreten, nach Zeit und Ort bestimmten Bildern, wobei denn Namen und allerhand sonstige äußerliche Umstände nicht fehlen dürfen".[80]

Einleuchtend ist, daß eine auf die Mittel des Begriffs verzichtende „aesthetische Metaphysik", wie sie Nietzsche vorschwebt,[81] überhaupt keinen Bedarf mehr für den Anspruch auf Begründbarkeit menschlichen Tuns sieht. So muß Sokrates, der sich unablässig um sie bemüht, Nietzsche als „despotische(r) Logiker"[82] erscheinen, der sucht, wo es gar nichts zu finden geben kann. Der frühe Nietzsche würde deshalb für sich reklamieren, Hegel, für den die Erkenntnis

---

diagnostizieren, vor der die Kunst schließlich kapitulieren muß. Sondern Hegel meint mit seinem Satz vom Ende der Kunst das Ende der antiken Kunstreligion, die durch die christliche Religion und ihr entsprechende Weltbilder und Aussageformen abgelöst wird (Belege, s. S. 85, Anm. 72).

78 Hegel, Vorlesungen über Ästhetik I, a. a. O. S. 23 f.

79 Die Geburt der Tragödie, § 5; KSA 1, S. 43.

80 Hegel, Vorlesungen über die Ästhetik I, a. a. O. S. 63.

81 Vgl. dazu Volker Gerhardt, Von der ästhetischen Metaphysik zur Physiologie der Kunst, in: Nietzsche-Studien 13 (1984) S. 375 f.

82 Die Geburt der Tragödie, § 14; KSA 1, S. 96.

https://doi.org/10.5771/9783495996720 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

als Fundament unseres Selbstverhältnisses[52] und damit tatsächlich als Inbegriff menschlicher Subjektivität. Daß es nur *eine* Struktur ist, die unseren Fremd- wie Selbstverhältnissen zugrunde liegen soll, ist plausibel, wenn man bedenkt, daß Subjektivität und Objektivität keine voneinander isoliert zu betrachtenden Größen sind. Nicht nur ist die Grenze, die zwischen ihnen verläuft, fließend,[53] sondern beide sind so tief miteinander verbunden, daß noch das Allersubjektivste wie das je individuelle Glück ohne Objektivität, ohne ein *Anderes* zum Subjekt gar nicht denkbar ist.
Von Schopenhauer her[54] ist Nietzsche der Gedanke vertraut und geläufig, daß der Mensch ein endliches und bedürftiges Wesen ist. Nur deshalb will er überhaupt etwas und richtet sich dabei auf das, was er nicht selbst ist. Das Haben von Absichten und die Suche nach Verwirklichung des Beabsichtigten ist nur sinnvoll, wo es Mangel gibt. Ohne daß einer entbehrte, würde er nichts zu erlangen suchen, weil er immer schon über alles verfügte oder sogar alles selbst wäre. Ein solches *ens absolutum* bedeutete die Unendlichkeit schlechthin. Ein bedürftiges, weil endliches Wesen wie der Mensch dagegen ist darauf angewiesen, über sich selbst hinauszugreifen. Dies gilt im Hinblick auf seine elementarsten Bedürfnisse wie das Ver-

---

[52] In welchem genauen Sinn wir in bezug auf uns selbst Wille zur Macht sind, kann erst im folgenden Kapitel deutlich werden.

[53] Das zeigen Arbeiten zur Kinderpsychologie (vgl. Jean Piaget, Das Weltbild des Kindes, a. a. O. S. 109 ff.) ebenso wie die aufschlußreichen diesbezüglichen Überlegungen Wittgensteins (vgl. z. B. Ludwig Wittgenstein, Das Blaue Buch, Frankfurt a. M. 1980, S. 106 f.).

[54] Vgl. Schopenhauer, Die Welt als Wille und Vorstellung I, § 58; Sämtliche Werke, Bd. I, S. 438 ff.

https://doi.org/10.5771/9783495996720 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

langen nach Nahrung ebenso wie für die komplexesten: das Streben nach Anerkennung, aber auch das – laut Aristoteles[55] den Menschen auszeichnende – nach Wahrheit, nach Erkenntnis findet immer nur in oder an einem Anderen Erfüllung.

Um jedoch auf solches Andere auszugehen, ist jedesmal der Einsatz von Kraft nötig. Sogar für die ‚vergeistigten' Formen des Umgangs mit ihm trifft dies zu; will ich mit einem Gegenüber sprechen, so bedarf es dazu des Aufwands, auch des physischen. Nietzsches Betonung der Macht, die für ihn eine Art von Kraft ist, als wesentlicher Faktor menschlicher Existenz ist also nicht von vornherein als böser Rückfall in ein barbarisches Menschenbild zu werten. Denn unleugbar ist der Mensch in jeder Hinsicht ein bedürftiges Wesen; Aktivität und Anstrengung: die Entfaltung von Kraft ist erforderlich, um diesen konstitutionellen Mangel immer wieder auf die ein oder andere Weise – und stets nur vorläufig – auszugleichen.

Worauf es ankommt aber ist das *Wie* solcher unerläßlichen Kraft- bzw. Machtausübung. Wäre der Mensch noch gebunden an Naturinstinkte – so wie auch Nietzsche ihn in Analogie zu den Überlegungen Kants im hypothetisch gesetzten Urzustand vorstellt –,[56] könnte und brauchte diese Frage ihn nicht im geringsten bewegen oder beunruhigen. „Unbewusst-sicherführend(e) Triebe"[57] wiesen ihm immer schon den Weg.

---

[55] Vgl. Aristoteles, Metaphysik, 980 a 21.

[56] Zur Genealogie der Moral, Zweite Abhandlung, § 16; KSA 5, S. 321 ff.

[57] Ebd. S. 322.

https://doi.org/10.5771/9783495996720 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Nietzsche sieht den Menschen jedoch durch einen „Bruch", einen „Sprung"[58] in eine prekäre, weil nicht ‚festgestellte', Position gerückt. Im Zuge der „gründlichsten aller Veränderungen", die sie überhaupt je zu durchleben hatten, sei es den Menschen geschehen, daß „mit Einem Male alle ihre Instinkte entwerthet und ‚ausgehängt' (waren)".[59] Wassertieren gleich, die gezwungen werden, ihr Element zu verlassen und sich auf dem festen Lande zu behaupten oder aber zugrunde zu gehen, finden sich die von ihren Instinkten als tragendem Element abgekoppelten Menschen in eine heikle Lage versetzt: „Sie sollten nunmehr auf den Füssen gehn und ‚sich selber tragen', wo sie bisher vom Wasser getragen wurden: eine entsetzliche Schwere lag auf ihnen."[60] Sah Kant die Menschen von „Angst" und „Bangigkeit" als Folge des Verlusts der bruchlosen Eingebundenheit in die Natur befallen,[61] so ist auch für Nietzsche klar: der Leitung durch Natur beraubt und gezwungen, „sich selber (zu) tragen", sind sie zu schwankenden und gefährdeten Wesen geworden. „Zu den einfachsten Verrichtungen", schreibt Nietzsche, „fühlten sie sich ungelenk, sie hatten für diese neue unbekannte Welt ihre alten Führer nicht mehr, die regulirenden unbewusstsicherführenden Triebe, – sie waren auf Denken, Schliessen, Berechnen, Combiniren von Ursachen und Wirkungen reduzirt, diese Unglücklichen, auf

---

58 Vgl. ebd. § 17, S. 324.
59 Ebd. § 16, S. 322.
60 Ebd.
61 Vgl. Muthmaßlicher Anfang der Menschengeschichte, Akademie-Ausgabe, Bd. VIII, S. 112.

https://doi.org/10.5771/9783495996720 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ihr ‚Bewusstsein', auf ihr ärmlichstes und fehlgreifendstes Organ!"[62]

Mißgriffe und Fehlschläge im Umgang mit der Welt sind durch die Notwendigkeit der Einschaltung von Bewußtsein und Denken möglich geworden, wie sie vordem nicht vorstellbar waren: denn mochte zwar instinktgeleitetes Verhalten ebenfalls nicht immer das Erlangen des Begehrten verbürgen, so war das *Was* und das *Wie* aller Aktion doch festgestellt. Und genau hierin, nämlich daß sowohl die Zwecke seines Tuns als auch die Mittel ihrer Verfolgung nicht ohne weiteres mehr festliegen, besteht das Problem der Existenz des Menschen, das ihn zur Selbstgesetzgebung, zur Autonomie zwingt. Bei weiterem Vorhandensein seiner natürlichen Triebe und Instinkte, die ja als solche nicht einfach verschwinden, *ist* der Mensch nach wie vor Kraft, jedoch gleichsam richtungslose: überließe er sich seinen Trieben in unkontrollierter Weise und somit blind, geschähe dies nicht zuletzt zum Schaden seiner selbst. Denn die nunmehr „ausgehängten" Instinkte[63] führen ihn nicht mehr von sich aus. Genau deshalb sind die Menschen fortan auf *Bewußtsein* als Organ von „Denken, Schliessen, Berechnen, Combiniren von Ursachen und Wirkungen" verwiesen, auf „ihr ärmlichstes und fehlgreifendstes Organ".[64]

Doch solcher Klage über den Verlust der Unschuld, wie sie auch Kant in seinem *Muthmaßlichen Anfang der Menschengeschichte* nicht fremd ist,[65] steht bei

---

[62] Zur Genealogie der Moral, Zweite Abhandlung, § 16; KSA 5, S. 322.

[63] Ebd.

[64] Ebd.

[65] Vgl. Akademie-Ausgabe, Bd. VIII, S. 114 f.

https://doi.org/10.5771/9783495996720 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Nietzsche bereits in der *Morgenröthe* die Betonung der Chance gegenüber, die in der Abkoppelung des Menschen von bloß naturbestimmter, zwar geordneter aber unbedachter Kraftentfaltung liegt. Unter dem Titel *Der Sieg über die Kraft* notiert Nietzsche: „Immer noch liegt man vor der *Kraft* auf den Knien – nach alter Sclaven-Gewohnheit – und doch ist, wenn der Grad von *Verehrungswürdigkeit* festgestellt werden soll, nur *der Grad der Vernunft in der Kraft* entscheidend: man muss messen, inwieweit gerade die Kraft durch etwas Höheres überwunden worden ist und als ihr Werkzeug und Mittel nunmehr in Diensten steht."[66]

In zweierlei Richtungen läßt sich dieser Gedanke explizieren: Kraft als Energiepotential ist durch Vernunft in Dienst zu nehmen und nur als ihr Werkzeug und Mittel ist sie der Wertschätzung würdig. Vernunft aber, sofern durch sie und nicht länger durch Instinkte die Zwecke menschlichen Tuns formuliert werden, bedarf umgekehrt der Kraft als „Werkzeug ihrer Absichten",[67] um dieselben auch zu verwirklichen. Niemals käme es überhaupt zu einer Handlung als einem überlegten Akt der Veränderung dessen, was ist, vermöchte nicht Vernunft wirksam zu sein: wäre sie nicht mit Macht verbunden.

Die Aufgabe des Menschen nach seiner „gewaltsamen Abtrennung von der thierischen Vergangenheit", jenes „Sprunges und Sturzes gleichsam in neue Lagen

---

66 Morgenröthe, § 548; KSA 3, S. 318.

67 Vgl. Menschliches, Allzumenschliches I, § 446; KSA 2, S. 290.

https://doi.org/10.5771/9783495996720 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

und Daseins-Bedingungen"[68] besteht darin, nun den Umgang mit seiner eigenen Natur als einer Kraft: den Umgang mit den ihm eigenen Trieben, Instinkten, Neigungen *selbst* zu übernehmen. Gleiches gilt für den Umgang mit Anderem, auf das sie sich jeweils richten. An die Stelle von Naturgesetzgebung hat Selbstgesetzgebung oder Autonomie zu treten.

Auch in theoretischer Hinsicht macht Nietzsche die Macht als Faktor geltend. Was uns als ein Objekt gilt, sei nichts Vorgegebenes, das wir jeweils nur in Erfahrung zu bringen hätten als nachträgliches „Bewußtwerden von etwas, das‚an sich' fest und bestimmt wäre".[69] Ein Objekt ist nach Nietzsche „eine Einheit, unter die wir die für uns in *Betracht kommenden* Relationen zusammenfassen".[70] Nietzsches Erkenntnistheorie – man kann angesichts des insbesondere im späten Nachlaß zu findenden Textmaterials[71] ohne weiteres von einer solchen sprechen – ist vom Typus her der von Kant verfochtenen kopernikanischen Wende gemäß, der zufolge unsere Erkenntnis sich nicht nach den Gegenständen richtet, sondern umgekehrt die Gegenstände nach unserer Erkenntnis.[72] Unser Bild der Wirklichkeit ist kein bloßes Abbild einer fertig vorliegenden Außenwelt, sondern ein durch unsere eigenen

---

68 Zur Genealogie der Moral, Zweite Abhandlung, § 16; KSA 5, S. 323.

69 Ebd. S. 385.

70 Nachlaß 2[77], Herbst 1885 – Herbst 1886; KSA 12, S. 97 f.

71 Vgl. z. B. Nachlaß 25 [308], 40[20], 40[53]; KSA 11, S. 90 f., 637 f., 654. Vgl. Nachlaß 1[115], 2[77], 2[82], 2[86], 2[95], 2[108], 2[149], 2[154], 2[165], 2[174], 5 [10], 5[19], 5[22], 9[91]; KSA 12, S. 38, 97 f., 100 f., 104, 107 f., 114, 140–142, 147–149, 153 f., 187 f., 191–193, 383–387.

72 Kant, Kritik der reinen Vernunft, B XVI; vgl. B XIII.

https://doi.org/10.5771/9783495996720 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Vorgaben – unsere spezifischen Ordnungskriterien – geprägtes. Nietzsche formuliert: „Unsere *Begriffe* sind von unserer *Bedürftigkeit* inspirirt."[73] Sie sind für Nietzsche Ausdruck des „Willens zur Macht" als wesentlicher Struktur menschlicher Subjektivität: mit ihrer Hilfe wollen wir uns die Welt bezogen auf unsere Not lesbar machen.

Weil wir inwendig Rastlosigkeit und Unstetigkeit schlechthin sind, haben wir nach Nietzsche immer schon einen ursprünglich mit unserer Existenz verwobenen „Glauben" an die Dauer und Verläßlichkeit einer uns gegenüberstehenden Welt von Objekten.[74] Wenngleich wir uns auch als Erkennende niemals rein rezeptiv verhalten, sondern es eine Wirklichkeit für uns nur als eine von uns aus Sinnesdaten erdeutete Wirklichkeit gibt,[75] ist uns diese durch philosophische Reflexion erschließbare Wahrheit doch alltäglich und meistens nicht bewußt. Was der „Wille zur Macht als *Erkenntniss*" leistet, dem Nietzsche nicht eigentlich ein ‚Erkennen' zuschreibt, sondern ein „Schematisiren",[76] nämlich: „dem Chaos so viel Regularität und Formen auf(zu)erlegen, als es unserem praktischen Bedürfniß genug thut",[77] ist uns zumeist als solche Eigenleistung nicht präsent. Als *natürliches Bewußtsein* meinen wir, die Welt als vorgegebene bloß noch zu

---

73 Nachlaß 2[77], Herbst 1885-Herbst 1886; KSA 12, S. 97.

74 Nachlaß 9[91], Herbst 1887; KSA 12, S. 384 f.

75 Vgl. zu dieser Thematik: Gerold Prauss, Einführung in die Erkenntnistheorie, Darmstadt 1980, ²1988.

76 Nietzsche bedient sich hier eines zentralen Begriffs der Kantischen Erkenntnistheorie; vgl. Kant, Kritik der reinen Vernunft, A 137/B 176 ff.

77 Nachlaß 14[152], Frühjahr 1888; KSA 13, S. 333.

https://doi.org/10.5771/9783495996720 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

empfangen.[78] Sie, an deren Gestaltung der Mensch als „Schaffender" maßgeblich beteiligt ist, prätendiert er Nietzsche zufolge aufgrund eines ungeheuren Verlangens nach Stabilität als immer schon fertig vorliegend: „Sein Bedürfniß als Schaffender erdichtet bereits die Welt, an der er arbeitet, nimmt sie vorweg: diese Vorwegnahme (‚dieser Glaube' an die Wahrheit) ist seine Stütze."[79]

Daß wir nach einem festen Gegenüber streben, resultiert Nietzsche zufolge aus der Grundstruktur unserer Existenz. Unser Dasein ist „ein ununterbrochenes Gewesensein", „ein Ding, das davon lebt, sich selbst zu verneinen und zu verzehren, sich selbst zu widersprechen".[80] Weil unsere Existenz im Vergehen besteht, weil wir so etwas wie der absolute Wechsel[81] leibhaftig sind und damit reine Zeit[82] als Werden schlechthin, gilt nach Nietzsche: „Das Leben ist auf die Voraussetzung eines Glaubens an Dauerndes und Regulär-Wiederkehrendes gegründet; je mächtiger das Leben, um so breiter muß die errathbare, gleichsam *seiend gemachte* Welt sein. Logisirung, Ratio-

---

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

79 Nachlaß 9[91], Herbst 1887; KSA 12, S. 385.

80 Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben, § 1; KSA 1, S. 249.

81 Zum Begriff des absoluten Wechsels im Unterschied zum relativen Wechsel, von dem allein wir uns – strenggenommen – eine Vorstellung machen können, weil wir ihn als Wechsel an grundsätzlich Beharrlichem wahrnehmen können, vgl. Kant, Kritik der reinen Vernunft, A 187 f./B 230 f.

82 Mit dem Begriff „reine Zeit" ist gemeint: subjektive, nicht meßbare Zeit im Gegensatz zu Raumzeit. – Zum Problem Zeit und Subjektivität vgl. Gerold Prauss, Die Welt und wir, Bd. I/1: Sprache – Subjekt – Zeit, Stuttgart 1990, S. 313 ff.

https://doi.org/10.5771/9783495996720 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

nalisirung, Systematisirung als Hülfsmittel des Lebens."[83]

Der „Wille zur Macht als Erkenntnis" oder der „Wille zur Wahrheit", so ist deutlich geworden, äußert sich als Wille zum „Fest-*machen*", zum „Wahr-Dauerhaft-*Machen*" einer uns gegenüberstehenden Welt von Objekten,[84] auf die jeweils unsere Neigungen und Begehrungen sich richten. Vermöchten wir nicht, uns ein Objekt als „Einheit, unter die wir die für uns in *Betracht kommenden* Relationen zusammenfassen",[85] entgegenzusetzen, wüßten wir nicht, wohin wir uns mit unseren jeweiligen Bedürfnissen überhaupt zu wenden hätten.

In welchem Verhältnis steht nun aber der „Wille zur Macht" als Inbegriff menschlicher Subjektivität zu ihrem Glücksstreben? Läßt sich tatsächlich – so wie es der späte Nietzsche nahelegt[86] – dafür argumentieren, der Mensch verlange nicht nach Glück, sondern nach Macht? Im folgenden soll gezeigt werden, daß diese Alternative eine falsche ist, und zwar gerade vor dem Hintergrund von Nietzsches eigenem Glücksbegriff.

§ 16. *Glück und Macht und ihr Zusammenhang im Denken Nietzsches*

Für Nietzsche gehören Glück und Fülle zusammen, dies hatte sich bereits gezeigt.[87] Daraus aber ergibt sich

---

83 Nachlaß 9[91], Herbst 1887; KSA 12, S. 385.
84 Ebd. S. 384.
85 Nachlaß 2[77], Herbst 1885 – Herbst 1886; KSA 12, S. 97 f.
86 Vgl. die oben (§ 14) zitierten Texte.
87 Vgl. oben, § 14.

https://doi.org/10.5771/9783495996720 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

schon die Ablehnung jeder Konzeption, die – wie die stoische oder auch die epikureische – Glück und vernünftiges Maß, Glück und Klugheit korrelieren sieht und für die deshalb Glück Freiheit von beherrschenden Leidenschaften bedeutet. Denn diese sorgen – beiden Schulen zufolge – für Unruhe und trüben den klaren Blick; sie verführen den, der sich ihnen überläßt, zu unkontrolliertem Tun, welches das eigene Wohlbefinden gefährdet. Sichwohlbefinden oder Glücklichsein aber heißt, in Gemütsruhe (ἀταραξία) zu leben, in möglichst weitgehend realisierter innerer Stabilität. Aristoteles hatte das dem Menschen erreichbare größtmögliche Glück in der Betrachtung der vorzüglichsten und vornehmsten Gegenstände, nämlich denen der Wissenschaft, erblickt;[88] denn sie sind aus Notwendigkeit (ἐξ ἀνάγκης) und sie sind ewig (ἀίδια): ungeworden (ἀγένητα) und unvergänglich (ἄφθαρτα).[89] Das Unveränderliche, Unwandelbare und deshalb Verläßliche faszinierte die Griechen und erschien ihnen als Inbegriff des Göttlichen. Was Aristoteles in seinen Überlegungen zur Glückseligkeit zumindest auch an einem Äußeren festmachte – die vollkommenste und somit beglückendste Tätigkeit (ἡ τελεία ἐνέργεια), die θεωρία, ist diejenige, deren *Objekte* die vollkommensten sind[90] – verlagern Stoiker wie Epikureer gleichsam ins Innerste des Menschen. Hier siedeln sie in Gestalt von ἀταραξία[91] und ἀπάθεια[92]

---

88 Aristoteles, Nikomachische Ethik, 1177 a 12 ff.

89 Vgl. ebd. 1139 b 22–24.

90 Vgl. ebd. 1174 b 14 ff. mit 1141 a 16 ff.

91 Vgl. Epikur, Brief an Menoikeus, 128.

92 Vgl. z. B. Epiktet, Unterredungen (Διατριβαί) III, 26, 13; IV, 3, 7. Vgl. auch Seneca, Ad Lucilium epistulae morales, 85, 2.

https://doi.org/10.5771/9783495996720 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

das – idealiter – in sich Ruhende, sich gleich Bleibende an.

Während in der griechischen Philosophie ein Moment des Statischen in allen Glückskonzeptionen wirksam ist, ist die von Nietzsche vertretene ganz im Gegenteil durch eine Betonung des dynamischen Moments gekennzeichnet. Insbesondere die stoische Position lehnt Nietzsche ab: „Wir befinden uns *nicht schlecht genug*, um uns auf stoische Art schlecht befinden zu müssen!", so schließt der schon betrachtete[93] Aphorismus 326 der *Fröhlichen Wissenschaft*. Wir haben Nietzsche zufolge nicht nötig, uns auf jenen Zustand der „Versteinerung"[94] einzulassen, von dem die Stoiker uns glauben machen wollten, in ihm läge das Glück. Auch heftigsten Leidenschaften sich auszusetzen, empfiehlt Nietzsche. Zwar sind wir dann nicht gefeit vor Schmerz und Leid, jedoch auch nicht um die Möglichkeit gebracht, das je zu erleben, was zu Recht Glück genannt werden kann.

Ähnlich wie später für Freud ist für Nietzsche Glück gebunden an den Wechsel, an den Kontrast. Es ist allein als „episodisches Phänomen" möglich,[95] nicht als irgendwelcher Dauer fähiger Zustand. Das intensive Glückserlebnis setzt größte Offenheit, Empfindlichkeit, Reizbarkeit und auch Mut zu immer neuem Aufbruch voraus.[96] Darin aber besteht andererseits die „Gefahr des Glücklichsten", so der Titel von Aphoris-

---

93 Vgl. § 14.

94 Die fröhliche Wissenschaft, § 326; KSA 3, S. 554.

95 Vgl. Sigmund Freud, Das Unbehagen in der Kultur, Studienausgabe, Bd. IX, S. 208.

96 Vgl. Nachlaß 15[16], Herbst 1881; KSA 9, S. 640 f.

https://doi.org/10.5771/9783495996720 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

anschaulichen Material seinen adäquaten Ausdruck gefunden und in seiner Plastizität sich *gezeigt* habe. Die Welt in dieser Weise, die „dem Sinnlichen so verwandt und freundlich ist", auszulegen, aber ist Hegel zufolge dem modernen, nachantiken Menschen verwehrt.[78] Die in der *Geburt der Tragödie* proklamierte und am Vorbild der frühen Griechen orientierte „aesthetische Metaphysik"[79] Nietzsches nun stellt menschliche Wirklichkeits- und Selbstdeutung, wie gezeigt, genau in jenen Formen dar, die für Hegel längst durch den Begriff überwunden sind: in „adäquaten Beispielen", in „konkreten, nach Zeit und Ort bestimmten Bildern, wobei denn Namen und allerhand sonstige äußerliche Umstände nicht fehlen dürfen".[80]

Einleuchtend ist, daß eine auf die Mittel des Begriffs verzichtende „aesthetische Metaphysik", wie sie Nietzsche vorschwebt,[81] überhaupt keinen Bedarf mehr für den Anspruch auf Begründbarkeit menschlichen Tuns sieht. So muß Sokrates, der sich unablässig um sie bemüht, Nietzsche als „despotische(r) Logiker"[82] erscheinen, der sucht, wo es gar nichts zu finden geben kann. Der frühe Nietzsche würde deshalb für sich reklamieren, Hegel, für den die Erkenntnis

---

diagnostizieren, vor der die Kunst schließlich kapitulieren muß. Sondern Hegel meint mit seinem Satz vom Ende der Kunst das Ende der antiken Kunstreligion, die durch die christliche Religion und ihr entsprechende Weltbilder und Aussageformen abgelöst wird (Belege, s. S. 85, Anm. 72).

78 Hegel, Vorlesungen über Ästhetik I, a. a. O. S. 23 f.

79 Die Geburt der Tragödie, § 5; KSA 1, S. 43.

80 Hegel, Vorlesungen über die Ästhetik I, a. a. O. S. 63.

81 Vgl. dazu Volker Gerhardt, Von der ästhetischen Metaphysik zur Physiologie der Kunst, in: Nietzsche-Studien 13 (1984) S. 375 f.

82 Die Geburt der Tragödie, § 14; KSA 1, S. 96.

https://doi.org/10.5771/9783495996720 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

von Nietzsche allem menschlichen Leben unterstellten Experimentalcharakter bis an letzte Grenzen treibt. Und interessant ist: Nicht ein Höchstmaß an Lust als Maximum des Wohlbefindens gilt Nietzsche offensichtlich als Inbegriff des Glücks, sondern ein Höchstmaß an Intensität der Empfindung, die durchaus eine gemischte, das heißt nicht nur positiv legierte sein kann. Den „tiefsten Genusse des Augenblicks" sieht Nietzsche verbunden mit dem, was er die „ganz(e) purpurn(e) Schwermuth des Glücklichen" nennt. Ein – wenn auch nur als Hintergrundbewußtsein wirksames – Wissen um die nicht aufrecht zu haltende Spannung des Glücksmoments ist für Nietzsche anscheinend mit dem Glückserlebnis selbst immer schon verknüpft und verleiht ihm erst seinen Wert.

Im Glück läßt sich nicht ausruhen; auch nur der Gedanke an Beständigkeit (τὸ βέβαιον), so wie ihn Aristoteles in bezug auf die theoretische oder betrachtende Tätigkeit (ἐνέργεια θεωρτική) formuliert, die er für die glückseligste hält,[99] scheint abwegig. Es ist aber das dynamische Element in Nietzsches Glücksbegriff, das ihn mit der von Nietzsche gleichermaßen vertretenen Philosophie der Macht verbindet.

Diese stellt seinen Versuch dar, die Art und Weise menschlichen Umgangs mit einer Welt von anderem, aber ebenso mit sich selbst[100] aus einem einheitlichen Grund auf den Begriff zu bringen. Wesentlich ist diesem Umgang die Auseinandersetzung: mit sich selbst und mit anderem. Immer wieder neu gilt es dabei, Wi-

---

99 Aristoteles, Nikomachische Ethik, 1177 a 17–27.

100 Vgl. dazu das folgende Kapitel.

https://doi.org/10.5771/9783495996720 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

derstände zu überwinden. Nicht nur an den Agon, wie ihn der frühe Nietzsche vor Augen führt, ist zu denken und nicht nur an die Modellierung einer zunächst chaotischen, namenlosen Welt zu einer für uns lesbaren Wirklichkeit durch den „Willen zur Macht als Erkenntnis", sondern auch an die besonders vom späten Nietzsche betonte *Selbst*überwindung.[101] Der Mensch ist sich selbst als „Stoff" gegeben,[102] aus dem er qua Selbstbestimmung allererst zu formen hat, was er je *ist*. Er hat sich selbst zu befehlen, eine Leistung, die weder die Natur noch ein Gott ihm abnehmen. Als der „ewig-Zukünftige"[103] und somit ewig Unfertige hat er der eigenen Existenz immer wieder eine Richtung erst zu weisen. Dabei muß der Mensch hinter sich lassen, was er gewesen ist, was zwar als Erfahrung seine Lebensentwürfe prägen wird, doch als jeweils situationsgebundene Befindlichkeit nicht zu halten ist. Der Mensch existiert als permanente Selbstüberwindung: „du bist immer ein Anderer", formuliert Nietzsche in der *Fröhlichen Wissenschaft*.[104]
Im „Gefühl" davon aber, einen Widerstand überwunden zu haben – und Leben als endliches und bedürftiges Wesen heißt, ununterbrochen Widerstände sozusagen abzuarbeiten –, liegt nach Nietzsche Glück.[105] Die-

---

101 Vgl. Also sprach Zarathustra II, Von der Selbst-Ueberwindung; KSA 4, S. 146–149. Vgl. Zur Genealogie der Moral, Dritte Abhandlung, § 27; KSA 5, S. 410.
102 Vgl. Jenseits von Gut und Böse, § 225; KSA 5, S. 161.
103 Zur Genealogie der Moral, Dritte Abhandlung, § 13; KSA 5, S. 367.
104 Die fröhliche Wissenschaft, § 307; KSA 3, S. 544.
105 Vgl. Nachlaß 11 [414], November 1887 – März 1888, Nachlaß 14 [70], 14 [80], 15 [120], Frühjahr 1888; KSA 13, S. 192, 254, 260, 481.

https://doi.org/10.5771/9783495996720 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ses Gefühl jedoch ist ein „Gefühl der Macht“[106] im Sinne eines Wohlgefühls angesichts des Gelingens dessen, was wir uns vorgenommen hatten,[107] des Bezwingens einer Herausforderung. Ein Empfinden von Reichtum und Fülle geht für Nietzsche mit dem Glücklichsein einher, das indes nichts von dem an sich hat, was als gelassene Übereinstimmung mit sich selbst zu beschreiben wäre. Glück ist vielmehr ein Rausch und das je und je schon Überholte, von erneut zu überwindenden Widerständen Eingeholte.

Glück und Macht im beschriebenen Sinn miteinander in Verbindung zu bringen, wagten die Philosophen Nietzsche zufolge bisher nicht, weil sie das mit dem Phänomen der Macht gleichsam analytisch verknüpft gedachte Odium des sittlich Verwerflichen scheuten: „Niemand hat den Muth gehabt, das Typische der Lust, jeder Art Lust (‚Glück‘) zu definiren als Gefühl der Macht: denn die Lust an der Macht galt als unmoralisch“.[108] Wenn aber, wie Nietzsche zu zeigen versucht, Vernunft selbst Macht ist bzw. sein will, insofern sie Wirksamkeit ist bzw. sein will, dann kann das, was Inbegriff menschlicher Subjektivität ist, nicht als unmoralisch gelten und auch nicht die als Glück zu beschreibende Resonanz solcher Arbeit an uns selbst und anderem.

Damit muß Nietzsche noch nicht behaupten, daß eine

---

106 Vgl. ebd. Bereits in der *Morgenröthe*, in der sich die frühesten Analysen Nietzsches zum Phänomen des „Machtgefühls“ finden (vgl. z. B. § 18, 23, 140, 189, 204; KSA 3, S. 30 f., 34 f., 131 f., 180), bringt er stellenweise Macht und Glück in einen Zusammenhang (vgl. § 60, 113; ebd. S. 60 f., 103).

107 Vgl. Jenseits von Gut und Böse, § 19; KSA 5, S. 33.

108 Nachlaß 14[115], Frühjahr 1888; KSA 13, S. 291.

https://doi.org/10.5771/9783495996720 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

uneingeschränkte, auf die Entfaltungs- und Glücksansprüche anderer Individuen keine Rücksicht nehmende Selbstentfaltung qua Machtentfaltung moralisch wäre. Er könnte zum Beispiel dafür argumentieren, daß stets beides: das Streben, sich selbst in der Überwindung von Widerständen zu behaupten und zu gewinnen, und die Anerkennung von Grenzen, die diesem Streben andererseits zu setzen sind, Inbegriff des Menschseins ist. Dann natürlich würde sich die Frage nach dem Verhältnis von Selbstentfaltung, die aufgrund menschlicher Endlichkeit und somit Bedürftigkeit immer zugleich auf anderes ausgreift, und Selbstrücknahme stellen. Vieles spricht dafür, daß Kant zu folgen ist, der es für richtig hält, im Falle eines Konflikts zwischen dem eigenen Anspruch auf Glückseligkeit und dem Anrecht anderer auf Nichtdurchkreuzung ihres Glücksverlangens der Sittlichkeit den Vorrang einzuräumen.[109] Doch dies ist ein Problem, das uns an dieser Stelle nicht weiter beschäftigen kann, auf das aber zurückzukommen ist.[110]

Macht und Glück, so hat sich ergeben, sind trotz der von Nietzsche bisweilen vorgetragenen gegenteiligen Behauptung nicht zwei disjunkt zueinander stehende Kandidaten des letzten Zwecks menschlicher Selbstbestimmung. Vernunft als Wille zur Macht ist, so hat sich gezeigt und wird sich noch umfassender erweisen, Vehikel solcher Selbstbestimmung als Selbstgesetzgebung. Worin aber liegt deren Ziel? Nach Nietzsche ist es der Erfolg vernünftiger Wirkungspräten-

---

[109] Vgl. Kant, Kritik der praktischen Vernunft, Akademie-Ausgabe, Bd. V, S. 93, Z. 11–15.

[110] Vgl. unten, § 30.

https://doi.org/10.5771/9783495996720 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

tion, das „Gefühl", „daß wieder ein Widerstand überwunden ward", worin Glück besteht.[111] Umso berauschender und intensiver ist solches Glück für Nietzsche, je größer die zu bestehende Herausforderung war.

Nietzsche bestimmt Glück ebenso formal und damit material unspezifisch, wie Kant dies tut. „Dem Individuum, *sofern* es sein Glück will, soll man keine Vorschriften über den Weg zum Glück geben: denn das individuelle Glück quillt aus eigenen, Jedermann unbekannten Gesetzen, es kann mit Vorschriften von Aussen her nur verhindert, gehemmt werden", schreibt Nietzsche in der *Morgenröthe*.[112] Während die antiken Philosophen stets anzugeben versuchten, worin genau denn menschliches Wollen sich wahrhaft erfülle, zeigt Nietzsche sich als moderner und nachkantischer Philosoph gerade darin, daß er dies nicht leistet. Aristoteles sieht mit der, wie er meint, wertvollsten dem Menschen möglichen Tätigkeit, der Vernunfttätigkeit, sein größtes Glück einhergehen.[113] Epikur entwickelt präzise Vorstellungen, wie der – seiner Meinung nach glücklichste – Seelenzustand der ἀταραξία zu erreichen sei. Was ihn am stärksten gefährde, nämlich Unruhe stiftende Verwirrung (ὁ τάραχος) und auch Angst (ὁ φόβος), empfiehlt Epikur, durch den Einsatz nüchterner Überlegung (νήφων λογισμός), durch Einsicht (φρόνησις) zu verscheuchen. Denn sie kläre uns über das unserem Wohl-

111 Vgl. Nachlaß 15[120], Frühjahr 1888; KSA 13, S. 481.

112 Morgenröthe, § 108; KSA 3, S. 95. Vgl. dazu Kant, Kritik der praktischen Vernunft, Akademie-Ausgabe, Bd. V, S. 25 f.

113 Vgl. die oben (S. 186) genannten Belegstellen.

https://doi.org/10.5771/9783495996720 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

befinden wirklich Zuträgliche – z. B. den Vorteil des Maßhaltens – ebenso auf wie über die unumstößlichen Gesetzmäßigkeiten, nach denen die Welt sich verhalte und deren Kenntnis unsere Furcht den Göttern gegenüber unbegründet erscheinen lasse.[114]
Nietzsche sagt nichts Verbindliches über den *Weg* zum Glück, das für ihn im Gefühl der Macht liegt, im Genuß, Widerstände überwunden zu haben. Daß einige seiner Leser unter Berufung auf ihn ganz genau zu wissen meinten, worin ein geglücktes Leben besteht, nämlich in Krieg und Kampf fast um jeden Preis, steht auf einem anderen Blatt.[115] Man kann vielleicht zu dem Urteil kommen, daß Nietzsche es ihnen bisweilen auch nicht schwer gemacht hat, ihn mißzuverstehen.[116] Doch ebenso muß dann die heute ja hinlänglich bekannte Tatsache hervorgehoben werden, daß es die noch zu Nietzsches Lebzeiten einsetzende, wirkungsmächtige Fälschungs- und Propagandatätigkeit seiner unseligen Schwester war, die seine Intentionen entstellte und wesentlich zu einem einseitigen Nietzschebild beitrug.[117] Wäre für Nietzsche wie noch für

---

[114] Vgl. Epikur, Brief an Menoikeus, 128–132; Brief an Herodot, 78–82.

[115] Vgl. z. B. Alfred Baeumler, Der Wille als Macht, in: 100 Jahre philosophische Nietzsche-Rezeption, ed. Alfredo Guzzoni, Frankfurt a. M. 1991, S. 35–56, hier 44 ff.

[116] Vgl. z. B. Also sprach Zarathustra I, Vom Krieg und Kriegsvolke; KSA 4, S. 58–60.

[117] Vgl. zu dieser Thematik: Mazzino Montinari, „Die neue kritische Gesamtausgabe von Nietzsches Werken" sowie „Nietzsches Nachlaß von 1885 bis 1888 oder Textkritik und Wille zur Macht", in: Ders., Nietzsche lesen, Berlin/New York 1982, S. 10–21 und 92–119. Vgl. auch Mazzino Montinari, Friedrich Nietzsche. Eine Einführung, Berlin/New York 1991, S. 130–139 (= Kap. 5. Nietzsche und die Folgen).

https://doi.org/10.5771/9783495996720 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Aristoteles und Epikur und Seneca,[118] aber schon nicht mehr für Kant, im Prinzip klar, *wie* ein glückliches Leben zu gestalten ist – und handelte es sich um eine Form von Glückseligkeit, die die Unmoral schlechthin zur Konsequenz hätte –, triebe Nietzsche dann das Problem des Nihilismus geradezu um, wie es ihn tatsächlich umtreibt? Schon an diesem schlichten Faktum, das uns im dritten Teil der vorliegenden Untersuchung noch beschäftigen wird, läßt sich ablesen, daß es voreilig wäre, in Nietzsche allein den planen Propagandisten der Ausübung von Macht um ihrer selbst willen zu sehen. Im Gegenteil wird sich im folgenden zeigen, auf welche Weise laut Nietzsche die – unerläßliche – Durchbildung unserer selbst qua Wille zur Macht sich vollzieht. Nachdem wir seine Überlegungen hierzu kennengelernt und diskutiert haben, wird das Verhältnis von Macht und Glück bei Nietzsche in schärferem Licht erscheinen, und wir werden seine Philosophie der Autonomie genauer einschätzen und in ihren Folgen bedenken können.

[118] Vgl. Seneca, De vita beata, etwa: 3(3), 5(3), 6(2).

https://doi.org/10.5771/9783495996720 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

4. Perspektivisches Selbstverhältnis: der Mensch als Einheit von Vernunft und Natur

§ 17. Nietzsches Begriff vom Selbst

Was der Mensch sein „Ich" nennt, ist Nietzsche zufolge die von ihm selbst erst herzustellende Einheit und Ordnung innerhalb einer Vielheit disparater Kräfte: jener nicht nach außen sich entladenden, sondern nach innen gewandten Triebe und Instinkte, die seine „innere Welt" konstituieren.[1] Anders jedoch als Descartes, der als Begründer der Philosophie des „Ich"-sagenden und darin sich selbst denkenden Subjekts gilt, bleibt Nietzsche skeptisch, ob es methodisch überhaupt erlaubt ist, von einer Entität namens „Ich" zu sprechen.

Descartes stellt sich die Aufgabe, uns durch grundsätzlichen Zweifel an den Fundamenten dessen, was wir zu wissen glauben, möglichst von jedem Vorurteil zu befreien. So hofft er, auf das zu stoßen, was als gewiß im Sinne von notwendig wahr gelten kann.[2] Als erstes scheint es Descartes evident zu sein, daß unsere Erkenntnis der Außenwelt beständig der Gefahr des Irr-

---

[1] Vgl. z. B. Nachlaß 1[61], Herbst 1885 – Frühjahr 1886; KSA 12, S. 26 sowie Nachlaß 9[98], Herbst 1887; ebd. S. 391 f. Zum Begriff der „inneren Welt" vgl.: Zur Genealogie der Moral, Zweite Abhandlung, § 16; KSA 5, S. 322.

[2] Vgl. René Descartes, Meditationes de prima philosophia, in: Œuvres, edd. Ch. Adam und P. Tannery, Paris 1897–1913, Bd. VII, S. 12, 24.

https://doi.org/10.5771/9783495996720 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

tums ausgesetzt ist: es gibt Sinnestäuschungen und Träume.[3] Ein Irrtum darüber aber, daß *ich selbst* es jeweils bin, der zweifelt, irrt, wahrnimmt, der im Traum etwas als wirklich vorstellt, dem in der Außenwelt nichts entspricht, ist dagegen nach Descartes ausgeschlossen.[4] Meiner selbst und meiner Zustände kann ich in jedem Fall gewiß sein, denn diese Gewißheit hängt nicht von der Existenz einer Außenwelt ab, so daß – unter diesem Gesichtspunkt betrachtet – gar nicht ins Gewicht fällt, wäre das, was wir für Wirklichkeit halten, nur ein Traum.[5] Ausdrücklich aber zählt Descartes auch die physische Realität, die wir jeweils *unseren* Körper nennen, zur Außenwelt und damit zu der Sphäre, über die sichere Aussagen, nämlich solche, die als notwendig wahr gelten können, nicht möglich sind.[6] Unter Rückbezug auf unseren Leib also ließe sich nach Descartes die Gewißheit, im „Ich"-Sagen und „Ich"-Denken recht zu haben, gerade nicht begründen.

Ganz anders Nietzsche, der in einem nachgelassenen Fragment formuliert: „Daß die Katze Mensch immer wieder auf ihre vier Beine, ich wollte sagen auf ihr Eines Bein ‚Ich' zurückfällt, ist nur ein Symptom seiner *physiologischen* ‚Einheit', richtiger ‚Vereinigung': kein Grund, an eine ‚seelische Einheit' zu glauben."[7] Allenfalls über die physische Einheit, die wir als einzelner Körper bilden, kann es uns Nietzsche zufolge gelingen, uns auch als Nicht-nur-Körper, als Selbstbe-

[3] Vgl. ebd. S. 18–21, 32 f, 35, 76.
[4] Vgl. ebd. S. 29.
[5] Vgl. ebd. S. 28.
[6] Vgl. ebd. S. 18 f.
[7] Nachlaß 1[72], Herbst 1885 – Frühjahr 1886; KSA 12, S. 29.

https://doi.org/10.5771/9783495996720 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

wußtsein oder Ich oder Seele noch zu begreifen. Und während für Descartes die Einheit, die gemeint ist, wenn wir „Ich" sagen, eine absolute Einfachheit ist, die sogar abgelöst von den jeweiligen *cogitationes* klar und deutlich zu denken sei,[8] ist sie für Nietzsche etwas Zusammengesetztes: eine Vielheit von Einzelkräften, ja von Einzelwillen,[9] die wir in seinen Augen leichtsinnigerweise im „Ich"-Sagen zusammenfassen. Denn dieses „Ich" sei „ja nur eine begriffliche Synthesis".[10]

Damit aber scheint Nietzsche von der Sache her nur den Einwand zu wiederholen, den David Hume gegen die Berechtigung, uns für ein mit uns selbst identisches Ich zu halten, vorgebracht hatte.[11] Humes – vor allem gegen Descartes gerichteten – Überlegungen zufolge entbehrt die Annahme eines solchen Ichs jeder vernünftigen Grundlage. Wenn ich nämlich bemüht sei, mir das zu vergegenwärtigen, was ich als *mich selbst* bezeichne (what I call *myself*), so müsse ich jedesmal scheitern. Niemals könne es mir gelingen, *mich selbst* abgelöst von Perzeptionen oder Vorstellungen wie denen der Wärme oder Kälte, des Lichtes oder Schattens, der Liebe oder des Hasses zu thematisieren. Das jedoch, von dem es gar keinen Eindruck, keine Wahrnehmung gebe, sei auch nicht existent. Dementsprechend lasse sich nur behaupten, daß die Menschen nichts sind als ein Bündel oder ein Zusam-

---

[8] Vgl. Meditationes, a. a. O. S. 78.

[9] Vgl. Nachlaß 1[58], Herbst 1885 – Frühjahr 1886; KSA 12, S. 25. Vgl. Nachlaß 14[79], Frühjahr 1888; KSA 13, S. 257–259.

[10] Nachlaß 1 [87], Herbst 1885 – Frühjahr 1886; KSA 12, S. 32.

[11] Vgl. David Hume, A Treatise of Human Nature, Vol. I, London 1964, S. 238 ff. (= Book I, Part 4, Chap. 6).

https://doi.org/10.5771/9783495996720 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

men verschiedener Perzeptionen, die einander mit unbegreiflicher Schnelligkeit folgen und beständig in Fluß und Bewegung sind (*nothing but a bundle or collection of different perceptions, which succeed each other with an inconceivable rapidity, and are in a perpetual flux and movement*).[12]

Hume und auch Nietzsche, wenn er bisweilen glaubt, das Selbst in viele einander widerstreitende Segmente mit Subjektcharakter auflösen zu können, aber übersehen eines. Ohne daß es einen einheitlichen gemeinsamen Hintergrund gäbe: die eine Bühne Subjektivität, die im „Ich"-Sagen zumindest mitgemeint ist, könnten die vielen verschiedenen Vorstellungen oder Kräfte, die insgesamt *mich* ausmachen sollen, nicht einmal als *meine* Vorstellungen oder Kräfte identifiziert werden, was Hume wie Nietzsche als Selbstverständlichkeit voraussetzen. Deshalb hat Kant recht, wenn er schreibt: „Die mannigfaltigen Vorstellungen, die in einer gewissen Anschauung gegeben werden, würden nicht insgesamt *meine* Vorstellungen sein, wenn sie nicht insgesamt zu einem Selbstbewußtsein gehörten, d. i. als meine Vorstellungen (ob ich mir ihrer gleich nicht als solcher bewußt bin) müssen sie doch der Bedingung notwendig gemäß sein, unter der sie allein in einem allgemeinen Selbstbewußtsein zusammenstehen *können,* weil sie sonst nicht durchgängig mir angehören würden."[13] Die in solch formalem Selbstbewußtsein gedachte Einheit „Ich" beschreibt

---

12 Vgl. ebd. S. 239.

13 Kritik der reinen Vernunft, B 132 f. (= Transzendentale Deduktion, § 16).

https://doi.org/10.5771/9783495996720 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Kant als „logisches Ich";[14] dies formale Selbstbewußtsein ist nicht gleichbedeutend mit Selbsterkenntnis.[15] Von dem „logischen Ich" unterscheidet Kant das „psychologische Ich" als empirisches Bewußtsein von den mannigfachen, stets wechselnden Gehalten, die unsere jeweilige Befindlichkeit konstituieren, welche sich zu keinem Zeitpunkt gleicht: als unentwegt uns Verändernde sind wir das Verfließen schlechthin, die reine Zeit.[16]

Nach Kant muß „die Frage, ob bei den verschiedenen inneren Veränderungen des Gemüths (seines Gedächtnisses oder der von ihm angenommenen Grundsätze) der Mensch, wenn er sich dieser Veränderungen bewußt ist, noch sagen könne, er sei *ebenderselbe*" als eine „ungereimte Frage" angesehen werden: „denn er kann sich dieser Veränderungen nur dadurch bewußt sein, daß er sich in den verschiedenen Zuständen als ein und dasselbe *Subject* vorstellt, und das Ich des Menschen ist zwar der Form (der Vorstellungsart) nach, aber nicht der Materie (dem Inhalte) nach zwiefach".[17]

Obgleich Nietzsche im Unterschied zu Hume psychisches Geschehen nicht als bloßen Ablauf von Vorstellungen versteht, sondern als Verhalten verschiedener

---

[14] Vgl. Preisschrift über die Fortschritte der Metaphysik, Akademie-Ausgabe, Bd. XX, S. 270 f. Vgl. auch Kritik der reinen Vernunft, A 355, B 407 und: Anthropologie in pragmatischer Hinsicht, Akademie-Ausgabe, Bd. VII, S. 134.

[15] Vgl. Kritik der reinen Vernunft, B 157 f (= Transzendentale Deduktion, § 25).

[16] Vgl. Preisschrift, Akademie-Ausgabe, Bd. XX, S. 270; Anthropologie in pragmatischer Hinsicht, Akademie-Ausgabe, Bd. VII, S. 134.

[17] Anthropologie, ebd. S. 134 (Anm.).

https://doi.org/10.5771/9783495996720 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Kräfte zueinander, trifft auch ihn Kants Kritik: so etwas wie ein „logisches Ich" ist anzunehmen, sollen alle diese Kräfte grundsätzlich als *meine* Kräfte anzusprechen sein.

Eine andere Frage ist die, wie wir uns als individuelle Einheit Subjektivität empirisch und konkret gestalten. Für alle Einheit nun gilt nach Nietzsche, daß sie „nur als *Organisation und Zusammenspiel* Einheit" ist: „nicht anders als wie ein menschliches Gemeinwesen Einheit ist: also *Gegensatz* der atomistischen *Anarchie*; somit ein *Herrschafts-Gebilde*, das Eins *bedeutet*, aber nicht eins *ist*."[18]

Als empirisches Ich begreift Nietzsche die stets variierende Konstellation innerhalb eines Gefüges einzelner Kräfte, Antriebe, Empfindungen, aber auch Gedanken und Urteile, die allesamt zu dem gehören, was wir als Personen je sind. Eine Ganzheit jedoch bilden wir nach Nietzsche offenkundig nicht als bloßes Aggregat verschiedener Kräfte, sondern in Form einer strukturierten – nach dem Prinzip von Über- und Unterordnung gegliederten – Einheit. Den „Verhältnißzustand verschiedener Leidenschaften und Begehrungen" aber nennt Nietzsche „Vernunft".[19]

§ 18. Zum Verhältnis von Vernunft und Natur bei Kant

Mit dem Versuch, Vernunft und Triebe oder „Begehrungen" in ihrer Beziehung zueinander zu bestimmen, knüpft Nietzsche an ein Problem Kants an. Es ist dies

---

[18] Nachlaß 2[87], Herbst 1885 – Herbst 1886; KSA 12, S. 104.

[19] Nachlaß 11[310], November 1887 – März 1888; KSA 13, S. 131.

https://doi.org/10.5771/9783495996720 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

das Problem der dem Menschen abverlangten Autonomie in bezug auf das, was an ihm selbst Natur ist. Sich ihr einfach zu überlassen, ohne Distanz zu ihr zu gewinnen, würde ihn, wie Kant und Nietzsche beide sehen, noch diesseits jeder moralischen Erwägung lebens- und überlebensunfähig machen. Diese Natur nämlich bildet in uns eine viel zu schwache und auch widersprüchliche Stimme, als daß wir ihrer Anleitung unbesehen und unbedacht uns anvertrauen könnten. Dies hängt, wie Nietzsches Ausführungen in der *Genealogie der Moral* nahelegen, damit zusammen, daß der Mensch ein Wesen der Übergänge ist: es gibt keinen Lebensraum und keine Lebensform, an die er fest gebunden wäre und auf deren eng begrenzte Anforderungen er sich mit Hilfe eingefahrener, gleichsam automatisch ablaufender Verhaltensmuster einstellen könnte. Strukturell befindet sich der Mensch Nietzsche zufolge in der Situation desjenigen, der gezwungen ist, den ihm angestammten Lebensbereich verlassen zu müssen.[20] Er wird zum „grosse(n) Experimentator mit sich";[21] er ist auf keine „Lebensweise" festgelegt, sondern der „Unendlichkeit" eines unstrukturierten Horizontes preisgegeben.[22] In diesem Sinn formuliert Nietzsche: „der Mensch ist kränker, unsicherer, wechselnder, unfestgestellter als irgend ein Thier sonst, daran ist kein Zweifel – er ist *das* kranke Thier".[23]

---

[20] Vgl. Zur Genealogie der Moral, Zweite Abhandlung, § 16; KSA 5, S. 321 f.

[21] Ebd. Dritte Abhandlung, § 13; S. 367.

[22] Vgl. hierzu auch Kant, Muthmaßlicher Anfang der Menschengeschichte, Akademie-Ausgabe, Bd. VIII, S. 112.

[23] Zur Genealogie der Moral, Dritte Abhandlung, § 13; KSA 5, S. 367.

https://doi.org/10.5771/9783495996720 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Weil er mit allem rechnen muß und mit dem Nichtvorhersehbaren umzugehen hat, weil seine Welt eine vieldeutige ist und gerade nicht eine, auf deren Signale in einer je bestimmten Weise zu reagieren wäre, wird der Mensch zum zögernden Lebewesen, wie Hans Blumenberg sagt.[24] Zögern aber heißt, mit sich selbst zu Rate gehen und erst dann eine Antwort auf Handlungsanreize in die Tat umsetzen. Die Wendung nach innen begleitet die Wendung nach außen bzw. arbeitet ihr vor. Die Auseinandersetzung mit sich selbst wird zur Bedingung aller Versuche, in der Auseinandersetzung mit der Welt so etwas wie Glück zu finden, das unter bestimmten Bedingungen sogar darin bestehen kann, schlicht das eigene Überleben gesichert zu haben.

Kant schreibt, wie gesehen, die Glücksunfähigkeit des Menschen noch jenseits aller Widerstände, die eine unbarmherzige Außenwelt seinem Glücksverlangen entgegensetzt, seiner Unfähigkeit zu, überhaupt einen Begriff von dem auszubilden, „was er eigentlich wünsche und wolle".[25] Damit aber wäre das Scheitern seiner Glücksambitionen schon auf der Ebene gescheiterter Auseinandersetzung mit sich selbst angesiedelt. Das Mißlingen bereits der bloßen Formulierung dessen, was denn Glück für ihn wäre, führt Kant auf die

---

[24] Vgl. Hans Blumenberg, „Nachdenklichkeit". Rede anläßlich der Verleihung des Sigmund Freud-Preises für wissenschaftliche Prosa durch die Deutsche Akademie für Sprache und Dichtung, in: Deutsche Akademie für Sprache und Dichtung. Jahrbuch, Heidelberg 1980, S. 57–61. Vgl. Ders., Arbeit am Mythos, Frankfurt a. M. 1979, S. 9–12.

[25] Kant, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Akademie-Ausgabe, Bd. IV, S. 418.

https://doi.org/10.5771/9783495996720 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

chaotische Vielheit der Neigungen des Menschen zurück, die ihn jeweils in unterschiedliche Richtungen ziehen. Hin und her geworfen durch die Disparität seiner Bedürfnisse und Wünsche, irritiert durch die „Abänderungen" der eigenen Gefühle der Lust und Unlust, nach denen er seine jeweilige Glücksvorstellung ausrichtet,[26] ist der Mensch als *animal felicitatis appetens* nach Kant eine Fehlkonstruktion. Denn die Vernunft als Ersatz für den verlorenen Instinkt, den Kant im Einklang mit der Tradition[27] „Stimme Gottes" nennt,[28] versagt, wo sie dem Menschen anstelle des Naturinstinkts verläßliche Wege seines Wohlseins weisen soll.

Dem Ungeordneten seiner Neigungen steht die Vernunft bei Kant vergleichsweise hilflos gegenüber. Denn es kann ihr in seinen Augen zweierlei nicht gelingen: Zum einen lassen sich im Hinblick auf menschliches Glückseligkeitsstreben, für das Neigungen als Impulse konstitutiv sind, keine für alle Individuen gleichermaßen gültigen praktischen Prinzipien angeben. Das widerspricht dem für Kant mit Vernunft (und Verstand) einhergehenden Charakter der Allgemeinheit. Zum anderen befindet sich menschliche Vernunft in einer aporetischen Situation, wenn sie einem Totalitätsanspruch genügen soll. Einzig der Zustand einer totalen, sowohl in quantitativer wie qualitativer Hinsicht umfassenden Befriedigung *aller* Neigungen aber gilt Kant als Glück. Wie auch immer die Ver-

---

[26] Vgl. Kritik der praktischen Vernunft, Akademie-Ausgabe, Bd. V, S. 25.

[27] Vg. oben, § 5.

[28] Kant, Muthmaßlicher Anfang der Menschengeschichte, Akademie-Ausgabe, Bd. VIII, S. 111.

https://doi.org/10.5771/9783495996720 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

nunft des Menschen innerhalb der Fülle seiner oftmals einander widersprechenden Neigungen zu koordinieren versucht, stets muß sie den Weg zu seinem Glück verfehlen. Denn nie könnte sie seinen sämtlichen Neigungen zugleich gerecht werden – eine Bedingung, die jedoch Kant zufolge erfüllt sein müßte, wäre die Vernunft dem Menschen eine zuverlässige Führerin zum Glück.[29]

Interessant ist, daß Kant auf dem Gebiet theoretischer Philosophie den Gedanken des Perspektivischen, den wir als Gedanken Nietzsches noch kennenlernen werden, als Gegensatz zur Idee der Totalität geltend macht.[30] Hier trägt er der Endlichkeit des Menschen Rechnung, seiner Gebundenheit an eine jeweils bestimmte Raum-Zeitstelle, die den Blick auf die Welt beschränkt: nie ist sie in einem einzigen Moment als ganze für uns wahrnehmbar, nie ist auch nur ein einzelnes Objekt der Außenwelt zugleich „unter allen verschiedenen Lagen zu den Sinnen"[31] für uns präsent. Nun vermag Vernunft in Gestalt regulativer Prinzipien zwar Totalität zu thematisieren.[32] Jedoch gleich-

---

[29] Zieht man Kants Ästhetik, auf die ich hier nicht eingehen kann, mit in Betracht, so gewinnt die Frage menschlichen Glücks eine neue, bedenkenswerte Dimension: Mit dem „Erleben des Schönen" scheint ein dem Menschen *angemessenes* Glück durchaus verbunden; überdies verweist es in der Art eines „Glücksversprechens" auf die Erfüllung einer „noch höhergespannten Erwartung": der einer Übereinstimmung mit sich selbst und der, in eine Welt des Anderen zu *passen*. So Birgit Recki in ihrem instruktiven Aufsatz: „Was darf ich hoffen?" Ästhetik und Ethik im anthropologischen Verständnis bei Immanuel Kant, in: Allgemeine Zeitschrift für Philosophie 19 (1994) S. 1–18.

[30] Vgl. zum Beispiel: Kritik der reinen Vernunft, A 29f/B 45.

[31] Ebd. A 45/B 63.

[32] Vgl. ebd. A 508/B 536 ff.

https://doi.org/10.5771/9783495996720 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ursprünglich besteht ihre Aufgabe (in Form von „Verstand") in folgendem: als Organ des Begriffs, und das heißt als Organ der Diskretion, ermöglicht sie uns eine aufgrund der Spezifität unserer Sinnlichkeit notwendig perspektivische – eben niemals das Ganze in den Blick bekommende, sondern sukzessive verschiedene Standpunkte einnehmende – Welterkenntnis.
In Kants praktischer Philosophie hingegen ist der Gedanke der Perspektivität nicht gleichermaßen entfaltet. Dies gilt insbesondere für seine Moralphilosophie, in der alle Standortgebundenheit zugunsten der universalen Geltung des Sittengesetzes „für alle vernünftigen Wesen überhaupt"[33] gerade überwunden werden soll. Nun gesteht Kant zwar zu, daß es nur individuelle Glücksentwürfe gibt: „worin [...] jeder seine Glückseligkeit zu setzen habe, kommt auf jedes sein besonderes Gefühl der Lust und Unlust an".[34] Doch läßt es Kant bei solcher Feststellung bewenden. Vernunft und Neigungen stehen einander wie zwei beziehungslose Blöcke gegenüber.
Für seine Moralphilosophie spielt dieser Umstand keine Rolle, denn der kategorische Imperativ gebietet ohne Rücksicht auf die Neigungen des Menschen: er gebietet unbedingt. Glückseligkeit aber als naturgegebener Endzweck menschlichen Wollens[35] ist allein mit Rücksicht auf menschliche Neigungen zu denken. Sofern Kant eine Philosophie der Autonomie vertritt, die

---

[33] Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Akademie-Ausgabe, Bd. IV, S. 408.
[34] Kritik der praktischen Vernunft, Akademie-Ausgabe, Bd. V, S. 25.
[35] Vgl. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Akademie-Ausgabe, Bd. IV, S. 399 und 415 f.

https://doi.org/10.5771/9783495996720 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

der partiell extranaturalen Position des Menschen[36] gerecht werden soll, müßte er das Verhältnis von Vernunft und Neigungen ausführlich abhandeln. Denn diese sind ja mit der „Entlassung" des Menschen „aus dem Mutterschooße der Natur"[37] nicht einfach verschwunden. Kants Begriff vom Glück jedoch, der die Vorstellung uneingeschränkter Erfüllung menschlicher Wünsche enthält, die Vorstellung der Wirklichkeit eines Zustands der Befriedigung sämtlicher Neigungen, ist inkompatibel mit der Endlichkeit menschlicher Existenz. Deshalb erscheint Kant die Vernunft, wo es um das – neigungsabhängige – Glück des Menschen geht, von vornherein machtlos und gleichsam auf verlorenem Posten. Die praktischer Philosophie sich stellende „Aufgabe", nämlich „sicher und allgemein zu bestimmen, welche Handlung die Glückseligkeit eines vernünftigen Wesens befördern werde", erweist sich nach Kant als „völlig unauflöslich".[38]
Dennoch gibt es eine Schrift Kants, in der er auf Vernunft und Neigungen in ihrem Zusammenhang außerhalb moralphilosophischer Erwägungen[39] eingeht. Be-

---

36 Vgl. oben, § 11.

37 Muthmaßlicher Anfang der Menschengeschichte, Akademie-Ausgabe, Bd. VIII, S. 114.

38 Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Akademie-Ausgabe, Bd. IV, S. 418.

39 In moralphilosophischer Perspektive behandelt Kant das Verhältnis zwischen Vernunft und Neigung im ersten Stück der *Religionsschrift* (vgl. Akademie-Ausgabe, Bd. VI, S. 20 ff.). Es geht ihm dort um das Problem des moralisch Bösen, das im Rahmen einer Philosophie der Autonomie schwerlich allein auf „Neigung" zurückzuführen sein kann, ohne daß Vernunft auch im Spiele wäre. Genau dieses aber hatte Kant seit der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* suggeriert, indem er die moralisch guten Handlungen Handlungen „aus Pflicht" nannte, die moralisch nicht guten dage-

https://doi.org/10.5771/9783495996720 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

zeichnenderweise aber ist von Glückseligkeit in ihr an keiner Stelle die Rede. Gemeint ist Kants *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht,* die er 1798 veröffentlichte. Dort handelt er im dritten Buch des ersten Teils über das „Begehrungsvermögen"; insbesondere wendet er seine Aufmerksamkeit auf die Leidenschaft als besondere Art der Neigung und auf den Affekt.[40]
Die Bestimmung unseres „Begehrungsvermögens" durch Leidenschaften und Affekte gilt Kant grundsätzlich als *„Krankheit des Gemüths"*. Denn das Auftreten beider schließe jeweils „die Herrschaft der Vernunft" aus.[41] Es geht Kant dabei nicht um den Lobpreis von Vernunft als solcher und eine entsprechende Verdammung von Sinnlichkeit als solcher; nebenbei bemerkt, enthält die *Anthropologie* eine „Apologie für die Sinnlichkeit" in drei Teilen.[42] Das Entscheidende ist: Affekt oder Leidenschaft als augenblicklicher oder – schlimmer noch – andauernder „Abbruch an der Freiheit und der Herrschaft über sich selbst"[43] sind deshalb nicht gutzuheißen, weil sie die Vernunft hindern, „sie in Ansehung einer gewissen Wahl mit der Summe aller Neigungen zu vergleichen".[44] Das Motiv Kants, Affekt und Leidenschaft zu verwerfen, ist deutlich: die durch sie bewirkte Fixierung des Men-

---

gen Handlungen „aus Neigung". Vgl. zu der angedeuteten Problematik insgesamt: Gerold Prauss, Kant über Freiheit als Autonomie, Frankfurt a. M. 1983, bes. S. 78–100.

40 Vgl. Anthropologie in pragmatischer Hinsicht, Akademie-Ausgabe, Bd. VII, S. 251.

41 Vgl. ebd.

42 Vgl. ebd. S. 143–146.

43 Ebd. S. 267.

44 Ebd. S. 265.

https://doi.org/10.5771/9783495996720 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

schen auf eine einzige Neigung unter Vernachlässigung aller übrigen ist es, die er vermieden wissen will. Sein Glücksbegriff, der Perspektivität ausschließt und einem Totalitätsideal verpflichtet ist – weswegen auch genauer von Kants Glücks*idee* zu sprechen wäre[45] – steht unverkennbar im Hintergrund.

Die Leidenschaft als Grund perspektivisch extrem verengter Lebensausrichtung ist nach Kant keineswegs die blanke Unvernunft, sondern im Gegenteil ist sie „jederzeit mit der Vernunft (des Subjects) verbunden".[46] Denn „Leidenschaft setzt immer eine Maxime des Subjects voraus, nach einem von der Neigung ihm vorgeschriebenen Zwecke zu handeln".[47] Darin gerade ist sie Kant zufolge fatal: sie verleitet dazu, mit Vernunft sich den Prinzipien der Vernunft zu verweigern. „Leidenschaften", schreibt Kant deshalb, „sind Krebsschäden für die reine praktische Vernunft und mehrentheils unheilbar: weil der Kranke nicht will geheilt sein und sich der Herrschaft des Grundsatzes entzieht, durch den dieses geschehen könnte. Die Vernunft geht auch im Sinnlich-Praktischen vom Allgemeinen zum Besonderen nach dem Grundsatze: nicht Einer Neigung zu Gefallen die übrigen alle in Schatten oder in den Winkel zu stellen, sondern darauf zu sehen, daß jene mit der Summe *aller* Neigungen zusammen bestehen könne."[48]

---

[45] Vgl. hierzu seine eigenen Ausführungen in einer späten nachgelassenen Reflexion: Akademie-Ausgabe, Bd. XVIII, S. 448 (= R 6092).

[46] Anthropologie in pragmatischer Hinsicht, Akademie-Ausgabe, Bd. VII, S. 266.

[47] Ebd.

[48] Ebd.

https://doi.org/10.5771/9783495996720 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Die Kant vorschwebende Idee von Glück verträgt sich mit dem Gedanken des Perspektivismus überhaupt nicht. Auch Kants Begriff praktischer Vernunft steht ihm fern. Ganz anders dagegen Nietzsche: er denkt Vernunft als Grund eines – notwendig – perspektivischen Umgangs mit uns selbst. Der Mensch ist in diesem Sinn ein Wesen der Einseitigkeiten, auch und gerade gegenüber sich selbst.

§ 19. *Zum Verhältnis von Vernunft und Natur bei Nietzsche*

Was Kant Neigung nennt, erscheint bei Nietzsche unter den Titeln Trieb, Leidenschaft, Begehrung. Auch Nietzsche setzt wie Kant ein ungeordnetes, in vielerlei Richtungen strebendes Kräftefeld von Begehrungen an. Es ist Mitgift des Menschen, seitdem die Steuerung seines Verhaltens ihm nicht länger durch Natur abgenommen wird: seitdem seine Instinkte „entwerthet und ‚ausgehängt'"[49] sind. Nietzsche aber geht das Problem der Autonomie von einem gänzlich anderen Ausgangspunkt an als Kant. Für Kant hat das *Menschliche* am Menschen Vernunft „zur Wurzel":[50] von diesem Fundament aus thematisiert er das Andere zur Vernunft, Neigungen und Empfindungen. Nietzsche setzt umgekehrt an: sein Blick ist ein genealogischer. Ihn fasziniert und amüsiert das Entstehen

[49] Zur Genealogie der Moral, Zweite Abhandlung, § 16; KSA 5, S. 322.

[50] Kant, Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, Akademie-Ausgabe, Bd. VI, S. 28.

https://doi.org/10.5771/9783495996720 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

anschaulichen Material seinen adäquaten Ausdruck gefunden und in seiner Plastizität sich *gezeigt* habe. Die Welt in dieser Weise, die „dem Sinnlichen so verwandt und freundlich ist", auszulegen, aber ist Hegel zufolge dem modernen, nachantiken Menschen verwehrt.[78] Die in der *Geburt der Tragödie* proklamierte und am Vorbild der frühen Griechen orientierte „aesthetische Metaphysik"[79] Nietzsches nun stellt menschliche Wirklichkeits- und Selbstdeutung, wie gezeigt, genau in jenen Formen dar, die für Hegel längst durch den Begriff überwunden sind: in „adäquaten Beispielen", in „konkreten, nach Zeit und Ort bestimmten Bildern, wobei denn Namen und allerhand sonstige äußerliche Umstände nicht fehlen dürfen".[80]

Einleuchtend ist, daß eine auf die Mittel des Begriffs verzichtende „aesthetische Metaphysik", wie sie Nietzsche vorschwebt,[81] überhaupt keinen Bedarf mehr für den Anspruch auf Begründbarkeit menschlichen Tuns sieht. So muß Sokrates, der sich unablässig um sie bemüht, Nietzsche als „despotische(r) Logiker"[82] erscheinen, der sucht, wo es gar nichts zu finden geben kann. Der frühe Nietzsche würde deshalb für sich reklamieren, Hegel, für den die Erkenntnis

---

diagnostizieren, vor der die Kunst schließlich kapitulieren muß. Sondern Hegel meint mit seinem Satz vom Ende der Kunst das Ende der antiken Kunstreligion, die durch die christliche Religion und ihr entsprechende Weltbilder und Aussageformen abgelöst wird (Belege, s. S. 85, Anm. 72).

78 Hegel, Vorlesungen über Ästhetik I, a. a. O. S. 23 f.

79 Die Geburt der Tragödie, § 5; KSA 1, S. 43.

80 Hegel, Vorlesungen über die Ästhetik I, a. a. O. S. 63.

81 Vgl. dazu Volker Gerhardt, Von der ästhetischen Metaphysik zur Physiologie der Kunst, in: Nietzsche-Studien 13 (1984) S. 375 f.

82 Die Geburt der Tragödie, § 14; KSA 1, S. 96.

https://doi.org/10.5771/9783495996720 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

zwischen zwei Häute eingespannt, ist in dem Maasse aus einander- und aufgegangen, hat Tiefe, Breite, Höhe bekommen, als die Entladung des Menschen nach Aussen *gehemmt* worden ist."[54] Die unkontrollierte, da unreflektierte Abfuhr von Triebenergie nach außen ist für uns unmöglich geworden, weil wir uns infolge der „gewaltsamen Abtrennung"[55] von einer bloß naturbestimmten Existenz auf die Stimme unserer Instinkte – wie oben erörtert[56] – nicht länger verlassen können. Aus diesem Grund haben wir „Bewußtsein" nötig, die Fähigkeit des „Denken(s), Schliessen(s), Berechnen(s), Combiniren(s) von Ursachen und Wirkungen".[57] Was vordem keines Gedankens bedurfte, nämlich die Bestimmung, *was* zu tun ist und *wie* es zu tun ist, will nun erwogen werden, wobei die Möglichkeit des Fehlgriffs, des folgenschweren Irrtums nie auszuschließen ist. Selbstbestimmung als Selbstexperiment, für das mit dem je eigenen Leben einzustehen ist, tritt an die Stelle von Naturbestimmtheit.

In welchem Verhältnis aber steht der Mensch zu sich selbst nach seiner Vertreibung aus der Sphäre der „Einfalt und Unschuld", wie Kant sagt,[58] einer Sphäre jedenfalls, die eine der Sicherheit und Übereinstimmung mit sich selbst gewesen sein muß, wie Nietz-

---

[54] Zur Genealogie der Moral, Zweite Abhandlung, § 16; KSA 5, S. 322.
[55] Ebd. S. 323.
[56] Vgl. § 15, § 18.
[57] Zur Genealogie der Moral, Zweite Abhandlung, § 16; KSA 5, S. 322.
[58] Muthmaßlicher Anfang der Menschengeschichte, Akademie-Ausgabe, Bd. VIII, S. 122.

https://doi.org/10.5771/9783495996720 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

sche in der *Genealogie der Moral* meint?[59] Er muß sich als nicht von vornherein harmonisches, vielfältiges und widersprüchliches Ganzes akzeptieren. Wir bestehen nach Nietzsche grundsätzlich aus einer „Vielheit" von Antrieben,[60] die alle gleichzeitig auf Berücksichtigung drängen. Nietzsche geht sogar so weit, von ihnen als einer „Vielheit von ‚Willen zur Macht'"[61] zu sprechen, als einer „Vielheit von Subjekten"[62]. Um nicht in uns selbst zerrissen zu werden, können wir nicht umhin, für Organisation und Koordination zu sorgen. Sie aber wird sich notwendig jeweils verschieden und individuell gestalten: kein Gott hat uns Nietzsche zufolge mit bestimmten Eigenschaften und festen Verhaltensmustern ausgestattet.[63] Wir kommen nicht darum herum, uns selbst Anleitung zu sein. Wir sind mithin frei, und bemerkenswert ist, daß Nietzsche wie Kant Freiheit als Autonomie versteht: *„Daß du dir selber befiehlst,* das heißt ‚Freiheit des Willens'".[64]

Selbstgesetzgebung besteht für Nietzsche zunächst in der Herstellung einer „Rangordnung"[65] innerhalb der Vielheit von Kräften, welche insgesamt die „innere Welt" des Menschen konstituieren. Dazu aber bedarf

---

59 Vgl. Zur Genealogie der Moral, Zweite Abhandlung, § 16; KSA 5, S. 322–324.

60 Vgl. z. B. Nachlaß 40[38], 40[42], August-September 1885; KSA 11, S. 647 f., 650 sowie: Nachlaß 1[58], Herbst 1885 – Frühjahr 1886; KSA 12, S. 25.

61 Nachlaß 1[58], Herbst 1885 – Frühjahr 1886; KSA 12, S. 25.

62 Nachlaß 40[42], August-September 1885; KSA 11, S. 650.

63 Vgl. Nachlaß 15[30], Frühjahr 1888; KSA 13, S. 426.

64 Nachlaß 1[44], Herbst 1885 – Frühjahr 1886; KSA 12, S. 20.

65 Vgl. z. B. Nachlaß 40[21], August-September 1885; KSA 11, S. 638.

https://doi.org/10.5771/9783495996720 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

es eines „Regenten" an der Spitze jenes „Gemeinwesens", als das Nietzsche unser Selbst begreift.[66] Wo es einen Regenten, einen „Beherrscher" gibt, gibt es notwendig ebenso Regierte, „Unterthanen".[67] Wir selbst sind inwendig ein „Kampf", der „in Gehorchen und Befehlen sich ausdrückt".[68]

Wenn Nietzsche die Metaphorik des Kampfes wählt, um über das jeder Anschauung sich entziehende Phänomen unseres Seelenlebens zu sprechen, so legt allein schon diese Metaphorik den Gedanken nahe: das Verhältnis zwischen Regent und Regiertem kann kein stabiles, auf Dauer gestelltes sein. Denn sonst wäre die Rede vom Kampf sinnlos. Auch explizit betont Nietzsche immer wieder: die „Subjekt-Einheit", die wir als Gesamtheit von Antrieben: von Neigungen, Gefühlen und Leidenschaften sind, ist ein durch „fließendes Machtgrenzen-bestimmen" sich auszeichnendes Gebilde.[69] Es gibt jeweils einen „Mittelpunkt des Systems" Subjektivität, den Nietzsche als „sich beständig *verschiebend*" beschreibt.[70] Er identifiziert diesen „Mittelpunkt" nicht mit Vernunft als Wille zur Macht, wie man vielleicht vermuten könnte. Vielmehr schwebt ihm als solches Zentrum unserer selbst eine Verbindung vor, die die Vernunft mit je bestimmten unserer Antriebe eingeht, zu deren Anwalt sie sich macht, und dies zuungunsten anderer.[71] In dem durch

---

66 Ebd.
67 Ebd.
68 Ebd.
69 Ebd.
70 Nachlaß 9[98], Herbst 1887; KSA 12, S. 391.
71 Vgl. ebd. S. 392 und Nachlaß 14[219], Frühjahr 1888; KSA 13, S. 394.

https://doi.org/10.5771/9783495996720 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

den Ausfall einer vorgegebenen Naturordnung strukturell in uns angelegten „*Kampf*" der Triebe untereinander „muss" nach Nietzsche „unser Intellect Partei nehmen".[72] Als Macht muß er vorziehen und benachteiligen; er geht einher mit Perspektivität, nicht Totalität.

Vernunft also erweist sich als Organ der Bevorzugung und Benachteiligung, der Stärkung und Schwächung je bestimmter Anteile unserer selbst, je spezifischer Begehrungen, Leidenschaften und Gefühle. Stets müssen wir von uns selbst Bestimmtes aufgeben, um anderes zu sein. Mit der Fähigkeit zur Selbstgesetzgebung nimmt auch seinen Anfang, was Nietzsche als „die grösste und unheimlichste Erkrankung" gilt, „von welcher die Menschheit bis heute nicht genesen" sei: „das Leiden des Menschen *am Menschen, an sich*".[73] Sobald der Mensch zu „Bewußtsein" kommt und zur Vernunft, ist es deshalb vorbei mit der vielleicht ehedem vorhandenen bruchlosen Übereinstimmung mit sich selbst. Zu ihr kann der Mensch prinzipiell nicht mehr gelangen, seitdem er in sich selbst zu gewichten und zu wägen hat, was notwendig bedeutet, daß er sich selbst niemals vollkommen gerecht zu werden vermag. Von sich selbst muß er einiges an Neigungen, an Antrieben als handlungsleitend zulassen, anderes dagegen abscheiden. In diesem Sinn ist er, wie Nietzsche schon in *Menschliches, Allzumenschliches* treffend bemerkt, nicht „individuum", also Ungeschiedenes, sondern „dividuum", in sich Geschiedenes: „Ist

---

[72] Morgenröthe, § 109; KSA 3, S. 99.

[73] Zur Genealogie der Moral, Zweite Abhandlung, § 16; KSA 5, S. 323.

https://doi.org/10.5771/9783495996720 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

es nicht deutlich", so Nietzsche im Anschluß an einige von ihm vorgetragene Handlungsbeispiele, „dass in all diesen Fällen der Mensch *Etwas von sich*, einen Gedanken, ein Verlangen, ein Erzeugniss mehr liebt, als *etwas Anderes von sich*, dass er also sein Wesen *zertheilt* und dem einen Theil den anderen zum Opfer bringt?"[74] Der sich selbst Befehlende muß sein Befehlen an sich selbst büßen, läßt Nietzsche Zarathustra sagen.[75]

Als Problem kehrt an dieser Stelle wieder, was uns bei Kant unter dem Stichwort der konstitutionellen Glücksunfähigkeit des Menschen beschäftigt hatte. Sich selbst im ganzen nicht allein zu kennen, sondern zudem auch im ganzen gerecht zu werden, kann dem Menschen überhaupt nicht gelingen. Nicht ein Totales, vielmehr die von ihm selbst je individuell zu wählende Perspektive ist seine Sache. Und solcher Entwurf einer niemals ein für allemal festzulegenden perspektivischen Haltung zu sich selbst geht nach Nietzsche auf Vernunft als Wille zur Macht zurück.

Wir bedürfen der Aufhebung des Zustands ursprünglicher „Disgregation der Antriebe" durch die Leistung ihrer „Coordination", um uns selbst eine „Richtung" zu geben.[76] Doch immer nur um eine vorläufige „Richtung" kann es sich handeln: Nietzsche spricht von der immer nur zu erreichenden „augenblicklichen Macht-Feststellung *aller* der uns constituirenden Triebe".[77] Stets von neuem müssen wir uns selbst

---

[74] Menschliches, Allzumenschliches, § 57; KSA 2, S. 76.

[75] Also sprach Zarathustra II, Von der Selbst-Ueberwindung; KSA 4, S. 147.

[76] Vgl. Nachlaß 14[219], Frühjahr 1888; KSA 13, S. 394.

[77] Nachlaß 1[61], Herbst 1885 – Frühjahr 1886; KSA 12, S. 26.

https://doi.org/10.5771/9783495996720 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

gegenüber einen bestimmten Standpunkt einnehmen; sind wir doch – wie Nietzsche nicht müde wird zu betonen und, entgegen aller Tradition, auch zu preisen – nichts Festes, sondern als selbige dennoch unablässig ein Werden zu Anderem.

§ 20. *Bewußtsein als ambivalentes Phänomen*

Damit Vernunft überhaupt einen Standpunkt beziehen kann, damit wir uns selbst und den verschiedensten uns bewegenden Antrieben und Gefühlen gegenüber Stellung nehmen können, ist zweifellos „Bewußtsein" nötig, genauer: ein Bewußtsein unserer selbst. Denn wie sollten wir uns zu etwas verhalten, das wir gar nicht kennen? Nietzsches Verhältnis zum Problem von Bewußtsein und Selbstbewußtsein aber ist gespalten. Daran jedoch wird sich für uns ablesen lassen, daß der aus Naturverlassenheit erwachsene Zwang zur Autonomie für Nietzsche ein durchaus zweischneidiges Schwert ist.

Auf der einen Seite begreift er den Mangel an Festlegung als ungeheure Chance, die sich dem Menschen eröffnet: „Wir sind Experimente: wollen wir es auch sein!" schreibt er in der *Morgenröthe*.[78] Und in der *Genealogie der Moral* meint er, daß „mit der Thatsache einer gegen sich selbst gekehrten, gegen sich selbst Partei nehmenden Thierseele[79] auf Erden etwas so Neues,

[78] Morgenröthe, § 453; KSA 3, S. 274.

[79] Selbstredend ist hier die *Menschen*seele gemeint, die Nietzsche gerade durch die Möglichkeit oder sogar Unerläßlichkeit, „gegen sich selbst Partei nehmen" zu können bzw. zu müssen, entstehen sieht. Tiere besitzen keine „innere Welt", da sie alle Energien un*be-*

https://doi.org/10.5771/9783495996720 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Tiefes, Unerhörtes, Räthselhaftes, Widerspruchsvolles *und Zukunftsvolles* gegeben war, dass der Aspekt der Erde sich damit wesentlich veränderte."[80] Auf der anderen Seite nennt er des Menschen *„Bewußtheit"*, die doch einhergeht mit seiner exzeptionellen Position und Voraussetzung seiner Experimente mit sich selbst ist, eine „Krankheit".[81]

In einem bedeutenden Aphorismus der *Fröhlichen Wissenschaft* formuliert Nietzsche, was ihm als „das Problem des Bewusstseins (richtiger: des Sich-Bewusst-Werdens)" gilt.[82] Von vornherein bezeichnend ist: es „tritt" in Nietzsches Augen „erst dann vor uns hin, wenn wir zu begreifen anfangen, inwiefern wir seiner entrathen könnten".[83] Bevor wir Nietzsches Motiven, die ihn zu dieser Einschätzung bewegen, nachgehen, ist zu ermitteln, was Bewußtsein, genauer: Selbstbewußtsein im Sinne von Selbsterkenntnis[84] für ihn überhaupt heißt.

Nietzsche versteht Selbstbewußtsein als Möglichkeit der „Spiegelung" von Lebensprozessen. Seiner selbst

---

dacht nach außen lenken. „Thier" ist hier wie so oft bei Nietzsche als – hintersinnige und mit Ironie durchtränkte – Übersetzung des Terminus *animal* zu lesen, wie er vor allem in der Verbindung *animal rationale* philosophisch geläufig ist.

80 Zur Genealogie der Moral, Dritte Abhandlung, § 16; KSA 5, S. 323.

81 Nachlaß 8[4], Sommer 1887; KSA 12, S. 335. Vgl. Zur Genealogie der Moral, Zweite Abhandlung, § 16; KSA 5, S. 322 f.

82 Die fröhliche Wissenschaft, § 354; KSA 3, S. 590.

83 Ebd.

84 Nietzsche unterscheidet von der Sache her nicht zwischen Selbstbewußtsein und Selbsterkenntnis, wie dies Kant mit guten Gründen vorschlägt. Vgl. Kritik der reinen Vernunft, B 157–159 (= Transzendentale Deduktion, § 25).

https://doi.org/10.5771/9783495996720 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

bewußtes Leben sieht „sich gleichsam im Spiegel".[85] Leben ohne Selbstbewußtsein wäre dann ein Leben ohne Rückwendung auf sich selbst. Nietzsche greift also auf die Spiegelmetaphorik – wie sie auch in dem Terminus Reflexion steckt[86]– zurück, um das fürs Selbstbewußtsein konstitutive Phänomen des Rückbezüglichen zum Ausdruck zu bringen. Zum Leben rechnet Nietzsche in dem hier herangezogenen Aphorismus der *Fröhlichen Wissenschaft* Fühlen, aber auch Wollen, Sich-Erinnern, Denken und – von ihm selbst mit Anführungszeichen versehen – „Handeln".[87] Diese Strukturen sollen allem Leben, dem mit sich selbst unbekannten und dem mit sich selbst bekannten, gemeinsam sein. Nietzsche erwartet, daß solche Einebnung vertrauter Differenzierungen „einem älteren Philosophen" durchaus „beleidigend" klingen möge.[88] Problematisch ist allerdings, wie Denken, Sich-Erinnern oder Wollen, das gerade nach Nietzsche kein diffuses „Begehren" ist, sondern ein Selbstbestimmung voraussetzendes *„Etwas-wollen"* ist,[89] ohne Bekanntschaft mit sich selbst möglich sein sollen. Allenfalls ließen sich Begriffe wie Denken, Handeln oder Wollen, mit Hilfe derer wir doch uns *selbst* beschreiben und deuten, im übertragenen Sinn verstehen, sobald wir sie auf das mit sich selbst *nicht* bekannte Leben anwenden.

---

85 Vgl. Die fröhliche Wissenschaft, § 354; KSA 3, S. 590.
86 Vgl. L. Zahn, Art. „Reflexion", in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 8, Darmstadt 1992, Sp. 396.
87 Vgl. Die fröhliche Wissenschaft, § 354; KSA 3, S. 590.
88 Ebd.
89 Vgl. Nachlaß 11[114], November 1887 – März 1888; KSA 13, S. 54.

https://doi.org/10.5771/9783495996720 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Daß wir Begriffe wie die genannten: Fühlen, Denken, Wollen, Handeln überhaupt bilden, ist vielmehr schon Zeugnis unserer Fähigkeit, uns selbst und unser Leben „gleichsam im Spiegel" zu sehen. Denn durch sie bringen wir *uns selbst* auf den Begriff. Sprache aber im allgemeinsten Verständnis – nämlich als System von Zeichen, mit Hilfe derer wir Sinn oder Bedeutung an etwas Äußerem, das als Vehikel fungiert, darstellen – und Selbstbewußtsein sind nach Nietzsche aufs engste miteinander verzahnt: „die Entwicklung der Sprache und die Entwicklung des Bewusstseins (*nicht* der Vernunft, sondern allein des Sich-Bewusstwerdens der Vernunft) gehen Hand in Hand."[90] Erst Sprache im weitesten Sinn, zu der Nietzsche nicht nur die Wortsprache, sondern zum Beispiel auch die Gebärde und den Blick zählt, also die Sprache unseres Leibes, ermöglicht Selbstbewußtsein. Sie erst eröffnet die Chance, das je eigene Leben als Prozeß, als Ablauf von Lebensvorgängen zumindest punktuell „fixiren zu können und gleichsam ausser uns zu stellen".[91] Sprache erscheint Nietzsche als „Kraft", das Verfließende, Namenlose, vielleicht Gefühlte, aber mangels Fixierung sich Verflüchtigende, durch Ausdruck – das heißt durch Darstellung anhand eines Mediums, eines Äußeren – für uns und andere verständlich zu machen.[92]

Nietzsche versucht zu erweisen, daß Selbstbewußtsein sich überhaupt nur „unter dem Druck des Mittheilungs-Bedürfnisses" entwickelt habe. Denn ein

---

90 Die fröhliche Wissenschaft, § 354; KSA 3, S. 592.

91 Ebd.

92 Vgl. ebd.

https://doi.org/10.5771/9783495996720 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

möglichst feinmaschiges „Verbindungsnetz zwischen Mensch und Mensch" herzustellen, habe sich im Interesse seines Überlebens als nützlich erwiesen.[93] Der einzelne habe ein immer schärferes Bewußtsein im Sinne einer immer schärferen Kenntnis seiner selbst ausgebildet, um sich anderen genau verständlich machen zu können, und umgekehrt; so sei die Existenz aller im Gruppenverband gesichert worden. „Der einsiedlerische und raubthierhafte Mensch" hätte keines Selbstbewußtseins bedurft, meint Nietzsche.[94]

Auf eine Diskussion dieser Theorie Nietzsches zur Genealogie des Selbstbewußtseins können wir im Zusammenhang unserer Überlegungen verzichten. Behandeln aber müssen wir ein bereits berührtes Problem, das Nietzsche umtreibt und seine auf Selbstgesetzgebung, Selbstverantwortlichkeit und Lust am Selbstexperiment bauende Subjektivitätsphilosophie in Frage stellt. Es ist das „Problem des Bewusstseins" oder „richtiger: des Sich-Bewusst-Werdens", das wir nach Nietzsche erst dann verstehen, wenn wir zu überlegen beginnen, „inwiefern wir seiner entrathen könnten".[95]

Warum aber kann der Gedanke, sich des Selbstbewußtseins, der Fähigkeit zur Selbstkenntnis auch wieder entledigen zu wollen, überhaupt attraktiv erscheinen? Gemessen an der Eindeutigkeit und der Sicherheit, die instinktiv geleitetes Dasein kennzeichnen, stellt sich Nietzsche das seiner selbst bewußte Leben in seinem experimentellen Charakter neben allem da-

---

93 Ebd. S. 591.
94 Ebd.
95 Ebd. S. 590.

https://doi.org/10.5771/9783495996720 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

mit verbundenen Reiz auch als höchst defiziente Form der Existenz dar: „In allem Bewußtwerden drückt sich ein Unbehagen des Organismus aus: es soll etwas Neues versucht werden, es ist nichts genügend zurecht dafür, es giebt Mühsal, Spannung, Überreiz – das alles *ist* eben Bewußtwerden ..."[96] Daraus zieht er den Schluß: „Man handelt nur vollkommen, sofern man instinktiv handelt."[97]

Immer einmal wieder schwebt Nietzsche als ideale Lösung des „Bewußtseinsproblems" vor, Selbstkenntnis und Selbstreflexion „zurückzudrängen: so dass der vollkommene Automatismus des Instinkts erreicht wird, – diese Voraussetzung zu jeder Art Meisterschaft, zu jeder Art Vollkommenheit in der Kunst des Lebens".[98] Um Instinkte soll es sich dabei handeln, in Gestalt derer die Summe der Erfahrung, die der Mensch als denkend sich Vortastender, an sich selbst Arbeitender und Irrender in „langen Jahrhunderten" gewonnen hat, gleichsam *einverleibt* vorliegt.[99] Und nicht erst im *Antichrist,* aus dem die vorgeführten Belege stammen, sondern schon in der *Fröhlichen Wissenschaft* sieht Nietzsche „eine ganz neue und eben erst dem menschlichen Auge aufdämmernde, kaum noch deutlich erkennbare *Aufgabe*" darin, „*das Wissen sich einzuverleiben* und instinctiv zu machen".[100]

Zweifellos gibt es bei Nietzsche die Neigung, einer erneuten Einpassung menschlichen Daseins in Quasi-

---

96 Nachlaß 15[25], Frühjahr 1888; KSA 13, S. 421.
97 Ebd.
98 Vgl. Der Antichrist, § 57; KSA 6, S. 242.
99 Vgl. ebd. S. 241 f.
100 Die fröhliche Wissenschaft, § 11 (betitelt: „Das Bewusstsein"); KSA 3, S. 383.

https://doi.org/10.5771/9783495996720 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Naturgesetzlichkeiten das Wort zu reden. Verhaltensleitende Instinkte, so hofft er, könnten wiedererworben werden.[101] Doch ist Nietzsche andererseits klar, daß ein schlichtes Zurückgehen des Weges, der uns im Zuge „jener gründlichsten" aller jemals uns zugemuteten „Veränderungen"[102] aus bloßer Naturexistenz hinausführte, nicht möglich ist. Dazu sind wir zu unfertig, uns selbst zu sehr Aufgabe; wir sind zu viel „Stoff, Bruchstück, Überfluss, Lehm, Koth, Unsinn, Chaos", als daß wir darauf verzichten könnten, „Schöpfer" und „Bildner" in bezug auf uns selbst zu sein:[103] uns selbst gegenüber Wille zur Macht zu sein. War zunächst die strengste Bildung, die strengste Moral „nöthig", *„um* den Menschen durchzusetzen im Kampf mit Natur und ‚wildem Thier'", wie Nietzsche in einem – *Entwicklung der Menschheit* betitelten – Fragment schreibt,[104] so hat sich in seinen Augen die Tendenz ergeben, das Kind gleichsam mit dem Bade auszuschütten. Was am Menschen Natur ist, sieht Nietzsche verleugnet. Doch der Mensch sei nicht schlechthin mit Vernunft zu identifizieren.

---

101 Vgl. hierzu Morgenröthe, § 477; KSA 3, S. 284. Vgl. auch Nachlaß 15[25], Frühjahr 1888; KSA 13, S. 421.

102 Zur Genealogie der Moral, Zweite Abhandlung, § 16; KSA 5; S. 321.

103 Vgl. Jenseits von Gut und Böse, § 225; KSA 5, S. 161.

104 Nachlaß 5[63], Sommer 1886 – Herbst 1887; KSA 12, S. 208.

https://doi.org/10.5771/9783495996720 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

§ 21. *Selbstbestimmung und das Problem des Unbewußten*

Noch vor Freud weist Nietzsche darauf hin, daß es in uns selbst vieles gibt, das sich dem Zugriff von Überlegung und Urteil entzieht, weil es uns nicht bekannt ist, weil es „unterhalb unseres Bewußtseins“[105] sich abspielt. Nietzsche begreift den Menschen in Vorwegnahme Freudscher Theorien als Wesen, das von einer Gesamtheit von Gefühlen und Trieben bewegt wird, um die es jedoch nur zum Teil weiß. Nietzsche ist überzeugt, daß als Erbe unserer „thierischen Vergangenheit“[106] in uns *auch* ein Geschehen sich vollzieht, welches zwar unser Tun beeinflußt und vielleicht sogar teilweise steuert, dessen „Sprache“ uns indes nicht geläufig ist, denn: „Die ‚innere Erfahrung‘ tritt uns ins Bewußtsein, erst nachdem sie eine Sprache gefunden hat, die das Individuum *versteht* ...“.[107] Mit dem aber, was uns nicht faßbar, weil nicht lesbar ist, läßt sich schwerlich – vernünftig – umgehen. Zweifel an der Gültigkeit der Idee der Selbstgesetzgebung scheinen also berechtigt.

Doch zu beachten ist zweierlei: Sollte es auch die von Nietzsche und, wenig später, Freud behauptete Sphäre eines Unbewußten,[108] das zu uns selbst unlösbar

---

105 Nachlaß 1[61], Herbst 1885 – Frühjahr 1886; KSA 12, S. 26.

106 Zur Genealogie der Moral, Zweite Abhandlung, § 16; KSA 5, S. 323.

107 Nachlaß 15[90], Frühjahr 1888; KSA 13, S. 460.

108 Odo Marquard hat gezeigt, daß der Gedanke des Unbewußten bereits in der Naturphilosophie der Romantik, insbesondere bei Schelling, ein großes Thema ist. Er arbeitet heraus, warum nachkantisch ein Interesse am Anderen zur Vernunft entsteht und warum es – unter veränderten Bedingungen – bei Freud erneut zu einer Aus-

https://doi.org/10.5771/9783495996720 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

gehört, uns aber dennoch unbekannt ist, geben – und vieles spricht dafür – so tut diese Annahme der von Nietzsche ebenso behaupteten Einwirkung der Vernunft als Wille zur Macht auf unser „Inneres", unsere „Seele" keineswegs Abbruch. Nicht *alles* nämlich, was sie ausmacht, ist uns unbewußt. Sonst könnten wir nicht immer schon zu Gefühlen und Neigungen Stellung nehmen: manche verwerfen, andere dagegen akzeptieren und gutheißen. Einen Zustand totaler Unkenntnis über uns selbst läßt Nietzsche allenfalls als denjenigen gelten, der im – hypothetisch gesetzten – *prae*menschlichen Stadium zu vermuten sei. Wir hatten kein Bewußtsein nötig, solange verläßliche Instinkte uns führten.[109] Und sogar zu der von uns nach Entwertung dieser Instinkte geforderten Autonomie selbst gehört es nach Nietzsche unabweisbar, „die Thüren und Fenster des Bewusstseins zeitweilig (zu) schliessen; von dem Lärm und Kampf, mit dem unsre Unterwelt von dienstbaren

---

einandersetzung mit diesem Anderen zur Vernunft kommt, die genuin philosophisch zu nennen ist. Denn was Marquard in seiner lange ungedruckt gebliebenen Habilitationsschrift sichtbar macht, noch bevor Freud zum Modethema wird und unter anderem als Argument gegen eine vermeintlich längst überholte Subjektivitätsphilosophie dient, ist dies: die Kategorien, mit denen Freud arbeitet, sind nicht etwa originär psychoanalytische, sondern Kategorien des deutschen Idealismus. Vgl. Odo Marquard, Transzendentaler Idealismus. Romantische Naturphilosophie. Psychoanalyse, Köln 1987, bes. S. 95 ff., 156 ff., 237 ff. Vgl. auch: Ders., Zur Bedeutung der Theorie des Unbewußten für eine Theorie der nicht mehr schönen Kunst, jetzt in: Ders., Aesthetica und Anaesthetica. Philosophische Überlegungen, Paderborn/München/Wien/Zürich 1989, S. 35–46, bes. 36 f.

[109] Vgl. Zur Genealogie der Moral, Zweite Abhandlung, § 16; KSA 5, S. 322.

https://doi.org/10.5771/9783495996720 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Organen für und gegeneinander arbeitet, unbehelligt (zu) bleiben".[110]

Zum zweiten meint Nietzsche, einen Weg gefunden zu haben, der uns erlaubt, auch dem „unterhalb unseres Bewußtseins" Angesiedelten noch auf die Spur zu kommen: am „Leitfaden des Leibes"[111] uns orientierend können wir, so hofft er, „überall, wo wir Bewegung im Leibe sehen oder errathen, wie auf ein zugehöriges subjektives unsichtbares Leben hinzuschließen lernen".[112] Nietzsche traut der Vernunft – denn das „Schließen" ist Sache der Vernunft – also nichts Unerhebliches zu, wenn er von ihr erwartet, jenes Unbekannte in uns selbst qua Entschlüsselung seines Ausdrucks an unserem Leib lesbar zu machen.

Indem Nietzsche aber das Phänomen des Unbewußten thematisiert, thematisiert er zugleich das Problem gelingender bzw. mißlingender Selbsterkenntnis. Das „unterhalb unseres Bewußtseins" sich Abspielende ist dann als das anzusprechen, was sich der Selbsterkenntnis gerade entzieht. Selbsterkenntnis jedoch, wie wenig weit immer sie im Einzelfall vordringen mag, ist Voraussetzung und Grundlage aller Selbstgesetzgebung.

Nun ist das Unbewußte als Kategorie aber auch demjenigen bereits geläufig, der wie keiner vor ihm für die Wirklichkeit menschlicher Autonomie argumentiert, nämlich Kant. Ohne daß Kant sich der Thematik des

---

110 Zur Genealogie der Moral, Zweite Abhandlung, § 1; KSA 5, S. 291.

111 Vgl. Nachlaß 42[3], August-September 1885; KSA 11, S. 692 und Nachlaß 2[91], Herbst 1885 – Herbst 1886; KSA 12, S. 106. Vgl. auch Nachlaß 40[15], August-September 1885; KSA 11, S. 635.

112 Nachlaß 40[21], August-September 1885; ebd. S. 639.

https://doi.org/10.5771/9783495996720 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Unbewußten eingehend widmet wie Freud und – weniger systematisch und eher schlaglichtartig beleuchtend – Nietzsche, ist doch interessant zu sehen: Kant, der allenthalben als Philosoph gilt, der Vernunft gerade auf dem Feld der Praxis zu viel zutraut, gibt sich durchaus keinen Illusionen über deren begrenzte Reichweite und Macht hin.

Ein Kapitel seiner *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* ist überschrieben: „Von den Vorstellungen, die wir haben, ohne uns ihrer bewußt zu sein".[113] Kant nimmt zum Ausgangspunkt seiner Überlegungen einen Gedanken, der sich sofort aufdrängt und dem später auch Freud nachgehen wird:[114] „*Vorstellungen zu haben* und sich *ihrer doch nicht bewußt zu sein,* darin scheint ein Widerspruch zu liegen; denn wie können wir wissen, daß wir sie haben, wenn wir uns ihrer nicht bewußt sind?"[115] Dieser Einwand habe Locke bewogen, das Vorhandensein solcher Vorstellungen zu bestreiten.[116]

Kant hingegen versucht für das Gegenteil zu argumentieren und folgenden Satz als richtig zu erweisen: „Allein wir können uns doch *mittelbar* bewußt sein eine Vorstellung zu haben, ob wir gleich unmittelbar uns ihrer nicht bewußt sind."[117] Wie sich aus einem Beispiel entnehmen läßt,[118] das Kant zur Erläuterung an-

---

113 Vgl. Akademie-Ausgabe, Bd. VII, S. 135.

114 Vgl. z. B. Das Ich und das Es, Studienausgabe, Bd. III, S. 283 f.

115 Kant, Anthropologie in pragmatischer Hinsicht, Akademie-Ausgabe, Bd. VII, S. 135.

116 Ebd. Vgl. John Locke, An Essay concerning Human Understanding, ed. Peter H. Nidditch, Oxford 1975, S. 114–116 (= Book II, Chap. I, § 18 f.).

117 Akademie-Ausgabe, Bd. VII, S. 135.

118 Vgl. ebd.

https://doi.org/10.5771/9783495996720 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

bietet, sind mittelbare Vorstellungen solche, die aktuell zwar nicht bewußt sind, aber jederzeit bewußt werden könnten. Und in Erkenntnisurteilen, so möchte Kant zeigen, sind sie quasi als Hintergrundbewußtsein wirksam. Denn wir sind niemals imstande, ein Erkenntnisobjekt zugleich „unter allen verschiedenen Lagen zu den Sinnen“[119] wahrzunehmen. Obgleich wir uns also des Erkenntnisgegenstands nie in allen konstitutiven „Theilvorstellungen“ zugleich bewußt sind – Husserl wird sagen, er sei uns in „Abschattungen“ gegeben[120]–, spielen die solcherart unbewußten Vorstellungen dennoch in unser Urteil hinein, „haben“ wir sie dennoch in unserer Anschauung.[121] Kant nennt unbewußte Vorstellungen im beschriebenen Sinn „dunkele Vorstellungen“ und unterscheidet sie von „klaren“, die „zur *Unterscheidung* eines Gegenstandes von anderen zureich(en)“.[122]

Angesichts des Befundes, daß Kant den Gedanken des Perspektivismus nicht geltend macht, sobald er vom Glück des Menschen handelt, ist nun folgendes bemerkenswert: Kant sieht sehr deutlich, daß nicht nur der Blick auf Objekte oder Subjekte der Außenwelt immer nur ein perspektivisch gebrochener sein kann, sondern nicht minder der (Reflexions-)Blick auf uns selbst. Er formuliert: „Daß das Feld unserer Sinnenanschauungen und Empfindungen, deren wir

---

119 Kritik der reinen Vernunft, A 45/B 63.

120 Vgl. Edmund Husserl, Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik, ed. Ludwig Landgrebe, Hamburg 1972, S. 60 f.

121 Kant, Anthropologie in pragmatischer Hinsicht, Akademie-Ausgabe, Bd. VII, S. 135.

122 Vgl. ebd. S. 135 mit 137.

https://doi.org/10.5771/9783495996720 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

uns nicht bewußt sind, ob wir gleich unbezweifelt schließen können, daß wir sie haben, d. i. *dunkeler* Vorstellungen im Menschen (und so auch in Thieren), unermeßlich sei, die klaren dagegen nur unendlich wenige Punkte derselben enthalten, die dem Bewußtsein offen liegen; daß gleichsam auf der großen *Karte* unseres Gemüths nur wenig Stellen *illuminirt* sind: kann uns Bewunderung über unser eigenes Wesen einflößen; denn eine höhere Macht dürfte nur rufen: es werde Licht! so würde auch ohne Zuthun des Mindesten (z. B. wenn wir einen Litterator mit allem dem nehmen, was er in seinem Gedächtniß hat) gleichsam eine halbe Welt ihm vor Augen liegen."[123]

Wie Nietzsche, der seine Vorrede zur *Genealogie der Moral* mit der Feststellung beginnt: „Wir sind uns unbekannt, wir Erkennenden, wir selbst uns selbst",[124] und wie Freud, der in einer berühmten Wendung die empfindlichste Kränkung menschlicher Eigenliebe der bitteren Einsicht zuschreibt, daß „das Ich" aufgrund konstitutioneller Unkenntnis über sich selbst *„nicht Herr sei in seinem eigenen Haus"*,[125] begreift auch Kant den Menschen als seiner selbst nur eingeschränkt mächtiges Wesen. Dies wohl vor allem, weil er ihn als zeitlich organisiertes Wesen versteht. Ebenfalls in der *Anthropologie* schreibt er: „Wir sind aber unaufhaltsam im Strome der Zeit und dem damit verbundenen Wechsel der Empfindungen fortgeführt."[126]

---

123 Ebd. S. 135.

124 Zur Genealogie der Moral, Vorrede, § 1; KSA 5, S. 247.

125 Vgl. Sigmund Freud, Eine Schwierigkeit der Psychoanalyse, in: Gesammelte Werke, Bd. XII, London 1955, S. 11.

126 Anthropologie in pragmatischer Hinsicht, Akademie-Ausgabe, Bd. VII, S. 231; vgl. auch S. 134.

https://doi.org/10.5771/9783495996720 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Unser Bewußtsein ist deshalb immer ein punktuelles; ein Nacheinander verfließender Vorstellungen, die zugleich präsent zu haben uns niemals gelingen kann. In diesem Sinn bleibt es uns verwehrt, uns selbst jemals als Ganzheit in den Blick zu bekommen: als Gesamtheit aller (bewußtseinsfähigen) Vorstellungen und Empfindungen. Vieles, wie Kant meint,[127] sogar das meiste dessen, was als Gedanke, als Gefühl unsere individuelle Existenz ausmacht, führt sozusagen ein Schattendasein und ist dem – aktuellen – Bewußtsein entzogen.

Anders als Nietzsche und Freud setzt Kant kein Geschehen an, das von Vernunft gleichsam unberührt als Natur sich vollzieht und uns dennoch – von uns unerkannt – bewegt. Und er macht sich nur wenige Gedanken[128] über das Spezifische jener *Einheit* von Natur und Vernunft, als die der Mensch, auch was die Antriebskräfte seines Handelns angeht, existiert. Nietzsche und Freud versuchen dieses Spezifische, wie wir sehen werden,[129] etwa wie folgt zu bestimmen: Triebe und Affekte als ursprünglich Naturales werden gleichsam beseelt, indem sie mit – variablen – intellektuellen Vorstellungen als ihren Repräsentanzen verknüpft werden. Nur in solcher Verbindung können sie überhaupt als bewußte auftreten und werden – im günstigen Fall – beurteilungs- und steuerungsfähig.

Doch macht sich Kant keine Illusionen über die Grenzen, die der Vernunft des Menschen wie in bezug auf

---

[127] Vgl. ebd. S. 136, Z. 14.

[128] Vgl. z. B. Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, Akademie-Ausgabe, Bd. VI, S. 28 (Anm.).

[129] Vgl. unten, § 22.

https://doi.org/10.5771/9783495996720 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Erkenntnis und Erklärung der Welt,[130] so auch im Hinblick auf Erfahrung und Deutung der eigenen Existenz gesetzt sind. „Oft genug", so meint er, seien wir „das Spiel dunkeler Vorstellungen, welche nicht verschwinden wollen, wenn sie gleich der Verstand beleuchtet".[131] Und in der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* gesteht er freimütig, daß auch die in bester Absicht unternommene „angestrengteste Prüfung" unserer selbst in keinem einzigen Fall offenlegen könne, ob wir eine moralisch gebotene Handlung tatsächlich – wie verlangt – „aus Pflicht" vollzogen haben oder nicht vielmehr nur aus einem „geheime(n) Antrieb der Selbstliebe", obzwar pflichtgemäß. Die „geheimen Triebfedern" unseres Tuns seien von uns niemals vollständig ergründbar.[132]

Die skeptische Einschätzung unserer Fähigkeit zur Selbsterkenntnis berührt freilich Kants Argumentation für moralische Autonomie nicht. Dieser Schluß mag zunächst befremden, scheint doch Selbsterkenntnis die notwendige Voraussetzung aller Selbstgesetzgebung zu sein. Müßte nicht jeder Versuch der Selbstgesetzgebung auf der Grundlage unabsehbar weit gar nicht gelingender Selbsterkenntnis im Dunkeln tappen, so daß er diesen Namen gar nicht verdiente? Doch moralische Autonomie im Sinne Kants bezieht sich allein auf den selbstgestellten *Anspruch*, im gegebenen Fall „aus Pflicht" zu handeln. Um ihn zu for-

---

130 Vgl. Kritik der reinen Vernunft, z. B. B XIX ff. und A 420/B 448 ff.

131 Anthropologie in pragmatischer Hinsicht, Akademie-Ausgabe, Bd. VII, S. 136.

132 Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Akademie-Ausgabe, Bd. IV, S. 407.

https://doi.org/10.5771/9783495996720 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

mulieren, bedürfen wir der Selbstkenntnis nicht, denn er sagt allein, was sein soll, nicht was ist bzw. geschieht. Und daß wir dem selbstgegebenen moralischen Gesetz stets neu zuwiderhandeln, ist ein Stück – trauriger – Empirie, ficht aber die aus Autonomie ergehende Forderung, sich moralisch zu verhalten, nicht an.[133]

Für Nietzsche ist das Problem des Unbewußten und der damit verbundenen Einschränkung menschlicher Selbsterkenntnis virulenter, da er Selbstgesetzgebung als Selbstformung nicht vordringlich im Rahmen von Moralphilosophie behandelt wie Kant. Interessant ist, daß Nietzsche wie nach ihm Freud für eine Umkehrung der bisher gewohnten Blickrichtung plädiert, damit das Verhältnis von Bewußtem und Unbewußtem überhaupt in einer der Sache angemessenen Perspektive erscheinen kann. Nietzsche notiert in einem späten nachgelassenen Fragment, das die Überschrift „Nothwendigkeit einer objektiven *Werthsetzung*" trägt, folgendes: „In Hinsicht auf das Ungeheure und Vielfache des Für- und Gegeneinander-arbeitens, wie es das Gesammtleben jedes Organismus darstellt, ist dessen *bewußte* Welt von Gefühlen, Absichten, Werthschätzungen ein kleiner Ausschnitt. Dies Stück Bewußtsein als Zweck, als Warum? für jenes Gesammt-Phänomen von Leben anzusetzen, fehlt uns alles Recht: ersichtlich ist das Bewußtwerden nur ein Mittel mehr in der Entfaltung und Machterweiterung des Lebens. Deshalb ist es eine Naivität, Lust oder Geistigkeit oder Sittlichkeit oder irgend eine Einzelheit der Sphäre des Bewußtseins als höchsten Werth anzusetzen:

---

133 Vgl. ebd. S. 407 und 408.

https://doi.org/10.5771/9783495996720 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

anschaulichen Material seinen adäquaten Ausdruck gefunden und in seiner Plastizität sich *gezeigt* habe. Die Welt in dieser Weise, die „dem Sinnlichen so verwandt und freundlich ist", auszulegen, aber ist Hegel zufolge dem modernen, nachantiken Menschen verwehrt.[78] Die in der *Geburt der Tragödie* proklamierte und am Vorbild der frühen Griechen orientierte „aesthetische Metaphysik"[79] Nietzsches nun stellt menschliche Wirklichkeits- und Selbstdeutung, wie gezeigt, genau in jenen Formen dar, die für Hegel längst durch den Begriff überwunden sind: in „adäquaten Beispielen", in „konkreten, nach Zeit und Ort bestimmten Bildern, wobei denn Namen und allerhand sonstige äußerliche Umstände nicht fehlen dürfen".[80]

Einleuchtend ist, daß eine auf die Mittel des Begriffs verzichtende „aesthetische Metaphysik", wie sie Nietzsche vorschwebt,[81] überhaupt keinen Bedarf mehr für den Anspruch auf Begründbarkeit menschlichen Tuns sieht. So muß Sokrates, der sich unablässig um sie bemüht, Nietzsche als „despotische(r) Logiker"[82] erscheinen, der sucht, wo es gar nichts zu finden geben kann. Der frühe Nietzsche würde deshalb für sich reklamieren, Hegel, für den die Erkenntnis

---

diagnostizieren, vor der die Kunst schließlich kapitulieren muß. Sondern Hegel meint mit seinem Satz vom Ende der Kunst das Ende der antiken Kunstreligion, die durch die christliche Religion und ihr entsprechende Weltbilder und Aussageformen abgelöst wird (Belege, s. S. 85, Anm. 72).

78 Hegel, Vorlesungen über Ästhetik I, a. a. O. S. 23 f.

79 Die Geburt der Tragödie, § 5; KSA 1, S. 43.

80 Hegel, Vorlesungen über die Ästhetik I, a. a. O. S. 63.

81 Vgl. dazu Volker Gerhardt, Von der ästhetischen Metaphysik zur Physiologie der Kunst, in: Nietzsche-Studien 13 (1984) S. 375 f.

82 Die Geburt der Tragödie, § 14; KSA 1, S. 96.

https://doi.org/10.5771/9783495996720 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

über nichtvernünftigem Dasein genießt,[136] ist unverkennbar.[137]

Die Kategorie des Unbewußten aber ist für alles Leben, auch das bewußte Leben, primär, und dies in phylo- und ontogenetischer Hinsicht: an unsere Geburt zum Beispiel, von uns doch unzweifelhaft erlebt oder erlitten, haben wir keinerlei Erinnerung. Soll dem Spezifischen menschlicher Existenz, die durch die Fähigkeit zur – zumindest partiellen – Selbsterkenntnis begünstigt oder geschlagen ist, nachgegangen werden, so ist Nietzsche zufolge dieser Hintergrund präsent zu halten.

Wie die Außenwelt haben wir nach Nietzsche uns selbst kennenzulernen; wir sind uns selbst nicht immer schon durchsichtig.[138] Das Unbewußte ist gleichsam der Stoff, an dem wir arbeiten und aus dem wir etwas machen. Wie zur Erkenntnis der Außenwelt bedarf es zur Erschließung unserer selbst gewisser Vorleistungen, die Kant transzendentale nennen würde. Nietzsche formuliert: „Ich halte die Phänomenalität auch der *inneren* Welt fest: alles, *was uns bewußt*

---

136 Vgl. Kant, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Akademie-Ausgabe, Bd. IV, S. 431.

137 Odo Marquard registriert eine solche Verschiebung der Perspektive in seiner Arbeit *Transzendentaler Idealismus. Romantische Naturphilosophie. Psychoanalyse* ebenfalls. Er deutet sie freilich im Rahmen seines – geschichtsphilosophisch interessierten – Interpretationsansatzes als „Depotenzierung" des Anspruchs selbstbewußter Subjektivität, alles Andere ihrer selbst sei als Mittel ihrer Verwirklichung zu einer als endgültig vorgestellten Vollkommenheit existent. Vgl. a. a. O. bes. S. 199 ff.

138 Eine ähnliche These vertritt Freud. Vgl. Die Traumdeutung, Studienausgabe, Bd. II, S. 580; Das Unbewußte, Studienausgabe, Bd. III, S. 129 f.

https://doi.org/10.5771/9783495996720 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

wird, ist durch und durch erst zurechtgemacht, vereinfacht, schematisirt, ausgelegt – der *wirkliche* Vorgang der inneren ‚Wahrnehmung', die *Causalvereinigung* zwischen Gedanken, Gefühlen, Begehrungen, wie zwischen Subjekt und Objekt, uns absolut verborgen – und vielleicht eine reine Einbildung. Diese ‚scheinbare *innere* Welt' ist mit ganz denselben Formen und Prozeduren behandelt, wie die 'äußere' Welt. Wir stoßen nie auf 'Thatsachen': Lust und Unlust sind späte und abgeleitete Phänomene ..."[139]

Die von Nietzsche angeführte Leistung des „Zurechtmachens" aber, die wir bei aller Rückwendung auf uns selbst vornehmen, indiziert noch einmal, was bereits Ergebnis unserer Analysen war und auch weiterhin als Befund sich einstellen wird: der Mensch bildet ein Selbstverhältnis aus, das durch Vernunft als Wille zur Macht wesentlich bestimmt ist. Interessant ist, daß Nietzsche strukturell die Kantische Unterscheidung zwischen – unerkennbaren – Dingen an sich und Erscheinungen als den formal von uns mitkonstituierten Objekten der Wahrnehmung zugrundelegt, um die unablösbar subjektive Einfärbung unseres Selbstbildes zu formulieren. Auch Kant selbst hatte ja diese Unterscheidung nicht allein auf äußere, sondern ebenso auf sogenannte „innere Erfahrung" angewandt.[140]

---

[139] Nachlaß 11[113], November 1887 – März 1888; KSA 13, S. 53. Vgl. die auf S. 182, Anm. 71 angegebenen Textstellen zu Nietzsches Theorie unserer Erfahrung der Außenwelt.

[140] Vgl. Kritik der reinen Vernunft, z. B. B 155 ff.

https://doi.org/10.5771/9783495996720 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

§ 22. *Wie erfahren wir uns selbst? Nietzsche und Freud über Vernunft und Natur*

Wie aber vollzieht sich „innere Erfahrung"? Welchen Zugang haben wir zu uns selbst, zu unserer „innere(n) Welt", die sich nach Nietzsche infolge einer Hemmung, Triebe und Instinkte unbesehen nach außen zu entladen, ausbildet?[141] Und welchen Charakter hat das, was uns als Antrieb bewegt, aber nicht ins Bewußtsein tritt, sondern uns verborgen bleibt?

Vom pur Physiologischen eines Triebes können wir uns, wie Nietzsche meint, überhaupt kein Bild und auch keinen Begriff machen. Allein, wenn er mit einer intellektuellen Vorstellung verbunden wird, ist er uns wahrnehmbar, kann er bewußt werden. Nietzsche notiert in einem nachgelassenen Fragment: „Wir können nur intellektuelle Vorgänge begreifen [...]! Auch an einer Leidenschaft, einem Triebe begreifen wir nur den *intellektuellen* Vorgang daran – nicht das physiologische, wesentliche, sondern das Bischen Empfindung dabei."[142] Die mit einem Trieb verknüpfte Empfindung, in Gestalt derer er sich gleichsam bei uns meldet, aber ist immer schon eine von uns in irgendeiner Weise *bewertete* Empfindung: wir registrieren sie stets als qualifizierte, nämlich als eine mit Lust oder Unlust belegte, erwünschte oder unerwünschte, beängstigende oder ermutigende usf. Die Verbindung, die der Trieb mit einer ihn interpretierenden Vorstellung eingeht, wodurch er als so oder so definiertes Gefühl erscheint, ist jedoch weder eine ‚natürlich' vorge-

---

141 Vgl. Zur Genealogie der Moral, Zweite Abhandlung, § 16; KSA 5, S. 322.

142 Nachlaß 11[75], Frühjahr-Herbst 1881; KSA 9, S. 470.

https://doi.org/10.5771/9783495996720 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

gebene, noch eine ein für allemal festgestellte. Sondern sie ist, abgesehen vielleicht von wenigen „Urgefühlen", die als Signale für reflexartige Reaktionen wirken, eine variable, kulturell bestimmte Verbindung. Nietzsche gilt sie als Verknüpfung, die aufgrund moralischer Urteile erfolgt. Er schreibt in der *Morgenröthe*: „Der selbe Trieb entwickelt sich zum peinlichen Gefühle der *Feigheit,* unter dem Eindruck des Tadels, den die Sitte auf diesen Trieb gelegt hat: oder zum angenehmen Gefühl der *Demuth,* falls eine Sitte, wie die christliche, ihn sich an's Herz gelegt und *gut* geheissen hat. Das heisst: es hängt sich ihm entweder ein gutes oder ein böses Gewissen an! An sich hat er, wie *jeder Trieb,* weder diess noch überhaupt einen moralischen Charakter und Namen, noch selbst eine bestimmte begleitende Empfindung der Lust oder Unlust: er erwirbt diess Alles erst, als seine zweite Natur, wenn er in Relation zu schon auf gut und böse getauften Trieben tritt, oder als Eigenschaft von Wesen bemerkt wird, welche vom Volke schon moralisch festgestellt und abgeschätzt sind."[143]

Die Triebe als *bloße* Natur betrachtet, also losgelöst von der synthetischen Verbindung mit einer Repräsentation betrachtet, in Gestalt derer allein es sie für den Menschen gibt, sind unveränderbar immer dieselben.[144] Nicht konstant dagegen ist der nichtnaturale Bestandteil jener synthetischen Einheit, als die Leidenschaften, Triebe, Neigungen beim Menschen auftreten: nämlich die Vorstellung, die wir von ihnen haben und die als bestimmte Empfindung, als Gefühl der

143 Morgenröthe, § 38; KSA 3, S. 45.

144 Vgl. Nachlaß 11[122], Frühjahr-Herbst 1881; KSA 9, S. 484 f.

https://doi.org/10.5771/9783495996720 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Lust oder Unlust sich äußert. Was als natürliches Potential Mitgift des Menschen ist, läßt sich nach Nietzsche unermeßlich weit formen, das heißt auf unterschiedlichste Art in Dienst nehmen. Er unterscheidet verschiedene „Stufen“[145] der Ausformung ein- und desselben Triebes: „Manche Triebe z. B. der Geschlechtstrieb sind großer Verfeinerungen durch den Intellekt fähig (Menschenliebe, Anbetung von Maria und den Heiligen, künstlerische Schwärmerei; Plato meint, die Liebe zur Erkenntniß und Philosophie sei ein sublimirter Geschlechtstrieb) *daneben* bleibt seine alte direkte Wirkung stehen.“[146] Das Interessante und für den Umgang mit uns selbst Bezeichnende ist in den Augen Nietzsches, daß die verfeinerten, sublimierten, aus einem 'rohen' Trieb hervorgegangenen, aber in ihrem Ziel abgelenkten Neigungen mit ihrem Ursprung gar nicht mehr in Verbindung gebracht, obgleich sie aus ihm nach wie vor gespeist werden: „Sobald die Verfeinerung *da* ist, wird die *frühere* Stufe nicht mehr als Stufe, sondern als Gegensatz gefühlt.“[147] Denn: „Wenn ein Trieb *intellektueller* wird, so bekommt er einen neuen Namen, einen neuen Reiz und neue Schätzung. Er wird dem Triebe auf der älteren Stufe oft *entgegengestellt*, wie als sein Widerspruch (Grausamkeit z. B.).“[148]
Aus einem in seinem Bestand unveränderlichen und festen Ensemble naturaler Antriebe – „die sämmtlichen thierisch-menschlichen Triebe haben sich be-

[145] Vgl. Nachlaß 11[115]; ebd. S. 482.
[146] Nachlaß 11[124]; ebd. S. 486.
[147] Nachlaß 11[115]; ebd. S. 482.
[148] Nachlaß 11[124]; ebd. S. 486.

https://doi.org/10.5771/9783495996720 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

währt, seit unendlicher Zeit"[149]- ergeben sich nach Nietzsche durch mannigfaltigste intellektuelle Überformung die vielfältigsten Möglichkeiten der Ausgestaltung. Nach wie vor verlangen sie als naturale Impulse aus Gründen physiologischer Gesetzmäßigkeiten nach Energieentladung: nach Ausdruck. Dies ist der vom Menschen unverrückbare naturale Rahmen, innerhalb dessen er sich bewegt. Ihn anzutasten versuchen hieße, die naturbestimmten Grundlagen des Lebens als Basis auch menschlicher Existenz anzutasten.[150] Aus diesem Grund wäre es Nietzsche zufolge „eine akute Form der Dummheit", wollte man „Leidenschaften und Begierden *vernichten*, bloss um ihrer Dummheit und den unangenehmen Folgen ihrer Dummheit vorzubeugen".[151] Denn es ist Sache der Selbstbestimmung des Menschen, auf *welche Weise* er seinen Trieben, seinen Leidenschaften und Begierden Ausdruck *gibt.* Die Frage ist nicht: Wie bringt man eine lästige Leidenschaft zum Verschwinden? Sondern nach Nietzsche ist zu fragen: „wie vergeistigt, verschönt, vergöttlicht man eine Begierde?"[152]
So etwas wie 'rohe', nämlich ungestaltete Triebe gibt es für den Menschen allein als Grenzfall: als Fall nicht bearbeiteter, vielleicht grundsätzlich gar nicht bearbeitbarer Natur an ihm. Und es ist sogar, wie Nietzsche plausibel vor Augen führt,[153] durchaus positiv zu

---

149 Nachlaß 11[122], Frühjahr-Herbst 1881; ebd. S. 484.
150 Vgl. ebd. S. 484 f. Vgl auch Götzen-Dämmerung, Moral als Widernatur, § 1; KSA 6, S. 83.
151 Ebd.; KSA 6, S. 82.
152 Ebd. S. 83.
153 Vgl. Zur Genealogie der Moral, Zweite Abhandlung, § 1; KSA 5, S. 291.

https://doi.org/10.5771/9783495996720 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

bewerten, daß manches an unserer leiblichen Organisation beispielsweise abläuft, ohne uns bewußt zu werden. Litten wir doch an nicht mehr zu bewältigender Reizüberflutung, spiegelten sich ausnahmslos *alle* Lebensprozesse in unserem Bewußtsein und müßten wir zu ihnen allen Stellung nehmen. Unsere Art würde nicht überleben.

Doch nicht allein das, was sich quasi-automatisch an uns als Natur abspielt, tritt dem Menschen in der Regel nicht ins Bewußtsein, so daß er frei wird „für die vornehmeren Funktionen und Funktionäre, für Regieren, Voraussehn, Vorausbestimmen".[154] Sondern alles, was an ihm bloße Natur ist, ist ihm nicht faßbar: Hat er jene Antriebe, die zu seiner naturgegebenen Ausstattung gehören, durch „Sublimirung" als Übersetzung „in's Imaginative und Seelische"[155] überformt und auf diese Weise die indirektesten Neigungen entfaltet, so sind ihm die 'rohen' Fundamente, auf denen diese ruhen, nicht gewärtig. Ebensowenig ist ihm Nietzsche zufolge bewußt, daß solche Neigungen ihre Energie in der Regel aus den verschiedensten, und von ihm für widersprüchlich gehaltenen Trieben beziehen. Sie gelten ihm als einfache Phänomene, während sie in Wahrheit komplex sind. Nietzsche führt in einem nachgelassenen Fragment aus: „In den gelobtesten Handlungen und Charakteren sind Mord Diebstahl Grausamkeit Verstellung als nothwendige Elemente der Kraft. In den verworfensten Handlungen und Charakteren ist *Liebe* (Schätzung und Überschät-

---

154 Ebd.

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

https://doi.org/10.5771/9783495996720 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

zung von etwas, dessen Besitz man begehrt) und *Wohlwollen* (Schätzung von etwas, dessen Besitz man hat, das man sich erhalten will) Liebe und Grausamkeit nicht Gegensätze: sie finden sich bei den besten und festesten Naturen immer bei einander. (Der christliche Gott – eine sehr weise und ohne moralische Vorurtheile ausgedachte Person!) Die Menschen sehen die kleinen sublimirten Dosen nicht und leugnen sie: sie leugnen z. B. die Grausamkeit im Denker, die Liebe im Räuber. Oder sie haben gute Namen für *alles,* was an einem Wesen hervortritt, das ihren Geschmack befriedigt. Das ‚Kind' zeigt alle Qualitäten schamlos, wie die Pflanze ihre Geschlechtsorgane – beide wissen nichts von Lob und Tadel. Erziehung ist Umtaufenlernen oder Anders-fühlen lernen."[156]

Daß Nietzsche zentrale Thesen Freuds in einem verblüffenden Maß vorwegnimmt, ist bereits deutlich geworden, soll aber an dieser Stelle eigens vermerkt werden. Nicht von ungefähr bekennt Freud in seiner *Selbstdarstellung* aus dem Jahre 1925, die er für die Sammlung *Die Medizin der Gegenwart in Selbstdarstellungen* verfaßte: „*Nietzsche* [...], dessen Ahnungen und Einsichten sich oft in der erstaunlichsten Weise mit den mühsamen Ergebnissen der Psychoanalyse decken, habe ich gerade darum lange gemieden; an der Priorität lag mir ja weniger als an der Erhaltung meiner Unbefangenheit."[157] Und in der Tat erfaßt Nietz-

---

156 Nachlaß 11[105], Frühjahr-Herbst 1881; KSA 9, S. 478 f.

157 Sigmund Freud, Selbstdarstellung, in: Gesammelte Werke, Bd. XIV, S. 86. – Man kann sagen, daß Freud sich stets äußerst zurückhaltend verhielt, wenn die Rede auf Nietzsche kam. (Vgl. z. B. seine Reaktion auf den Plan Arnold Zweigs, ein Buch über Nietzsches seelischen Zusammenbruch zu schreiben; vgl. Ernest Jones, Sig-

https://doi.org/10.5771/9783495996720 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

sche häufig intuitiv, in Fragmenten niedergeschrieben und argumentativ nicht entfaltet, was Freud aus einer Vielzahl von Fallstudien an verallgemeinerbaren Erkenntnissen glaubte gewinnen zu können.

Im zuletzt zitierten Text sieht Nietzsche etwas, das Freud gleichfalls intensiv beschäftigte:[158] alle unsere Handlungen, die wir gewohnt sind als in sich einfache Phänomene zu betrachten und entsprechend zu klassifizieren, nähren sich aus den mannigfaltigsten und einander widersprechendsten (Trieb-)Quellen. Als naturgegebene, und insofern moralisch neutrale Antriebe bedürfen sie der „Abfuhr", wie Freud sagt. Allerdings, und genau hier beginnt die Verantwortung des Menschen für sein Tun, *wie* wir solche „Abfuhr" gestalten, ist Sache unserer Selbstbestimmung. Wir ha-

---

mund Freud. Leben und Werk, München 1984, Bd. 3, S. 227 f.) Dabei besaß Freud schon früh Kenntnis von Nietzsche. Wie wir von ihm selbst wissen, hatte er schon um 1884/1885 von dem befreundeten Physiologen Josef Paneth, der wie er selbst durch die Schule Brückes gegangen war, ausführliche Berichte über Nietzsche und sein Denken empfangen. (Vgl. Brief an Arnold Zweig vom 11.5.1934; abgedruckt in: Ernest Jones, Sigmund Freud, a. a. O. Bd. 3, S. 531.) Paneth hatte Nietzsche 1883 und Anfang 1884 in Nizza besucht und intensive Gespräche mit ihm geführt. (Vgl. Curt Paul Janz, Friedrich Nietzsche. Biographie, München 1981, Bd. 2, S. 254–258. Vgl. Richard Fr. Krummel, Joseph Paneth über seine Begegnung mit Nietzsche in der Zarathustra-Zeit, in: Nietzsche-Studien 17 [1988] S. 478–495.) Zur Frage der Vertrautheit Freuds mit dem Werk Nietzsches sind zum anderen die im April und im Oktober 1908 geführten Diskussionen der *Wiener Psychoanalytischen Vereinigung* über Nietzsches Schriften erwähnenswert; unter anderem wurde über die *Genealogie der Moral* gesprochen. (Vgl. Protokolle der Wiener Psychoanalytischen Vereinigung, edd. Herman Nunberg und Ernst Federn, Bd. 1, Frankfurt a. M. 1976, S. 334–339.)

[158] Vgl. z. B. Die Traumdeutung, Studienausgabe, Bd. II, S. 444 ff. und 541 ff.; Das Unbewußte, Studienausgabe, Bd. III, S. 136 ff.

https://doi.org/10.5771/9783495996720 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ben die Fähigkeit zur „Sublimirung",[159] zum Ausweichen vor der vielleicht vordem einzig möglichen „direkten" Triebentladung. Eine Unendlichkeit verschiedener Handlungsziele und unendlich viele Wege zu ihrer Erreichung ergeben sich durch Ablenkung naturgegebener Triebenergien von ihren primären Objekten. Doch auf was immer unser Wollen sich richtet, auf das uns gegebene, unstrukturierte, nach gut und böse nicht geordnete, natürliche Energiepotential werden wir stets zurückgreifen. Den Untergrund aber unserer Handlungen, diesen irritierenden Gedanken heben Nietzsche wie Freud hervor, bilden nicht etwa jeweils einzelne Triebe, sondern im Gegenteil Legierungen mehrerer. In diesem Sinn sind „Liebe und Grausamkeit nicht Gegensätze", wie Nietzsche in dem oben angeführten Fragment formuliert, und ist „Grausamkeit im Denker", „Liebe im Räuber".[160]

Über den Charakter jener Impulse, die unsere natürliche Mitgift sind, mit der wir uns auseinanderzusetzen haben, machen sich weder Nietzsche noch Freud Illusionen. Nietzsche polemisiert in diesem Zusammenhang immer wieder gegen Rousseau, der in den Augen seiner Leser für den Glauben an die „gute Natur" stehe, aus deren bergenden Armen geflohen zu sein, das Unglück des Menschen heraufbeschworen habe.[161] Freud spricht von der uns gegebenen Triebausstattung als dem „Ungebändigten und Unzerstörbaren in der Menschenseele, dem *Dämoni-*

---

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

160 Nachlaß 11[105], Frühjahr-Herbst 1881; KSA 9, S. 478 und 479.

161 Vgl. z. B. Menschliches, Allzumenschliches I, § 463; KSA 2, S. 299; Morgenröthe, § 17; KSA 3, S. 29 f.

https://doi.org/10.5771/9783495996720 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

schen".[162] Wie für Goethe[163] ist für Freud solches Dämonische allein negativ zu bestimmen: denn „es ist der dunkle, unzugängliche Teil unserer Persönlichkeit", ein ursprünglich Unbewußtes, von dem wir nur weniges wissen, und das „haben wir durch das Studium der Traumarbeit und der neurotischen Symptombildung erfahren".[164] Beschreiben läßt es sich nur ex negativo, nämlich als „Gegensatz" zum bewußten Ich; somit hat es den Charakter einer Grenzvorstellung: es gehört zu uns, gerät uns aber als solches nie in den Blick, sondern ist uns allenfalls in Gestalt von Übersetzungen bekannt. Methodisch konsequent muß ihm alles, was unser bewußtes Schalten und Walten auszeichnet und im wesentlichen in einem Ordnen besteht, abgesprochen werden: „die logischen Denkgesetze" haben keine Gültigkeit, „vor allem nicht der Satz des Widerspruchs".[165] Deshalb scheint Freud im Hinblick auf den „dunklen" Grund unseres Seins die Vermutung berechtigt: „Gegensätzliche Regungen bestehen nebeneinander, ohne einander aufzuheben oder sich voneinander abzuziehen".[166] Die Ähnlichkeit zur Nietzscheschen Annahme einer chaotischen „Vielheit" von Trieben, die uns bewegen, ist deutlich.[167] Keinerlei „Wertungen, kein Gut und

---

162 Die Traumdeutung, Studienausgabe, Bd. II, S. 582.

163 Vgl. Johann Wolfgang Goethe, Dichtung und Wahrheit, Vierter Teil. Zwanzigstes Buch, Artemis-Gedenkausgabe, Bd. 10, S. 839 f.

164 Freud, Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse. Neue Folge: 31. Die Zerlegung der psychischen Persönlichkeit, Studienausgabe, Bd. I, S. 511.

165 Ebd.

166 Ebd.

167 Vgl. oben, § 17, § 19.

https://doi.org/10.5771/9783495996720 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Böse“,[168] aber auch „keine Anerkennung eines zeitlichen Ablaufs“[169] gibt Freud zufolge der uns unbekannten Natur in uns eine Struktur. Er nennt sie „ein Chaos, einen Kessel voll brodelnder Erregungen“.[170] Als solche bildet diese Natur gleichwohl unser Energiereservoir, an das Vernunft eine Ordnung allererst heranzutragen hat. Dies gelingt ihr nur soweit, als sie Energien an sich zu binden versteht, indem sie diese mit intellektuellen Vorstellungen besetzt. In diesem Sinn formuliert Freud auf der letzten Seite der *Traumdeutung*: „Es bleibt auf alle Fälle lehrreich, den viel durchwühlten Boden kennenzulernen, auf dem unsere Tugenden sich stolz erheben.“[171]

Nietzsche spricht von der – gleichsam unberührten – Natur in uns als „dem wilden Thier, welches in den Kellern, unter den Fundamenten der Cultur, eingeschlossen wüthet und heult“.[172] Auf deren „höchsten Stockwerken, möglichst entfernt von dem wilden Thier“, lebt der „vorwegnehmend(e) Mensch, welcher einer höheren Cultur der Menschen entgegenstrebt.“[173] Gleichwohl ist auch die Existenz eines solchen „vorwegnehmenden“ Menschen nicht etwa als eine zu denken, die von dem „wilden Thier“ Natur in irgend einer Form abgelöst wäre. Nietzsche betont wie Freud die Bedeutung von Natur als tragenden

---

168 Freud, Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse, Studienausgabe, Bd. I, S. 512.

169 Ebd. S. 511; vgl. auch Das Unbewußte, Studienausgabe, Bd. III, S. 145 f.; Jenseits des Lustprinzips, ebd. S. 238.

170 Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse, Studienausgabe, Bd. I, S. 511.

171 Die Traumdeutung, Studienausgabe, Bd. II, S. 588.

172 Menschliches, Allzumenschliches I, § 614; KSA 2, S. 348.

173 Vgl. ebd.

https://doi.org/10.5771/9783495996720 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

anschaulichen Material seinen adäquaten Ausdruck gefunden und in seiner Plastizität sich *gezeigt* habe. Die Welt in dieser Weise, die „dem Sinnlichen so verwandt und freundlich ist", auszulegen, aber ist Hegel zufolge dem modernen, nachantiken Menschen verwehrt.[78] Die in der *Geburt der Tragödie* proklamierte und am Vorbild der frühen Griechen orientierte „aesthetische Metaphysik"[79] Nietzsches nun stellt menschliche Wirklichkeits- und Selbstdeutung, wie gezeigt, genau in jenen Formen dar, die für Hegel längst durch den Begriff überwunden sind: in „adäquaten Beispielen", in „konkreten, nach Zeit und Ort bestimmten Bildern, wobei denn Namen und allerhand sonstige äußerliche Umstände nicht fehlen dürfen".[80]

Einleuchtend ist, daß eine auf die Mittel des Begriffs verzichtende „aesthetische Metaphysik", wie sie Nietzsche vorschwebt,[81] überhaupt keinen Bedarf mehr für den Anspruch auf Begründbarkeit menschlichen Tuns sieht. So muß Sokrates, der sich unablässig um sie bemüht, Nietzsche als „despotische(r) Logiker"[82] erscheinen, der sucht, wo es gar nichts zu finden geben kann. Der frühe Nietzsche würde deshalb für sich reklamieren, Hegel, für den die Erkenntnis

---

diagnostizieren, vor der die Kunst schließlich kapitulieren muß. Sondern Hegel meint mit seinem Satz vom Ende der Kunst das Ende der antiken Kunstreligion, die durch die christliche Religion und ihr entsprechende Weltbilder und Aussageformen abgelöst wird (Belege, s. S. 85, Anm. 72).

78 Hegel, Vorlesungen über Ästhetik I, a. a. O. S. 23 f.

79 Die Geburt der Tragödie, § 5; KSA 1, S. 43.

80 Hegel, Vorlesungen über die Ästhetik I, a. a. O. S. 63.

81 Vgl. dazu Volker Gerhardt, Von der ästhetischen Metaphysik zur Physiologie der Kunst, in: Nietzsche-Studien 13 (1984) S. 375 f.

82 Die Geburt der Tragödie, § 14; KSA 1, S. 96.

https://doi.org/10.5771/9783495996720 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Nietzsche vor Freud zum Thema erhebt,[176] überhaupt gibt. Dieses Faktum allein aber belegt auch schon, daß menschliche Selbstbestimmung als Selbstgesetzgebung – nicht selten undurchschauterweise – immer schon am Werke ist; die uns gegebene eigene physische und psychische Natur nehmen wir nie als solche einfach hin, sondern wir stellen uns stets auf irgendeine Weise zu ihr: wir bewerten sie und gehen entsprechend mit ihr um. Denn „an sich" hat „*jeder* Trieb" als bloße Natur „weder [...] einen moralischen Charakter und Namen, noch selbst eine bestimmte begleitende Empfindung der Lust oder Unlust: er erwirbt diess Alles erst, als seine zweite Natur".[177] So ist die empirisch auftretende Vielfalt und Divergenz kultureller Einschätzung von Gefühlen und Gestaltungen bestimmter naturvorgegebener Triebe zu erklären. Nietzsche nennt Beispiele: „ So wurde [...] die *Päderastie* zu verschiedenen Zeiten entwürdigt, zu anderen Zeiten ideal gemacht."[178] Und: „So haben die älteren Griechen anders über den *Neid* empfunden, als wir; Hesiod zählt ihn unter den Wirkungen der *guten*, wohlthätigen Eris auf, und es hatte nichts Anstössiges, den Göttern etwas Neidisches zuzuerkennen: begreiflich bei einem Zustande der Dinge, dessen Seele der Wettstreit war; der Wettstreit aber war als gut festgestellt und abgeschätzt."[179]

Wie wir uns eine Außenwelt erschließen, indem wir den Dingen Namen geben und sie im Hinblick auf un-

---

176 Vgl. z. B. Nachlaß 11[53], Frühjahr-Herbst 1881; KSA 9, S. 460 f. Vgl. Morgenröthe, § 38; KSA 3, S. 45.

177 Morgenröthe, § 38; KSA 3, S. 45.

178 Nachlaß 11[56], Frühjahr-Herbst 1881; KSA 9, S. 462.

179 Morgenröthe, § 38; KSA 3, S. 45 f.

https://doi.org/10.5771/9783495996720 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

sere Bedürfnisse und unsere Furchtsamkeiten zu beurteilen und in Dienst zu nehmen lernen, so haben wir auch uns selbst allererst kennenzulernen, indem wir dem Geschehen, das wir als Natur sind, Namen geben und es einzuschätzen und einzusetzen lernen. Dies leistet nach Nietzsche Vernunft als Wille zur Macht.

Im „Zwiespalt" der uns konstituierenden Triebe und Leidenschaften, den Nietzsche wie Kant voraussetzen und den Nietzsche auf die Gleichgültigkeit der Natur in bezug auf Glück und Leiden des Individuums zurückführt – denn das Überleben der Gattung habe er bisher augenscheinlich nicht verhindert[180] –, muß Vernunft als Wille zur Macht gewichten und eine Richtung weisen. Wir haben gesehen, daß dies – notwendig perspektivische – Verfahren uns das Glück bruchloser Übereinstimmung mit uns selbst verwehrt: immer haben wir einiges von uns selbst, einiges an Wünschen und Lebensmöglichkeiten aufzugeben, um etwas Bestimmtes zu sein. Niemals können wir uns im ganzen gerecht werden und sind in diesem Sinn grundsätzlich „dividuum" und nicht „individuum".[181]

Wille zur Macht als Prinzip der *Selbst*gestaltung aber ist je schon in Geltung, auch dann, wenn der einzelne vollständig unter der Herrschaft dessen steht, was Nietzsche „Sittlichkeit der Sitte" nennt. Selbst wenn das Individuum nichts anderes kennt, als „aus Gehorsam gegen das Herkommen" zu handeln, gehorsam einer „höhere(n) Autorität, welcher man gehorcht,

---

180 Vgl. Nachlaß [122], Frühjahr-Herbst 1881; KSA 9, S. 485.

181 Vgl. Menschliches, Allzumenschliches I, § 57; KSA 2, S. 76. Vgl. oben, § 19.

https://doi.org/10.5771/9783495996720 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

nicht weil sie das uns *Nützliche* befiehlt, sondern weil sie *befiehlt*",[182] ist es menschliche Selbstgesetzgebung, auf die selbst Aberglaube, Magie und Tabus zurückgehen. Kein Gott hat sie uns implantiert. Nur ist es eine sich selbst nicht durchsichtige, sondern auf äußere Mächte projizierte Selbstgesetzgebung – ein Kunstgriff, sich die eigene fundamentale Unfestgelegtheit zu verschleiern: „der Mensch ist kränker, unsicherer, wechselnder, unfestgestellter als irgend ein Thier sonst, daran ist kein Zweifel", formuliert Nietzsche in der *Genealogie der Moral*.[183] Denn er *ist* zwar Natur wie andere Lebewesen auch, aber ‚von Natur aus' richtungslose: seine Triebe und Gefühle sind, wie gesehen, *an sich* mit keinerlei Wertungen behaftet und damit auch mit keinerlei festen Gestaltungen. Der Mensch bedarf deshalb der Selbststeuerung.

Sie jedoch wird sich allein auf der Grundlage von Selbstkenntnis angemessen vollziehen lassen. Immer weiter hat sich der Mensch in seinem Fühlen und seinem Wünschen – das als undurchschautes Hinneigen zu etwas gerade noch kein Wollen ist[184] – selbst zu entziffern, und dies „am Leitfaden des Leibes".[185] Denn: „Das direkte Befragen des Subjekts über das Subjekt,

---

182 Morgenröthe, § 9; KSA 3, S. 22.

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

184 Zum Unterschied des Wünschens und Wollens vgl. Martin Heidegger, Sein und Zeit, Tübingen [15]1979, S. 194 f. (§ 41)

185 Vgl. Nachlaß 40[15], August–September 1885; KSA 11, S. 635, Nachlaß 42[3], August–September 1885; ebd. S. 692, Nachlaß 2[9], Herbst 1885 – Herbst 1886; KSA 12, S. 106. – Zu Nietzsches Philosophie des Leibes vgl. die erhellenden Analysen von Friedrich Kaulbach, Nietzsches Idee einer Experimentalphilosophie, Köln/Wien 1980, S. 15 ff.

https://doi.org/10.5771/9783495996720 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

und alle Selbst-Bespiegelung des Geistes hat darin seine Gefahren, daß es für seine Thätigkeit nützlich und wichtig sein könnte, sich falsch zu interpretiren. Deshalb fragen wir den Leib und lehnen das Zeugniß der verschärften Sinne ab: wenn man will, wir sehen zu, ob nicht die Untergebenen selber mit uns in Verkehr treten können."[186]

Was Nietzsche vorschwebt, ist der Erwerb einer Lesekunst zur Deutung unserer selbst, und hier scheinen ihm die Äußerungen unseres Leibes am unverfänglichsten zu sprechen. Sie bringen für ihn direkt und unverzerrt, das heißt vergleichsweise leicht lesbar, zum Ausdruck, was wir zu Zwecken der Selbsttäuschung immer wieder geneigt sind, uns selbst nur verzeichnet darzustellen. Hierbei ist zum Beispiel an unseren Umgang mit peinlichen oder schmerzlichen Gefühlen und Vorstellungen zu denken, die wir an uns selbst ablehnen. Und Nietzsche ist wie nach ihm Freud überzeugt, daß sämtliche für uns konstitutiven Triebe, auch so verpönte wie die Lust an der Grausamkeit,[187] aus physiologischen Gründen unweigerlich auf irgendeine Weise zum Ausdruck kommen – und hierin läge unsere unhintergehbare Naturabhängigkeit. Auf *welche* Weise freilich, ist von der Natur offengelassen, und hierin läge unser Freiheitsspielraum.

Damit es uns aber gelingt, unserem – notwendig perspektivischen – Umgang mit uns selbst eine größtmögliche Weite zu geben, bedürfen wir einer nicht ängstlich eingeschränkten, sondern einer freien und auch

---

186 Nachlaß 40[21], August-September 1885; KSA 11, S. 639.

187 Vgl. Zur Genealogie der Moral, Zweite Abhandlung, § 5 ff.; KSA 5, S. 299 ff.

https://doi.org/10.5771/9783495996720 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

dem Widersprüchlichen in uns standhaltenden Sicht auf uns selbst. In diesem Sinn formuliert Nietzsche – nicht ohne Skepsis, ob die von ihm verlangte Selbstgesetzgebung den Menschen nicht am Ende überfordere: „Die Selbstregulirung ist nicht mit Einem Male da. Ja, im Ganzen ist der Mensch ein Wesen, welches nothwendig zu Grunde geht, weil es sie noch nicht erreicht hat. Wir sterben alle zu jung aus tausend Fehlern und Unwissenheiten der Praxis. – Der freieste Mensch hat das größte *Machtgefühl* über sich, das größte *Wissen* über sich, die größte *Ordnung* im nothwendigen *Kampfe* seiner Kräfte, die verhältnißmäßig größte *Unabhängigkeit* seiner einzelnen Kräfte, den verhältnißmäßig größten *Kampf* in sich: er ist das *zwieträchtigste* Wesen und das *wechselreichste* und das *langlebendste* und das überreich begehrende, sich nährende, das am meisten von sich *ausscheidende* und sich *erneuernde*."[188]

Noch einmal ist deutlich: Macht über sich selbst zu gewinnen, sich selbst als ursprünglich Ungeordnetes zu strukturieren, dies ist vom Menschen als dem „nicht festgestellte(n) Thier"[189] gefordert. Und darin, Widerstände zu überwinden, immer neu aufzubrechen und formend gleichsam von sich selbst Besitz zu nehmen, läge so etwas wie Glück.

Aber gerade wenn gilt, daß die Natur uns zwar mit Antrieben ausgestattet hat, nicht zugleich jedoch mit Rezepten ihrer Gestaltung, und gerade wenn nach Nietzsche diese uns vorgegebene natürliche Basis unserer Existenz verleugnen zu wollen, Selbsttäuschung

---

188 Nachlaß 11 [130], Frühjahr-Herbst 1881; KSA 9, S. 488.

189 Nachlaß 2 [13], Herbst 1885-Herbst 1886; KSA 12, S. 72.

https://doi.org/10.5771/9783495996720 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

und Wahn ist, stellt sich unweigerlich die Frage: Wie sollen wir denn mit uns selbst als auch mit anderen verfahren? Welche sind die Maßstäbe, nach denen wir – selbstgesetzgebend – an uns und anderen handeln sollten? Autonomie als solcher ist ein Gut und Böse nicht schon eingeschrieben. Das bereits von Kant gesehene „Schreckliche" einer an sich „gesetzlosen Freiheit" stellt sich, wie im folgenden sich zeigen wird, unter dem Titel des „Nihilismus" als Problem auch für Nietzsche und – im Anschluß an ihn – für Heidegger. Die von Kant vorgetragene[190] zweite jener drei Fragen, in denen sich „alles Interesse" menschlicher Vernunft, „das spekulative sowohl, als das praktische", vereinige: „Was soll ich tun?" bleibt unvermindert virulent, die von ihm vorgeschlagene Antwort jedoch hat an Überzeugungskraft verloren. Und damit auch das Vertrauen auf die Fähigkeit menschlicher Subjektivität, sich selbst Richtschnur sein zu können. Ja, sogar die seit der Sophistik und seit Sokrates allgemein geteilte Auffassung, menschliche Subjektivität in ihren Grenzen und Möglichkeiten und in ihrem Verhältnis zu Welt und Gott sei *das* ausgezeichnete Thema der Philosophie schlechthin, wird angezweifelt. Foucault meint darauf wetten zu können, daß der Mensch als Sujet unseres Nachdenkens „verschwindet wie am Meeresufer ein Gesicht im Sand" (*s'effacerait, comme à la limite de la mer un visage de sable*).[191]

---

190 Vgl. Kritik der reinen Vernunft, A 805/B 833.

191 Michel Foucault, Les mots et les choses, Paris 1966, S. 398 (dt.: Die Ordnung der Dinge, Frankfurt a. M. ^{8}1989, S. 462).

https://doi.org/10.5771/9783495996720 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Dritter Teil
Nietzsche und Heidegger über die Aporien von Freiheit und Selbstbestimmung

https://doi.org/10.5771/9783495996720 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

https://doi.org/10.5771/9783495996720 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Daß dem Menschen Selbstgesetzgebung oder „Selbstregulirung“[1] abverlangt wird, bedeutet: er ist der nicht von vornherein Festumrissene und in endgültiger Gestalt Existierende. Er ist sich selbst „Experiment“, wie Nietzsche nicht müde wird zu betonen.[2] Aber es beschleichen ihn Zweifel, ob der Mensch solcher Autonomie überhaupt gewachsen ist.

Für Nietzsche ist der „Tod Gottes“ Faktum und in seinem Gefolge der Verlust einer tragfähigen Lebensorientierung. Denn die „ganze europäische Moral“[3] sieht Nietzsche an die Bindekraft des Christentums unglückselig geknüpft und deshalb mit seinem Untergang verschwinden. Es tritt die Situation ein, die Alasdair MacIntyre als Signatur noch unserer Gegenwart meint diagnostizieren zu müssen: die Situation *after virtue*.[4] Traditionen haben ebenso ausgespielt wie die religiöse Fundierung von Moralität: Nietzsche nennt das *„souveraine Individuum“*, das die Zwanghaftigkeit der Bindung an die „Sittlichkeit der Sitte“ durchschaut habe, das „autonome“ Individuum, denn „autonom“ und „sittlich“ schlössen einander aus.[5]

---

[1] Vgl. Nachlaß 11[130], Frühjahr-Herbst 1881; KSA 9, S. 488.

[2] Vgl. oben, § 12 ff.

[3] Vgl. Die fröhliche Wissenschaft, § 343; KSA 3, S. 573.

[4] Vgl. Alasdair MacIntyre, After Virtue. A Study in Moral Theory, Notre Dame, Indiana ²1984.

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

https://doi.org/10.5771/9783495996720 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Vor dem skizzierten Hintergrund wird es besonders interessant sein, zu sehen, wie weit oder auch wenig weit der Versuch führt, unter Verzicht auf religiöse und traditionalistische Begründungsressourcen für Moralität zu argumentieren. Sein Gelingen nämlich bedeutete, den scheinbar unausweichlichen Schritt vom radikal selbstbestimmten Subjekt zu einem orientierungslosen Subjekt „after virtue" zu vermeiden. Im folgenden ersten Paragraphen des Schlußteils wird deshalb gezeigt, warum der fast genau ein Jahrhundert vor dem Erscheinen von Nietzsches *Jenseits von Gut und Böse* unternommene Versuch, Moralität aus Autonomie selbst abzuleiten, nicht befriedigt. Aus ihm läßt sich nämlich kein wirklich plausibles Motiv, moralisch zu sein, entnehmen. Es handelt sich dabei um Kants *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*.
Gibt es also nur die Macht als bestimmenden Faktor im menschlichen Leben? Der Sophist Kallikles argumentiert dafür in Platons *Gorgias*, und Nietzsche meint, dieser Schluß sei zwingend. Im Zuge einer „Umwerthung aller Werthe" hofft er, aus der Macht selbst eine neue Moral deduzieren zu können. Auch das Konzept eines Lebens unter Verzicht auf alle Wert- und Zielsetzung spielt er durch. Wir werden bemerken, daß beide Entwürfe nicht tragen.
Als untauglich zur Überwindung der Schwierigkeiten, die Freiheit des Menschen mit begründeten Orientierungen zu verbinden, wird sich jedoch auch Heideggers Empfehlung erweisen, als autonomes Subjekt sich zurückzuziehen und zurückzunehmen.

https://doi.org/10.5771/9783495996720 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

1. An der Schwelle zum nachmoralischen Zeitalter?

§ 23. Kants Versuch der Deduktion des Moralgesetzes

Kant versucht zu begründen, daß Selbstbestimmung als unhintergehbarem Grund menschlicher Existenz ein fester Rahmen gegeben ist: eine für alles Handeln verbindliche Gesetzlichkeit, wie er sie im kategorischen Imperativ in Gestalt verschiedener Formeln auf den Begriff bringt. Obwohl in Kants Denken, wie oben gesehen, der Gedanke an die Einbettung des Menschen in Gottes Schöpfung noch durchaus lebendig ist, und obzwar er in der *Kritik der praktischen Vernunft* die Existenz Gottes als Postulat in Anspruch nimmt, um die Aussicht auf die Wirklichkeit des „höchsten Gutes" zu eröffnen,[1] so tangiert doch dieser Rekurs auf den christlichen Gott Kants Ableitung von Moralität methodisch nicht.[2] Denn er hat allein den Status dessen, was Kant in der theoretischen Philosophie eine „regulative Idee" nennt.[3] Nietzsche hingegen hält das „grösste neuere Ereigniss", nämlich „dass ‚Gott todt ist', dass der Glaube an den christlichen Gott unglaubwürdig geworden ist"[4] für den To-

[1] Vgl. Kritik der praktischen Vernunft, Akademie-Ausgabe, Bd. V, S. 124–132.
[2] Vgl. ebd. S. 4 f.
[3] Vgl. Kritik der reinen Vernunft, A 508/B 536 ff.
[4] Die fröhliche Wissenschaft, § 343; KSA 3, S. 573.

https://doi.org/10.5771/9783495996720 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

desstoß auch all dessen, was man bisher unter Moral verstanden habe. Die meisten hätten noch gar nicht begriffen, so meint er, „was Alles, nachdem dieser Glaube untergraben ist, nunmehr einfallen muss, weil es auf ihn gebaut, an ihn gelehnt, in ihn hineingewachsen war: zum Beispiel unsre ganze europäische Moral."[5]

Das Bemühen Kants in seinen ethischen Schriften zielt darauf, Moralität ohne Zusatzannahmen allein aus reiner praktischer Vernunft zu deduzieren.[6] Daß ihm dies gelungen sei, wird freilich heute von den meisten seiner Interpreten mit guten Gründen bezweifelt.[7] Wichtig im Zusammenhang unserer Überlegungen ist, daß Kant es unternimmt, Richtlinien unseres Verhaltens ohne Rückgriff auf eingespielte Traditionen und unter Verzicht auf religiöse bzw. theologische Fundierungen zu begründen. Denn jeder der beiden genannten Begründungsansprüche hat – methodisch gesehen – allein einen relativen Status.

An Gott, über dessen Existenz oder Nichtexistenz wir verbindliche Aussagen nicht treffen können, weil

---

[5] Ebd.

[6] Vgl. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Akademie-Ausgabe, Bd. IV, S. 408 ff.; Kritik der praktischen Vernunft, Akademie-Ausgabe, Bd. V, S. 62 ff.

[7] Vgl. z. B. Dieter Henrich, Die Deduktion des Sittengesetzes, in: Denken im Schatten des Nihilismus. Festschrift für Wilhelm Weischedel, ed. Alexander Schwan, Darmstadt 1975, S. 55–112. Karl-Heinz Ilting, Der naturalistische Fehlschluß bei Kant, in: Rehabilitierung der Praktischen Philosophie, 2 Bde., ed. Manfred Riedel, Freiburg i. Br. 1972, Bd. 1, S. 113–130. Gerold Prauss, Kant über Freiheit als Autonomie, Frankfurt a. M. 1983, S. 66 ff. und 230 ff.; Ernst Tugendhat, Vorlesungen über Ethik, Frankfurt a. M. 1993, S. 24 f., 44 f., 70, 135 ff.

https://doi.org/10.5771/9783495996720 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

er durch Erfahrung sich nicht fassen läßt,[8] und die an ihn sich knüpfenden Gesetze können wir lediglich *glauben.* Solcher Glaube aber kann vom Menschen nicht gefordert werden, das Einhalten des moralisch Gebotenen Kant zufolge jedoch sehr wohl. Denn dies läßt sich der Kantischen Konzeption gemäß aus Vernunft ableiten, einem allen Menschen gemeinsamen Grund.

Die Berufung auf Traditionen und die in ihnen wirksamen Autoritäten erscheint deshalb problematisch, weil diese selbst dann nicht mehr befragbar sind: ohne ein externes Kriterium ihrer Beurteilung wäre das in ihrem Bannkreis Vorgeschriebene – was es auch sei – gut und zu befolgen, schlicht weil es vorgeschrieben ist. Gut und böse wären lediglich relativ zu den je besonderen Traditionen gültig. Würde zum Beispiel in einer Gemeinschaft das Gesetz gelten, daß alle ihr Zugehörigen nur bis zum fünfzigsten Lebensjahr leben sollen, und daß sie – falls sie vorher keines natürlichen Todes gestorben wären – mit Erreichen des fünfzigsten Jahrs zu töten sind, könnte man als Anhänger einer rein traditionalistisch argumentierenden Ethik zu solcher Praxis nur sagen: „Das ist bei ihnen so üblich", und gegebenenfalls anfügen: „Wir kennen diese Sitte nicht."

Es wurde schon darauf hingewiesen, daß Kants Versuch, Moralität absolut zu begründen, nämlich aus der Spontaneität menschlicher (praktischer) Vernunft zu deduzieren, heute vielfach nicht mehr überzeugt. Als Indiz dafür, daß Kant selbst bereits seine diesbezüglichen Anstrengungen letztlich für gescheitert

[8] Vgl. Kants Argumentation in der *Kritik der reinen Vernunft,* A 592/B 620 ff.

https://doi.org/10.5771/9783495996720 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

hielt,[9] wird dabei sein Verfahren in der *Kritik der praktischen Vernunft,* die er drei Jahre nach der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* veröffentlichte, gewertet: Er führt dort bekanntlich das Moralgesetz als „Factum der reinen Vernunft"[10] ein, das auf Freiheit als dessen „ratio essendi"[11] – dessen Seinsgrund – zu schließen erlaube, weil es als „Factum" gar nicht zu begründen wäre, würde nicht die Wirksamkeit aus Vernunft ergehender Autonomie angenommen. Das moralische Gesetz, das Kant in der *Grundlegung* in verschiedenen Formulierungen als kategorischen Imperativ gefaßt hatte, ist deshalb „ratio cognoscendi" – Erkenntnisgrund – solcher Autonomie.[12] Damit aber setzt Kant voraus,[13] was doch allererst zu zeigen wäre: die für alle Menschen einsichtige, weil aus ihrem eigenen Wollen heraus immer schon motivierte Geltung des moralisch Gebotenen.[14] Wobei anzumerken

---

9 Vgl. dazu besonders Gerold Prauss, Kant über Freiheit als Autonomie, Frankfurt a. M. 1983, S. 62 ff.

10 Kritik der praktischen Vernunft, Akademie-Ausgabe, Bd. V, S. 31 und 47. Vgl. auch ebd. S. 6, 42, 55. Vgl. auch Grundlegung zur Metapysik der Sitten, Akademie-Ausgabe, Bd. IV, S. 449–453, wo sich die von Kant in der *Kritik der praktischen Vernunft* vorgetragene Argumentation bereits ankündigt; freilich meint Kant hier, einen drohenden „Cirkel" vermeiden zu können.

11 Kritik der praktischen Vernunft, Akademie-Ausgabe, Bd. V, S. 4 (Anm.).

12 Ebd.

13 Seit kurzem gibt es einen Versuch, diese Konsequenz durch eine Neuinterpretation der Rede vom „Factum" als *Tat der Vernunft* abzuschwächen, der jedoch die Bedenken gegen Kants Verfahren auch nicht völlig aus dem Weg zu räumen vermag. Vgl. Marcus Willaschek, Praktische Vernunft. Handlungstheorie und Moralbegründung bei Kant, Stuttgart/Weimar 1992, S. 174 ff.

14 Vgl. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Akademie-Ausgabe, Bd. IV, S. 426, 432 f., 449 f.

https://doi.org/10.5771/9783495996720 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ist, daß die Anerkenntnis einer solchen prinzipiellen Geltung moralischer Regeln nicht auch schon deren – quasi automatische – Befolgung implizieren würde: dies widerspräche der von Kant betonten, ebenso unhintergehbaren wie unergründlichen Autonomie des Menschen, die immer auch Autonomie zum Bösen ist.[15]

Was Kant zu erweisen gelänge, falls die Durchführung seines Programms gelänge, wäre allein dies: der Mensch qua Vernunftwesen – und das heißt als der, der nicht heteronom gesteuert, also auch nicht von einem Gott als „obersten Meister aller Kunstwerke" nach der Art einer denkenden und sich frei bloß wähnenden Marionette „gezimmert und aufgezogen"[16] ist – träte in einen Widerspruch mit sich selbst, handelte er gegen genau das moralische Gesetz, dem er sich in seiner Eigenschaft als ein solches Vernunftwesen je schon selbst unterstellt hat.[17]

Jeder Mensch als vernünftiges, nicht fremd-, sondern selbstbestimmtes Wesen aber existiert nach Kant als *Zweck an sich selbst.*[18] Damit meint er, daß es uns in unserem wie immer bestimmten Tun, mit dem wir dies oder jenes beabsichtigen, um uns selbst geht. Wir selbst sind uns letzter Endzweck, der nicht auch wieder – wie alle anderen Zwecke – auf etwas von ihm Verschiedenes verweist. Der Mensch als Zweck an sich

---

15 Vgl. besonders Die Religion innerhalb der Grenzen bloßer Vernunft. Erstes Stück, Akademie-Ausgabe, Bd. VI, S. 21 ff.

16 Vgl. Kritik der praktischen Vernunft, Akademie-Ausgabe, Bd. V, S. 101.

17 Vgl. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Akademie-Ausgabe, Bd. IV, S. 424, 429, 437.

18 Ebd. S. 428 f.

https://doi.org/10.5771/9783495996720 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

selbst ist demnach von „absolutem" und nicht bloß relativem Wert.[19]

Bereits Aristoteles argumentiert zu Beginn der *Nikomachischen Ethik* strukturell ganz ähnlich wie Kant. Wenn es nämlich ein Ziel (τέλος) gibt, meint Aristoteles, das wir um seiner selbst willen wollen (ὃ δι' αὐτὸ βουλόμεθα), alles andere hingegen um seinetwillen (τἄλλα δὲ διὰ τοῦτο), so müßte genau dieser Endzweck wohl das Gute schlechthin und – deshalb – das Beste (τἀγαθὸν καὶ τὸ ἄριστον) sein.[20] Bezeichnend ist, daß Aristoteles, wie im Fortgang seiner Überlegungen deutlich wird, nicht vordringlich das Individuum und sein Glück als dieses Gute schlechthin denkt, sondern den Zustand der in sich vollendeten Gemeinschaft. Denn das höchste Gut des Menschen (τἀνθρώπινον ἀγαθόν) ist dasselbe für den einzelnen und für das Gemeinwesen (ταὐτόν ἐστιν ἑνὶ καὶ πόλει), und Aristoteles hält es für einleuchtend, daß es sich in Begründung und Erhaltung des Gemeinwesens größer und vollkommener zeigt (μεῖζόν γε καὶ τελειότερον τὸ τῆς πόλεως φαίνεται καὶ λαβεῖν καὶ σῴζειν) als im gelingenden Leben allein des Individuums.[21] Deshalb ist für ihn die Staatskunst (ἡ πολιτική) die leitende und maßgebende der praktischen Künste.[22]

Kant dagegen – der Wende neuzeitlicher Philosophie zum Subjekt gemäß – setzt beim einzelnen Menschen an, der als Zweck an sich selbst existiere, welche beson-

---

19 Ebd. S. 428.

20 Aristoteles, Nikomachische Ethik, 1094 a 18–22.

21 Ebd. 1094 b 7–10.

22 Vgl. ebd. 1094 a 24–28.

https://doi.org/10.5771/9783495996720 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

deren Zwecke immer er seinem Leben je setze. Anders als Aristoteles, dessen Ausführungen zentral der Diskussion spezifischer Tugenden gewidmet sind, die das Individuum zum glücklichen Leben in der Polis führen sollen, beläßt Kant diesen Bereich positiver und konkreter Lebensgestaltung im Dunkeln. Wir haben gesehen, daß er den Menschen prinzipiell für glücksunfähig hält. Aus dem Selbstzwecksein jedes einzelnen Menschen, das sich für Kant aus seiner Existenz als freies und nicht heteronom bestimmtes Wesen ergibt, aber will er Moralität ableiten. In der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* schreibt er: *„die vernünftige Natur existirt als Zweck an sich selbst.* So stellt sich nothwendig der Mensch sein eignes Dasein vor; so fern ist es also ein *subjectives* Princip menschlicher Handlungen. So stellt sich aber auch jedes andere vernünftige Wesen sein Dasein zufolge eben desselben Vernunftgrundes, der auch für mich gilt, vor; also ist es zugleich ein *objektives* Princip, woraus als einem obersten praktischen Grunde alle Gesetze des Willens müssen abgeleitet werden können. Der praktische Imperativ wird also folgender sein: *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.*“[23]

Kant verweist auf den dritten und letzten Abschnitt der *Grundlegung*,[24] in dem der hier postulierte Zusammenhang meiner eigenen Existenz als Zweck an sich

---

[23] Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Akademie-Ausgabe, Bd. IV, S. 429.

[24] Vgl. ebd. S. 429 (Anm.).

https://doi.org/10.5771/9783495996720 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

selbst mit der Achtung anderer Subjektivität als ebensolcher Existenz als Zweck an sich selbst begründet werde. Doch auch dort finden wir kein wirklich stichhaltiges Argument dafür, warum wir moralisch handeln sollten. Und Kant ist sich darüber im klaren, daß es in irgend einer Hinsicht im *Interesse* des einzelnen liegen müsse, sich moralisch zu verhalten.[25] Denn eine Handlung ohne einen im Individuum entspringenden Beweggrund, ein Motiv gibt es für uns überhaupt nicht. Welches Motiv aber hätten wir, genau deshalb, weil wir selbst in einer Weise existieren, in der es uns im letzten um uns selbst geht, auch alle anderen Subjekte in ihrem Selbstzwecksein anzuerkennen und entsprechend zu behandeln? Müßte es nicht umgekehrt für den einzelnen am anziehendsten sein, den anderen zugunsten der eigenen Belange – so weit dies möglich ist – in Dienst zu nehmen und zu instrumentalisieren, wie schon Kallikles in Platons *Gorgias* meint?[26] Wer oder was könnte demjenigen, der sich bei diesen Versuchen stark und geschickt zeigte, das Recht auf sein Verhalten streitig machen? Kant stellt selbst im Blick auf den kategorischen Imperativ die Frage: „Warum aber soll ich mich denn diesem Princip unterwerfen und zwar als vernünftiges Wesen überhaupt, mithin auch dadurch alle andere mit Vernunft begabte Wesen?"[27]

Bisweilen scheint Kant anzunehmen, daß uns qua Vernunft ein Interesse an uns selbst als „Intelligenz"

---

[25] Vgl. ebd. S. 449 f., 459–461.

[26] Vgl. Platon, Gorgias, 482 e ff.

[27] Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Akademie-Ausgabe, Bd. IV, S. 449.

https://doi.org/10.5771/9783495996720 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

gleichsam eingepflanzt ist, welches uns motiviert, uns selbst und andere als vernünftige, das heißt selbstbestimmte Wesen zu achten.[28] Ein derart in uns immer schon eingesenktes Interesse würde auch erklären, warum in Kants Augen „niemand, selbst der ärgste Bösewicht" nicht, angesichts von Beispielen „der Redlichkeit in Absichten, der Standhaftigkeit in Befolgung guter Maximen, der Theilnehmung und des allgemeinen Wohlwollens [...] nicht wünsche, daß er auch so gesinnt sein möchte".[29] Doch Kants eigenen Ansprüchen könnte eine solche Ableitung von Moralität nicht genügen, denn dann wäre sie uns gegeben und entspränge gerade nicht aus Autonomie.

So kommt Kant auf den letzten Seiten seiner *Grundlegung* zu folgendem Résumé: „*Wie* nun aber reine Vernunft ohne andere Triebfedern, die irgend woher sonst genommen sein mögen, für sich selbst praktisch sein, d.i. wie das bloße *Princip der Allgemeingültigkeit aller ihrer Maximen als Gesetze* (welches freilich die Form einer reinen praktischen Vernunft sein würde) ohne alle Materie (Gegenstand) des Willens, woran man zum voraus irgend ein Interesse nehmen dürfe, für sich selbst eine Triebfeder abgeben und ein Interesse, welches rein *moralisch* heißen würde, bewirken, oder mit anderen Worten, *wie reine Vernunft praktisch sein könne,* das zu erklären, dazu ist alle menschliche Vernunft gänzlich unvermögend, und alle Mühe und Arbeit, hievon Erklärung zu suchen, ist verloren."[30]

---

[28] Vgl. ebd. S. 460 f.
[29] Ebd. S. 454.
[30] Ebd. S. 461.

https://doi.org/10.5771/9783495996720 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

§ 24. *Der Sophist Kallikles und Nietzsche über Macht und Moral*

Die antike Philosophie etwa eines Platon und Aristoteles verfügte über einen ungleich eingängigeren Vorschlag, warum es für jeden Menschen gut wäre, sich moralisch zu verhalten. Denn Glückseligkeit, εὐδαιμονία, nach der ein jeder strebt, schien ihnen nur erreichbar, wenn der Mensch tugendhaft lebt. Der Weg zum Glück führt über den Weg der Tugend. Am schönsten und eindringlichsten plädiert Platon für diese These vielleicht im *Gorgias.* Wenn wir uns im folgenden auf diesen Text beziehen, so hat dies auch den Vorteil, daß wir Nietzsches Kritik an Moral schlechthin in die Prüfung der Tragfähigkeit der antiken Konzeption miteinbeziehen können: denn wesentliche Argumente, die Nietzsche gegen die Moral vorbringt, sind Argumente, die bereits Kallikles gegen Sokrates ins Feld führt.[31] Wir werden dann auch sehen, welche Voraussetzungen für die Antike noch in Geltung waren, die ihre Überzeugungskraft für die Moderne verloren haben.

Einig sind sich im Platonischen Dialog die Sophisten Polos und Kallikles mit Sokrates darüber, daß es das Gute (τὸ ἀγαθόν) ist, dessentwillen wir wollen, was immer wir wollen.[32] Ebenfalls stimmen sie darin überein, daß dieses Gute das sein müsse, was dem einzel-

---

[31] Auf das Verhältnis Nietzsches zu Kallikles geht Reinhard Löw in seinem Buch *Nietzsche. Sophist und Erzieher,* Weinheim 1984, nicht ein. Generell ist zu sagen, daß in der Nietzscheliteratur zwar nicht selten pauschal und allgemein auf Parallelen oder auch Differenzen zwischen den Positionen Nietzsches und Kallikles' hingewiesen wird, die aber so gut wie nie genauer analysiert werden.

[32] Vgl. Gorgias 468 b–c , 499 e–500 a.

https://doi.org/10.5771/9783495996720 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

nen wahrhaft nützt (ὠφέλιμος εἶναι).[33] Strittig ist jedoch, worin es besteht. Kallikles argumentiert weitaus konsequenter und geschickter als sein Vorredner Polos dafür, das Gute liege darin, im Besitz möglichst großer Macht (δύναμις) tun und lassen zu können, was immer einem beliebt. Das Maß an Glück entspreche genau dem an Macht als Spielraum für das Ausleben der eigenen Begierden, die man großwachsen lassen solle.[34]

Die Verbindung zwischen Glück und Macht aber, die Kallikles herstellt, legt sofort den Vergleich zum Denken Nietzsches nahe. Denn für ihn besteht, wie wir gesehen haben, das Glück darin, sich selbst gegenüber Widerständen mächtig zu zeigen.[35] In den oben angestellten Überlegungen zu Glück und Macht bei Nietzsche ließ sich die Problematik des Moralischen ausklammern und eine Subjektivitätstheorie, die Vernunft als Entfaltung von Wirksamkeit, als „Wille zur Macht" betont, herausarbeiten. Wie weit er sich erstrecken dürfe und ob ihm nicht auch Grenzen zu ziehen seien, diese Frage aber drängte sich uns schon dort auf.[36] Und natürlich bleibt sie auch Nietzsche nicht verborgen. Vor allem in der *Genealogie der Moral* stellt er sich ihr.

Doch geht es ihm nicht darum, Moralität als Selbstbeschränkung des eigenen Machteinsatzes zu begründen, sondern – umgekehrt – die Berechtigung jeglicher Forderung nach Selbstzurücknahme zu bezwei-

---

33 Vgl. ebd. z. B. 468 c.
34 Vgl. Gorgias, 491 e 5 – 492 c 8; vgl. auch ebd. 483 d 1 – 484 c 3.
35 Vgl. oben, § 16.
36 Vgl. ebd.

https://doi.org/10.5771/9783495996720 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

feln. Was Nietzsche dabei angreift, ist die selbstverständliche, intuitive Überzeugung der meisten Menschen, es gebe moralische Regeln, nach denen zu handeln wäre, auch wenn die Betreffenden sich selbst – selten oder oft – Verstöße gegen sie erlauben. Ganz in diesem Sinn beginnt zum Beispiel Robert Spaemann sein Buch *Glück und Wohlwollen*: „Dieser Versuch über Ethik enthält hoffentlich nichts grundsätzlich Neues. Wo es um Fragen des richtigen Lebens geht, könnte nur Falsches wirklich neu sein."[37] Und Kant spricht von der „moralischen Erkenntniß der gemeinen Menschenvernunft", die „jederzeit" das von ihm im kategorischen Imperativ formulierte sittliche Prinzip „vor Augen (habe)" und „zum Richtmaße" moralischer Urteile brauche, auch wenn sie sich darüber – theoretisch – keine Rechenschaft ablege: „Es wäre hier leicht zu zeigen", meint Kant, „wie sie mit diesem Compasse in der Hand in allen vorkommenden Fällen sehr gut Bescheid wisse, zu unterscheiden, was gut, was böse, pflichtmäßig, oder pflichtwidrig sei, wenn man, ohne sie im mindesten etwas Neues zu lehren, sie nur, wie Sokrates that, auf ihr eigenes Princip aufmerksam macht, und daß es also keiner Wissenschaft und Philosophie bedürfe, um zu wissen, was man zu thun habe, um ehrlich und gut, ja sogar um weise und tugendhaft zu sein."[38]

Die Grundlage solch intuitiver Moralität, die dann der Aufklärung durch Philosophie nur zu ihrer Be-

---

[37] Robert Spaemann, Glück und Wohlwollen. Versuch über Ethik, Stuttgart 1989, S. 9.

[38] Kant, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Akademie-Ausgabe, Bd. IV, S. 403, Z. 34 – S. 404, Z. 7.

https://doi.org/10.5771/9783495996720 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

festigung und Bestärkung bedürfte,[39] aber sieht Nietzsche erschüttert, und sich selbst begreift er als denjenigen, der „die eigentlichen Probleme der Moral" überhaupt erst „zu Gesichte" bekommt: „Die Philosophen allesammt [...] wollten die *Begründung* der Moral – und jeder Philosoph hat bisher geglaubt, die Moral begründet zu haben; die Moral selbst aber galt als ‚gegeben'."[40] Nietzsche dagegen will zeigen, daß es gar keine Moral gibt. Denn, was wir Moral zu nennen pflegen, läßt sich nach Nietzsche – recht betrachtet – auf außermoralische Motive zurückführen und so als Schein decouvrieren. Historisch aufgetretene Moralkonzepte werden von ihm deshalb nicht hinsichtlich ihrer Leistungsfähigkeit für die Begründung von Moralität geprüft, sondern jeweils als „Hieroglyphenschrift"[41] gewertet, deren nichtmoralische Bedeutung es zu ermitteln gilt. Was jedoch ist dieses Nicht- oder Außermoralische, das sich gleichwohl im moralischen Gewand präsentiert? Und warum hat es – wenigstens zeitweise – nötig, sich zu verkleiden?
Schauen wir in die Texte Nietzsches, um diese Fragen zu beantworten, so sehen wir, daß seine Argumentation strukturell derjenigen des Kallikles im Platonischen *Gorgias* gleicht. Ein direkter Einfluß dieses Dialogs auf die Entstehung der *Genealogie der Moral,* auf die wir uns im wesentlichen beziehen werden, ist nicht nachweisbar; doch natürlich war der Altphilologe Nietzsche mit ihm vertraut.[42]

---

39 Vgl. ebd. S. 404 f.
40 Jenseits von Gut und Böse, § 186; KSA 5, S. 105 f.
41 Zur Genealogie der Moral, Vorrede, § 7; KSA 5, S. 254.
42 Vgl. die Erwähnungen und Anspielungen in: Die Geburt der Tragödie, § 14; KSA 1, S. 92. Homer's Wettkampf; ebd. S. 790. Nachlaß

https://doi.org/10.5771/9783495996720 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Angelpunkt der Rede, die Kallikles gegen Sokrates vorbringt, ist die für das Denken der Sophisten grundlegende Antithese zwischen Natur und Satzung, φύσις und νόμος.[43] Worauf es Kallikles ankommt, ist folgendes: Jenes Wohlverhalten dem anderen gegenüber, das auf dessen Anerkennung als gleichwertiges Mitglied der Polis beruht und das die Griechen τὸ καλὸν καὶ τὸ δίκαιον nennen, will er als etwas erweisen, das zum Menschsein gar nicht ursprünglich gehört, sondern das – gleichsam von außen an es herangetragen – der höchsten Idee des Menschen gerade widerspricht.

Alle Menschen streben nach größtmöglicher Glückseligkeit, diese These vertreten beide, Sokrates und Kallikles.[44] Kallikles behauptet nun, es gebe zwei verschiedene Weisen, sein Leben zu führen: man könne sich auf der einen Seite nach dem richten, was von Natur her (φύσει) gut und schön sei, auf der anderen Seite nach dem, was vom Gesetz her (νόμῳ) als gut und schön gelte. Jede Lebensweise habe ihre eigene Sicht der Dinge, und in der Beurteilung dessen, was im Blick auf das Streben nach Eudaimonia gut sei, unterschieden sie sich fundamental.

Was aber versteht Kallikles unter φύσις, unter Natur? Es gehört zu ihr nach Kallikles grundsätzlich alles Geschehen, das sich vom Nomos unbeeinflußt abspielt: also nicht allein solches, das der Leitung durch den Nomos gar nicht fähig ist wie das Leben der Tiere, son-

---

32[5], Anfang 1874 – Frühjahr 1874; KSA 7, S. 755. Nachlaß 4[301], Sommer 1880; KSA 9, S. 174.

[43] Vgl. Platon, Gorgias, 482 e ff. Anhand eines Fragments von Antiphon haben wir sie bereits kennengelernt. Vgl. oben, § 5.

[44] Vgl. Gorgias, 470 e ff., 491 e ff., 507 c.

https://doi.org/10.5771/9783495996720 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

dern zum Beispiel auch die Tyrannis als den Nomos mißachtende Willkürherrschaft.[45] Nach der Natur zu leben heißt für Kallikles schlicht und einfach, so viel als möglich von dem in die eigene Verfügungsgewalt zu bringen, dessen Besitz bzw. Beherrschung dem eigenen Wohlbefinden zuträglich erscheint.

Weil der Mensch niemals für sich lebt, sondern stets in Gemeinschaft mit anderen, ist der Konflikt vorprogrammiert; denn wie ließe sich ausschließen, daß genau das, was dem einen begehrenswert, auch für den anderen Ziel seiner Wünsche ist – und sei es nur darum, weil der zweite weiß, daß es der erste will? Für Kallikles löst sich dies Problem so: Die Natur selbst gebe deutlich zu erkennen (φύσις αὐτὴ ἀποφαίνει), daß es gerecht sei, wenn der Edlere mehr habe als der Geringere und der Stärkere mehr als der Schwächere (ὅτι δίκαιόν ἐστιν τὸν ἀμείνω τοῦ χείρονος πλέον ἔχειν καὶ τὸν δυνατώτερον τοῦ ἀδυνατωτέρου).[46] Das Gesetz der Natur (νόμος τῆς φύσεως)[47] enthalte eine eigene Form der Gerechtigkeit: die Anerkennung ‚natürlicher' Rangunterschiede, die die Besten und Kräftigsten von den Schwachen und Untüchtigen abscheide. Darin bestehe die ursprüngliche, naturgegebene Ordnung unter den Menschen, denen der Nomos als das willkürlich Gesetzte gegenüberstehe.[48] Menschliche Satzung aber dringe auf Ausgleich zwischen den Ansprüchen eines jeden Mitglieds der Polis.[49]

---

45 Vgl. Gorgias, 483 d.
46 Ebd. 483 d 1–3.
47 Vgl. ebd. 483 e 5.
48 Vgl ebd. 483 e und 484 a.
49 Vgl. ebd. 484 a.

https://doi.org/10.5771/9783495996720 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

anschaulichen Material seinen adäquaten Ausdruck gefunden und in seiner Plastizität sich *gezeigt* habe. Die Welt in dieser Weise, die „dem Sinnlichen so verwandt und freundlich ist", auszulegen, aber ist Hegel zufolge dem modernen, nachantiken Menschen verwehrt.[78] Die in der *Geburt der Tragödie* proklamierte und am Vorbild der frühen Griechen orientierte „aesthetische Metaphysik"[79] Nietzsches nun stellt menschliche Wirklichkeits- und Selbstdeutung, wie gezeigt, genau in jenen Formen dar, die für Hegel längst durch den Begriff überwunden sind: in „adäquaten Beispielen", in „konkreten, nach Zeit und Ort bestimmten Bildern, wobei denn Namen und allerhand sonstige äußerliche Umstände nicht fehlen dürfen".[80]

Einleuchtend ist, daß eine auf die Mittel des Begriffs verzichtende „aesthetische Metaphysik", wie sie Nietzsche vorschwebt,[81] überhaupt keinen Bedarf mehr für den Anspruch auf Begründbarkeit menschlichen Tuns sieht. So muß Sokrates, der sich unablässig um sie bemüht, Nietzsche als „despotische(r) Logiker"[82] erscheinen, der sucht, wo es gar nichts zu finden geben kann. Der frühe Nietzsche würde deshalb für sich reklamieren, Hegel, für den die Erkenntnis

---

diagnostizieren, vor der die Kunst schließlich kapitulieren muß. Sondern Hegel meint mit seinem Satz vom Ende der Kunst das Ende der antiken Kunstreligion, die durch die christliche Religion und ihr entsprechende Weltbilder und Aussageformen abgelöst wird (Belege, s. S. 85, Anm. 72).

78 Hegel, Vorlesungen über Ästhetik I, a. a. O. S. 23 f.

79 Die Geburt der Tragödie, § 5; KSA 1, S. 43.

80 Hegel, Vorlesungen über die Ästhetik I, a. a. O. S. 63.

81 Vgl. dazu Volker Gerhardt, Von der ästhetischen Metaphysik zur Physiologie der Kunst, in: Nietzsche-Studien 13 (1984) S. 375 f.

82 Die Geburt der Tragödie, § 14; KSA 1, S. 96.

https://doi.org/10.5771/9783495996720 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

wie die Löwen durch Besprechung in Bann schlügen und bezauberten (ὥσπερ λέοντας, κατεπᾴδοντές τε καὶ γοητεύοντες), wenn sie ihnen vorsagten, es müsse Gleichheit herrschen und eben dies sei das Gute und Schöne (λέγοντες ὡς τὸ ἴσον χρὴ ἔχειν καὶ τοῦτό ἐστιν τὸ καλὸν καὶ τὸ δίκαιον).[56] Doch trotz solcher Erziehung setzt sich nach Kallikles das von Natur Gute immer wieder durch: „Wenn aber, denke ich, einer mit einer recht tüchtigen Natur zum Manne wird, so schüttelt er das alles ab, reißt sich los, durchbricht und zertritt alle unsere Schriften und Gaukeleien und Besprechungen und widernatürlichen Gesetze und steht auf, offenbar als unser Herr, er, der Knecht, und eben darin leuchtet recht deutlich hervor das Recht der Natur."[57]

Nietzsche argumentiert bei seinem Versuch, die Geltung aller Moral auf außermoralische Motive zurückzuführen, ähnlich wie Kallikles in Platons *Gorgias*. Ist für Kallikles die Antithese zwischen φύσις und νόμος, Natur und Satzung leitend, so stellt Nietzsche Leben und Moral bzw. Gesetz einander gegenüber. Bisweilen steht für Leben auch Natur, wie zum Beispiel der Titel eines Abschnitts der *Götzen-Dämmerung* deutlich macht: „Moral als Widernatur".[58] Wollen Kant und Sokrates[59] zeigen, daß Moralität zum Menschsein ursprünglich gehört, so ist es genau dies, was Nietzsche wie Kallikles leugnen. Ihnen erscheint

---

56 Ebd. 483 e 6 – 484 a 3.

57 Ebd. 484 a 3 – b 1; Übersetzung nach Schleiermacher.

58 Vgl. KSA 6, S. 82.

59 Die Begründung für die Geltung einer Moral des Maßes und der Gerechtigkeit, die Sokrates vorbringt, werden wir noch genauer betrachten. Vgl. unten, § 25.

https://doi.org/10.5771/9783495996720 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Moral als etwas dem Menschen Äußerliches, das folglich auch keine Tragfähigkeit besitzen kann. Unbegründeterweise hätten aber nahezu alle Philosophen der Moral immer schon ein festes Fundament unterstellt, meint Nietzsche, und deshalb sämtlich auf Sand gebaut.[60] Für sich selbst reklamiert er, den schwankenden Boden, auf dem sie seit jeher stand, bloßgelegt zu haben; seinen Vorgänger Kallikles, der sich indes gegen die Argumente des Sokrates letztlich nicht durchsetzen kann, erwähnt er nicht.

Grund menschlichen Lebens ist nach Nietzsche der „Wille zur Macht". Denn wesentlich ist unserem Dasein in den Augen Nietzsches, daß es nicht in einem schlichten Ablaufen besteht, sondern darin, Widerstände zu überwinden, sich an Widerständen gewissermaßen abzuarbeiten. Den „Willen zur Macht" aber begreift er, wie sich gezeigt hat,[61] nicht als etwas Widervernünftiges, sondern er sieht ihn mit Vernunft einhergehen. Vernunft nämlich ist es, die aller Entfaltung von Macht eine Richtung gibt. In diesem Sinn sind wir frei, und Macht ist niemals etwas Unschuldiges, weil sie eben nicht das Hervortreten bloß naturgesteuerter Kraft ist. Wie aber sollen wir mit der Macht, das heißt mit der in unserer Verfügung stehenden Möglichkeit zur Wirksamkeit, verfahren?

Virulent wird dieses Problem, wo unser Umgang mit anderen Subjekten in Frage steht. „*Macht* ist ein Vermögen, welches großen Hindernissen überlegen ist", definiert Kant.[62] Üben wir Macht gegen *bloße* Objek-

---

60 Vgl. z. B. Jenseits von Gut und Böse, § 186; KSA 5, S. 105–107.

61 Vgl. § 15 ff.

62 Kritik der Urteilskraft, Akademie-Ausgabe, Bd. V, S. 260.

https://doi.org/10.5771/9783495996720 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

te aus, denen wir keinen eigenen Willen unterstellen, beunruhigt uns ihr Einsatz gewöhnlich nicht: wenn wir etwa einen Baum fällen, damit wir Holz zum Bau eines Schrankes gewinnen. Doch gerade anhand dieses Beispiels läßt sich andererseits demonstrieren, daß wir im allgemeinen einen differenten Standpunkt einnehmen, handelt es sich bei unserem Gegenüber um einen anderen Menschen und dessen Belange, um andere Subjektivität also. Denn ob ein ungehemmtes Abholzen von Waldbestand vermieden werden sollte, wird heute mit Rücksicht auf die Lebensbedingungen von Menschen, die beeinträchtigt oder sogar bedroht erscheinen, zum Gegenstand des Nachdenkens.
Nietzsche nun meint, das Leben schlechthin, und damit auch den Spezialfall des menschlichen Lebens, primär als Kampf aller einzelnen Individuen um Selbstbehauptung und Machterweiterung interpretieren zu müssen. Das Leben sei *„essentiell,* nämlich in seinen Grundfunktionen verletzend, vergewaltigend, ausbeutend, vernichtend" und könne „ohne diesen Charakter" gar nicht gedacht werden.[63] Deutlich erscheint Nietzsche das Verhältnis zum anderen primär auf dessen Instrumentalisierung, wenn nicht gar Zerstörung zugunsten des eigenen Machtgewinns ausgerichtet. Nietzsche bringt diese Einschätzung durchaus nicht kalten Herzens vor, aber er glaubt, ihr nicht ausweichen zu können. Und insbesondere der Blick auf alles, was die Menschen Moral zu nennen pflegen, bestärkt ihn nur in seiner Diagnose. Denn sie sei selbst eine Form unbedingten Strebens nach mehr Stärke und

63 Zur Genealogie der Moral, Zweite Abhandlung, § 11; KSA 5, S. 312.

https://doi.org/10.5771/9783495996720 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

nach Macht über den anderen, nur eine außerordentlich perfide, weil sie sich als Intention des Gegenteils ausgebe.

Nietzsche erneuert bei seinem Versuch, die Moral als verkappten Willen zur Macht zu entlarven, die Argumente des Kallikles. Auch er denkt in den Kategorien von Herr (δεσπότης) und Knecht (δοῦλος),[64] in Kategorien des Ranges also, der eine Gleichwertigkeit der Menschen gleichsam von Natur aus ausschließe. Er spricht von den „Vornehmen, Mächtigen, Höhergestellten und Hochgesinnten"[65], denen er die „Niedrigen, Niedrig-Gesinnten, Gemeinen, Pöbelhaften" gegenüberstellt.[66] Sie sind voneinander getrennt durch den Grad an Mächtigkeit, womit nicht unbedingt nur physische Stärke gemeint ist – obgleich Macht durchaus auch auf ihr beruhen kann –, sondern nicht minder das Maß an Durchsetzungskraft der eigenen, und notwendig perspektivischen Auslegung der Welt.[67] So will es nach Nietzsche das Gesetz des Lebens. In einem bedeutenden Fragment aus dem Nachlaß,[68] dem wir uns später noch eingehend widmen werden, formuliert es Nietzsche so: „Es giebt nichts am Leben, was Werth hat, außer dem Grade der Macht – gesetzt eben, daß Leben selbst der Wille zur Macht ist." Man vergleiche dagegen den Beginn von Kants *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*: „Es ist überall nichts in der Welt, ja überhaupt auch außer derselben

---

64 Vgl. Platon, Gorgias, 484 a 7.

65 Zur aristotelischen Tugend der μεγαλοψυχία und ihrer Bedeutung für Nietzsche vgl. unten, § 30.

66 Zur Genealogie der Moral, Erste Abhandlung, § 2; KSA 5, S. 259.

67 Vgl. z. B. ebd. Zweite Abhandlung, § 12, S. 313 f.

68 Nachlaß 5[71], Sommer 1886 – Herbst 1887; KSA 12, S. 211.

https://doi.org/10.5771/9783495996720 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

zu denken möglich, was ohne Einschränkung für gut könnte gehalten werden, als allein ein *guter Wille*."[69] Kant argumentiert dafür, daß nur der Mensch als Zweck an sich selbst einen unbedingten, also absoluten Wert hat; und ein schlechthin guter Wille ist ein solcher, der diese Freiheit, unter keines anderen Gewalt zu stehen, als den Grund menschlichen Daseins in jedem Fall achtet. Das heißt, derjenige ist gut, der bei allem, was er tut – und im Interesse der eigenen Glückseligkeit tut –, die Freiheit eines jeden Menschen, über sich selbst zu bestimmen und um seiner selbst willen zu existieren, unangetastet läßt. Nietzsche dagegen gilt als einziger, als absoluter Wert der Wille, der sich um seiner selbst willen möglichst vieles andere seiner selbst unterwirft, das heißt der mächtige und mächtigste. Ein solcher Wille ist der Wille des Glücklichen, des Frohen und Hochgesinnten.

Wenn aber menschliches Leben nach Macht strebt – und dies scheinbar bedingungslos –, wie konnte sich dann nach Nietzsche überhaupt jemals irgendeine Moral etablieren, die doch stets auf eine Selbstrücknahme zugunsten des Entfaltungsrechts auch der anderen dringt? Nietzsches Antwort gleicht der Genealogie, die Kallikles entwirft: die Schwachen haben sich zusammengeschlossen und es ist ihnen gelungen, das alte aristokratische Ideal des *„Vorrecht(s) der Wenigsten"* abzulösen durch die Losung vom *„Vorrecht der Meisten"*.[70] Unter dem Einfluß von Christentum, Reformation und Französischer Revolution habe sich

---

[69] Akademie-Ausgabe, Bd. IV, S. 393.

[70] Zur Genealogie der Moral, Erste Abhandlung, § 16; KSA 5, S. 287 f.

https://doi.org/10.5771/9783495996720 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

der „Will(e) zur Niederung, zur Erniedrigung, zur Ausgleichung, zum Abwärts und Abendwärts des Menschen" durchgesetzt.[71] Auch dieser Wille ist ein Wille zur Macht, jedoch ein degenerierter: denn er verkleidet sich und tritt unter falschem Namen auf.
Nietzsche schreibt über die Schwachen in der *Genealogie der Moral,* und man wird bei aller – naheliegenden – Kritik an seinen Positionen nicht umhin können, seinem schriftstellerischen Format Respekt zu zollen: „Diese Missrathenen: welche edle Beredsamkeit entströmt ihren Lippen! Wie viel zuckrige, schleimige, demüthige Ergebung schwimmt in ihren Augen! Was wollen sie eigentlich? Die Gerechtigkeit, die Liebe, die Weisheit, die Überlegenheit wenigstens *darstellen* – das ist der Ehrgeiz dieser ‚Untersten', dieser Kranken! Und wie geschickt macht ein solcher Ehrgeiz! Man bewundere namentlich die Falschmünzer-Geschicklichkeit, mit der hier das Gepräge der Tugend, selbst der Klingklang, der Goldklang der Tugend nachgemacht wird. Sie haben die Tugend jetzt ganz und gar für sich in Pacht genommen, diese Schwachen und Heillos-Krankhaften, daran ist kein Zweifel: ‚wir allein sind die Guten, die Gerechten, so sprechen sie, wir allein sind die homines bonae voluntatis.' Sie wandeln unter uns herum als leibhafte Vorwürfe, als Warnungen an uns, – wie als ob Gesundheit, Wohlgerathenheit, Stärke, Stolz, Machtgefühl an sich schon lasterhafte Dinge seien, für die man einst büßen müsse: oh wie sie im Grunde dazu selbst bereit sind, büssen zu *machen,* wie sie darnach dürsten, *Henker* zu sein! Unter ihnen giebt es in Fülle die zu Rich-

[71] Ebd.

https://doi.org/10.5771/9783495996720 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

tern verkleideten Rachsüchtigen, welche beständig das Wort ‚Gerechtigkeit' wie einen giftigen Speichel im Munde tragen, immer gespitzten Mundes, immer bereit, Alles anzuspeien, was nicht unzufrieden blickt und guten Muths seine Strasse zieht."[72]

Nietzsches These ist, daß Wille zur Macht ist, was sich moralisch geriert. Aus diesem Befund meint er schließen zu können, daß es Moralität überhaupt nicht gibt. „Es giebt gar keine moralischen Phänomene, sondern nur eine moralische Ausdeutung von Phänomenen", dieses Résumé formuliert er in *Jenseits von Gut und Böse*.[73] Zeigt doch die „Genealogie" aller Moral nach Nietzsche folgendes: Den schwachen Menschen ist es geglückt, ihr eigenes Streben nach Macht zu verschleiern und sie dazu noch zu verteufeln. Denn allein auf diese Weise lassen sich die Starken und Kräftigen lähmen: Würde nämlich der Kampf um Macht, als welchen Nietzsche das Leben begreift, offen ausgetragen wie zum Beispiel im ἀγών der frühen Griechen, so wäre klar, daß die von Natur aus Starken, die „Wohlgerathenen" ihn als Sieger bestehen müßten. Durch die von Natur aus Kraftlosen aber werden sie paralysiert: die Macht und den Mut, über die sie doch verfügen, scheuen sie sich aus Scham auch geltend zu machen. Die Schwachen nämlich, die aus ihrer Konstitution heraus „Heerden" bilden[74] und immer als die Vielen (οἱ πολλοί), wie Kallikles sagen würde,[75] auftreten, versehen die Starken mit einem „schlechten Gewis-

---

[72] Ebd. Dritte Abhandlung, § 14; KSA 5, S. 369.

[73] Jenseits von Gut und Böse, § 108; KSA 5, S. 92.

[74] Vgl. Zur Genealogie der Moral, Dritte Abhandlung, § 18; KSA 5, S. 383 f.

[75] Vgl. Platon, Gorgias, 483 b 6.

https://doi.org/10.5771/9783495996720 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

sen". Es gelingt ihnen, auch den von Natur aus Mächtigen und Kraftvollen ihre als allgemein verbindliche Menschheitsmoral getarnte Strategie der eigenen Selbstbehauptung aufzuzwingen, indem sie die Tugenden der Stärke, der Vornehmheit und des Stolzes mit dem Odium des Bösen und Verwerflichen belegen.[76] Moral, wie man sie zu verstehen gewohnt ist, Moral als universal gültige Verpflichtung zu irgendeiner Form des Ausgleichs zwischen den Interessen verschiedener Menschen gibt es also in den Augen Nietzsches gar nicht. Grund menschlichen Daseins ist allein der Wille zur Macht, der sich zur Erreichung seiner Ziele der unterschiedlichsten Verfahrensweisen bedient, weshalb er als Movens aller menschlichen Aktivität auch leicht zu verkennen ist. Nietzsche sieht sich selbst als den großen Desillusionisten, der das Täuschungs-und Blendwerk von Jahrhunderten moralgläubigen Menschentums freilegt.

§ 25. Sokrates über Freiheit und Maß

Interessant muß uns jetzt werden, wie es Sokrates im Platonischen *Gorgias* gelingt, Kallikles zu widerlegen; denn es hat sich gezeigt, daß Nietzsche in wesentlichen Punkten ähnlich argumentiert wie der Sophist. Zugleich werden wir sehen, welche Möglichkeiten der Entschärfung der von Kallikles hartnäckig und geschickt vorgebrachten Thesen zugunsten des rücksichtslosen Einsatzes der eigenen Macht dem antiken

[76] Vgl. Zur Genealogie der Moral, Erste Abhandlung, bes. § 2–11, § 16; KSA 5, S. 258–277, 285–288.

https://doi.org/10.5771/9783495996720 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Denken noch zur Verfügung standen, die für Nietzsche offenbar nicht mehr diskutabel sind.

Kallikles behauptet, wer richtig leben wolle, müsse seine Begierden so groß wie möglich werden lassen und sie nicht im Zaum halten (ὅτι δεῖ τὸν ὀρθῶς βιωσόμενον τὰς μὲν ἐπιθυμίας τὰς ἑαυτοῦ ἐᾶν ὡς μεγίστας εἶναι καὶ μὴ κολάζειν).[77] Er müsse Einsicht (φρόνησιν) und Tapferkeit (ἀνδρείαν) aufbieten, um ihnen zu dienen, und worauf immer die Begierde auch geht, so müsse er sie befriedigen (καὶ ἀποπιμπλάναι ὧν ἂν ἀεὶ ἡ ἐπιθυμία γίγνηται).[78] Er dürfe sich also nicht von Tugenden wie Besonnenheit (σωφροσύνη) und Gerechtigkeit (δικαιοσύνη) in seinem Tun leiten lassen, denn dadurch würde er sich Zwang anlegen (δουλοῦσθαι, κολάζεσθαι).[79] Die Ungebundenheit (ἀκολασία) aber, wenn sie mit Macht gepaart ist und wenn die zu uneingeschränktem Genuß nötigen Ressourcen vorhanden sind, verbürgt für Kallikles Glückseligkeit und Tugend, das heißt das, worin menschliches Leben Erfüllung findet.[80] Es liegt auf der Hand: Der vom Sophisten gepriesene Weg zum Glück ist keiner, der im Prinzip von allen Menschen zu begehen wäre; Kallikles setzt unmißverständlich auf das Vorrecht besonderer, ausgezeichneter Individuen, denen das Wohlergehen der übrigen gegebenenfalls bedenkenlos zum Opfer gebracht werden müsse.

Sokrates wendet gegen die Argumente des Kallikles den Gedanken der Selbstbeherrschung (ἑαυτοῦ

---

77 Platon, Gorgias, 491 e 8–10.
78 Ebd. 492 a 1 f.
79 Vgl. ebd. 492 a–b; vgl. auch 492 d.
80 Vgl. ebd. 492 c.

https://doi.org/10.5771/9783495996720 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ἄρχειν);[81] allein mit ihrer Hilfe könne jeder Mensch, auch der von Natur oder durch Gunst des Schicksals Mächtige, hoffen, zur Eudaimonie zu gelangen. Wichtig ist zu sehen, daß sogar die von Sokrates vertretene Maxime, Unrecht erleiden (ἀδικεῖσθαι) sei besser als Unrecht tun (ἀδικεῖν), im Rekurs auf die Glückseligkeit dessen, der sich vor diese Alternative gestellt sieht, begründet wird.[82] Wo scheinbar nur das Wohl der anderen auf dem Spiel steht, will Sokrates erweisen, daß es in Wahrheit (auch) um das eigene Lebensglück geht. Es zeigt sich die für die griechische Ethik insgesamt bezeichnende ursprüngliche Zusammengehörigkeit von Glück und Tugend. Das für die moderne Ethik schwierige Problem der Motivierung moralischen Handelns entfällt somit.

Inwiefern führen nun aber Selbstbeherrschung und Besonnenheit (σωφροσύνη) nach Sokrates zum Glück? In Analogie zur Gesundheit des Leibes (ὑγίεια σώματος) spricht er von einer Gesundheit der Seele (ὑγίεια ψυχής).[83] Im Zentrum der Argumentation des Kallikles steht, wie wir gesehen haben, der Gedanke der Ungebundenheit, ἀκολασία. Gelingt es dem einzelnen, sich von Gesetz und Tugend freizumachen, so tritt nach Kallikles der *status naturalis* wieder in sein Recht, und dies scheint ihm zumindest für die starken und mächtigen Individuen Glückseligkeit auch schon zu garantieren. Sokrates macht auf die

---

81 Ebd. 491 d.

82 Vgl. ebd. 508 b ff., bes. 511 a. Vgl. die folgenden Ausführungen zum Gedanken der ὑγίεια ψυχής, der Gesundheit der Seele.

83 Vgl. ebd. 464 a ff.; 479 b f; 517 d ff.; 526 d. Vgl. auch Politeia, 444 c ff.

https://doi.org/10.5771/9783495996720 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Unzulänglichkeit des sophistischen Glückskonzepts aufmerksam: Kallikles nämlich begreift die menschliche Seele nicht, wie es Sokrates zufolge geboten ist, als ein Ganzes, zu dem alles einzelne Tun sich fügt.[84] Sondern er nimmt nur ein Partikulares in den Blick: je voneinander isolierte Begierden, denen – in der Reihenfolge ihres Auftretens – unbedingte Erfüllung zu verschaffen sei.[85]

Das Problem jedoch, das Sokrates aufwirft und mit seinen Mitteln löst, ist uns bereits wohlbekannt: Kant, so wurde deutlich, macht eine Fülle von „Neigungen" am Menschen aus, die sich keineswegs im Zustand prästabilierter Harmonie befinden, sondern einander größtenteils widerstreiten; dieser Befund führt ihn schließlich zu dem Ergebnis, der Mensch sei glücksunfähig, weil unfähig, allen seinen Neigungen gerecht zu werden. Nietzsche dagegen gibt das für Kants Glücksbegriff konstitutive Totalitätsideal auf und vertritt einen konsequenten Perspektivismus: der Mensch hat im Umgang mit sich selbst zu gewichten; er ist notwendig ein Wesen der Einseitigkeiten. Doch läßt Nietzsche offen, ob es Kriterien gibt, nach denen Vernunft als Macht dabei verfährt oder verfahren sollte.

Sokrates hat im Gegensatz zu Kant und Nietzsche eine Vorstellung davon, woran ein gelungenes Leben zu orientieren ist: an der Idee der Gesundheit der Seele (ὑγίεια ψυχής). Mit ihr aber sei die von Kallikles gepriesene Ungebundenheit, ἀκολασία, als angebliche Voraussetzung für Glückseligkeit – denn wer irgend-

---

84 Vgl. Gorgias, 503 d – 504 a.

85 Vgl. ebd. 491 e – 492 a.

https://doi.org/10.5771/9783495996720 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

wem diene, könne unmöglich glücklich sein – nicht zu vereinbaren. Im Gegenteil liegt für Sokrates die Bedingung allen Glücks in der Bindung: und zwar in der vernünftigen *Selbst*bindung, die er σωφροσύνη, Besonnenheit, nennt. Dem von Kallikles propagierten βίος ἀκόλαστος stellt er den βίος σώφρων gegenüber.[86] Sokrates hält Selbstbeherrschung oder Selbstbindung deshalb für unerläßlich, weil die Stillung nicht jedes Verlangens, die Befriedigung nicht aller unserer Begierden (ἐπιθυμίαι) für uns auch gut sei und so zu unserem Glück beitrage. Er zeigt dies zunächst am Beispiel der körperlichen Gesundheit bzw. Krankheit: einem kranken und elenden Leib viele und noch so angenehme Speisen zu reichen, muß nicht unbedingt auch gut für ihn sein, sondern kann ihm sogar schaden.[87] Das Angenehme (τὸ ἡδύ) ist also nicht gleichzusetzen mit dem Guten (τὸ ἀγαθόν) als dem, worum es einem jeden im ganzen geht. Was für den Leib gilt, trifft aber nach Sokrates gleichermaßen für die Seele zu: auch im Umgang mit ihr müsse die Sorge um ihr Wohl im ganzen leitend sein. Einfach den Begierden, wie sie kommen und gehen, ihren Lauf zu lassen, dies genüge nicht. Sokrates begreift die Seele als Ergon,[88] als etwas vom Menschen zu Gestaltendes und nicht wie Kallikles als Aggregation beziehungslos zueinander stehender Sensationen. Sokrates vergleicht das von Kallikles als glückselig gepriesene Leben mit dem des καραδριός, des Regenpfeifers.[89]

---

86 Vgl. ebd. 493 d.
87 Vgl. ebd. 504 e 7 ff.
88 Vgl. ebd. 503 e ff.
89 Vgl. ebd. 494 b 7.

https://doi.org/10.5771/9783495996720 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Ebenso gefräßig wie rasch verdauend, war dieser Vogel in der Antike sprichwörtlich.[90]

Das Leben des Menschen jedoch zeichnet sich nach Sokrates dadurch aus, daß dieser sich zu sich selbst verhält und nicht nur als Durchlauf wechselnder Begierden existiert: in der Art eines lecken Fasses (ὡς τετρημένος πίθος),[91] in das die Neigungen und Begierden hineinströmen und wieder hinausströmen. Der Mensch ist derjenige, dessen Sein durch Selbstsorge (ἐπιμελεῖσθαι ἑαυτοῦ)[92] bestimmt ist. So ist er sich selbst Aufgabe, er ist sich selbst ein Werk, ἔργον.[93] Deshalb lebt er Sokrates zufolge, wenn er gut lebt, auch nicht aufs Geratewohl (οὐκ εἰκῇ),[94] sondern alles, was er tut, paßt er in ein Gesamtkonzept des gelungenen Lebens ein. Wie dem Künstler sein Werk steht es ihm als Idee, als Gestalt, als εἶδος vor Augen.[95] Und aus diesem Grund hält Sokrates die von Kallikles gelobte Ungebundenheit und Zügellosigkeit, ἀκολασία, für etwas dem Lebensglück geradezu Abträgliches. Denn jeder, der etwas herstellt, jeder δημιουργός, bringt alles, was er im einzelnen ausführt in eine bestimmte Ordnung (εἰς τάξιν τινὰ τίθησιν); er mißt eines dem anderen an und zwingt jedes, dem anderen sich zu fügen (προσαναγκάζει τὸ ἕτερον τῷ ἑτέρῳ πρέπον τε εἶναι καὶ ἁρμόττειν), bis er das ganze Werk wohlgeordnet und wohlpro-

---

90 Vgl. Aristophanes, Vögel (Ὄρνιθες), 266 und 1140 f.; Aristoteles, Historia animalium, 615 a 1 und 593 b 17.

91 Vgl. Gorgias, 493 b.

92 Vgl. Apologie, 36 c und 29 d–e. Vgl auch Alkibiades I, 127 e ff.

93 Gorgias, 503 d ff.

94 Ebd. 503 e 1.

95 Ebd. 503 e.

https://doi.org/10.5771/9783495996720 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

portioniert vor sich hingestellt hat.[96] Genauso aber haben wir nach Sokrates mit unserem Leben zu verfahren.

Wer es aber in allem auf das Mehrhabenwollen (πλεονεξία) anlegt wie Kallikles,[97] verstößt Sokrates zufolge gegen das Grundgesetz des guten Lebens: gegen Harmonie und Maß. In der längeren Rede, die Sokrates gegen seine Gewohnheit hält, weil der von ihm widerlegte Kallikles[98] sich entmutigt dem Dialog entzieht, skizziert er, was gemeint ist: Weder mit einem anderen Menschen könne der befreundet sein (προσφιλὴς ἂν εἴη), dessen Lebensziel allein in der zügellosen Befriedigung seiner jeweiligen Begierden bestehe, noch mit Gott.[99] Sokrates hätte an dieser Stelle hinzusetzen können, was der Sache nach dazu gehört und von ihm in anderem Zusammenhang explizit vertreten wird: auch nicht mit sich selbst.[100] Denn ein solcher, jeglicher Bindung entledigte Mensch sei keiner Gemeinschaft fähig (κοινωνεῖν γὰρ ἀδύνατος): wem aber keine Gemeinschaft gelinge, dem gelinge auch keine Freundschaft (ὅτῳ δὲ μὴ ἔνι κοινωνία, φιλία οὐκ ἂν εἴη).[101] „Die Weisen aber", so Sokrates, „behaupten, o Kallikles, daß auch Himmel und Erde, Götter und Menschen nur durch Gemeinschaft bestehen bleiben und durch Freundschaft und Schicklichkeit und Besonnenheit und Gerechtigkeit, und betrachten deshalb, o Freund, die Welt als ein Ganzes

96 Ebd. 503 e – 504 a.
97 Vgl. ebd. 508 a 7.
98 Vgl. ebd. 505 b und c.
99 Ebd. 507 e 5 f.
100 Vgl. Politeia, 443 d 6; vgl. ebd. 577 e ff. Vgl. Gorgias, 469 c ff.
101 Gorgias, 507 e 5–7.

https://doi.org/10.5771/9783495996720 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

und Geordnetes, nicht als Verwirrung und Zügellosigkeit."[102]

Nur eingebunden in ein wohlgeordnetes Ganzes, nur eingefügt in einen Kosmos hat alles einzelne Bestand, so ist Sokrates überzeugt.[103] Dies gilt im großen und im kleinen, für den einzelnen im Verhältnis zur Polis und für die einzelnen Bestrebungen in der Seele des Individuums. Es bedarf jeweils des gerechten Ausgleichs zwischen allem einzelnen, um die rechte Ordnung des Ganzen herzustellen. Darin liegt die Gesundheit der Seele wie das Heil der Polis. Kunstverstand (τέχνη) aber ist nötig, genauer: γεωμετρία, Meßkunst, um das Gute als das, in dem das Leben sich erfüllt, in jedem Fall zu treffen.[104] Das Gegenteil jedoch von γεωμετρία ist das von Kallikles propagierte Prinzip der πλεονεξία, des Mehrhabenwollens.[105] Ihm zu folgen, bringt das Leben nach Sokrates nicht zum Gelingen, sondern aus den Fugen.

§ 26. *Freiheit nach dem Verlust von Maß und Bindung*

Die Argumente, die Sokrates vorbringt und gegen die Kallikles sich im Platonischen Dialog nicht behaupten kann, haben für Nietzsche jede Plausibilität einge-

---

102 Vgl. ebd. 507 e 7 – 508 a 4; Übersetzung nach Schleiermacher.

103 Mit dieser Überzeugung ist Sokrates mitnichten ein Agent der Auflösung, der den athenischen Staat ins Wanken bringen möchte (vgl. z. B. auch Kriton, 50 a ff.); dies eine Tendenz der Sokratesinterpretation, von der Hegel nicht frei ist und auch nicht der junge Nietzsche. Sokrates will die Polis vielmehr auf ein sicheres und tragfähiges Fundament stellen.

104 Vgl. Gorgias, 508 a mit 500 a.

105 Vgl. ebd. 508 a.

https://doi.org/10.5771/9783495996720 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

büßt. Längst gibt es keine Ordnung mehr, welche die Macht des Menschen noch binden könnte. Sie ist ziellos geworden, und diese für die Moderne charakteristische Situation nennt Nietzsche bekanntlich „Nihilismus".[106] Er umschreibt diesen Zustand der Bindungslosigkeit auch mit Hilfe der vielzitierten Formel vom „Tode Gottes".[107] Jene ἀκολασία, die Kallikles sich gegen lästige Konvention und willkürliche Satzung erkämpfen wollte, ist nun Schicksal und Problem der Moderne, und sie tut sich alles andere als leicht damit. Mögen auch moralische Intuitionen und Traditionen noch weitgehend wirksam sein und unser Handeln bestimmen, so fällt es uns doch in zunehmendem Maß schwer, sie in begründete Einsicht zu übersetzen. Ernst Tugendhat etwa formulierte jüngst den Aufsatztitel: „Die Hilflosigkeit der Philosophen angesichts der moralischen Schwierigkeiten von heute".[108]
Das moralische Universum stellt sich nicht mehr als System moralischer Überzeugungen dar, sondern als bloßes Aggregat, als Ansammlung nebeneinander oder gar gegeneinander stehender moralischer Wert-

---

106 Vgl. z. B. Zur Genealogie der Moral, Vorrede, § 5; Dritte Abhandlung, § 14, bes. § 28; KSA 5, S. 252, 368, 411 f sowie das Fragment Nachlaß 5[71]: *Der europäische Nihilismus.* Lenzer Heide, den 10. Juni 1887; KSA 12, S. 211–217. – Die genannten und weitere wichtige Texte, vor allem aus dem Nachlaß, werden im folgenden noch Gegenstand des Nachdenkens sein.

107 Vgl. Nachlaß 12[9], Herbst 1881; KSA 9, S. 577 und Nachlaß 2[129], Herbst 1885 – Herbst 1886; KSA 12, S. 129. Vgl. auch Die fröhliche Wissenschaft, § 125, § 343; KSA 3, S. 480–482, 573 f., Also sprach Zarathustra, Vorrede, § 2, Erster Teil, Von den Mitleidigen, Vierter Teil, Außer Dienst; KSA 4, S. 14, 115, 322 f.

108 Zuerst abgedruckt in: Frankfurter Hefte (Oktober 1989) S. 927–935. Jetzt abgedruckt in: Ernst Tugendhat, Philosophische Aufsätze, Frankfurt a. M. 1992, S. 371- 382.

https://doi.org/10.5771/9783495996720 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

vorstellungen. Nietzsche definiert „das Moderne" deshalb als „physiologischen Selbst-Widerspruch".[109] Und Alasdair MacIntyre konstatiert zu Beginn seines Buchs *After Virtue*: „There seems to be no rational way of securing moral agreement in our culture."[110] Die kosmische Ordnung, wie sie in der Antike wirksam war, und der Schöpfer- und Erlösergott als Zentrum der christlich geprägten Welt boten der Freiheit des Menschen einen Bezug, welcher der Moderne abhanden gekommen ist.

Kant hatte versucht, die Freiheit an eine moralische Gesetzlichkeit anzubinden. Selbstgegeben und genau deshalb verpflichtend sollte sie ebenso streng, wie die Naturgesetze allem Natürlichen sein Verhalten vorschreiben, das Verhalten der Menschen regeln – jedenfalls soweit es nicht um deren individuelle Glückseligkeit geht, sondern um die von allen zu sichernde Entfaltungsmöglichkeit aller, das heißt um die Selbstzurücknahme eines jeden. Das Chaotische und „Gesetzlose" menschlicher Freiheit, das bei Kant immer mitgedacht ist, sollte befestigt werden. Ein vom Menschen selbst zu schaffender und zu verantwortender moralischer Kosmos: ein „Reich der Zwecke"[111] sollte dem „Schrecklichen", weil Ungeordneten und Unberechenbaren der menschlichen Freiheit ein Halt sein. Es wurde deutlich, daß die von Kant beabsichtigte Deduktion von Moralität nicht gelungen ist: warum aus

---

109 Vgl. Götzen-Dämmerung, Streifzüge eines Unzeitgemässen, § 41; KSA 6, S. 143.

110 Alasdair MacIntyre, After Virtue. A Study in Moral Theory, Notre Dame, Indiana ²1984, S. 6.

111 Vgl. Kant, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Akademie-Ausgabe, Bd. IV, S. 433.

https://doi.org/10.5771/9783495996720 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

jener Struktur, die dem Menschen als einem freien Wesen nach Kant zukommt, warum aus seiner Existenz als Zweck an sich selbst die Übernahme der im kategorischen Imperativ formulierten moralischen Verpflichtung folgen soll, vermochte er nicht zu zeigen.
Nietzsche sieht die von Kant bereits erahnte und noch halbwegs gebannte prekäre Lage des nachantiken und nachchristlichen, modernen Menschen, dessen Freiheit keinen festen Stand hat, kein Fundament, das sie trägt, in aller Klarheit. In einem schönen Aphorismus aus der *Fröhlichen Wissenschaft* gibt er ihr Ausdruck. Dieser Aphorismus ist, und das dürfte kaum ein Zufall sein, demjenigen vorangestellt, der die Überschrift „Der tolle Mensch" trägt und einen der wesentlichen Texte zum Problemkreis des von Nietzsche diagnostizierten Gottestodes darstellt. Er trägt den Titel „Im Horizont des Unendlichen" und lautet: „Wir haben das Land verlassen und sind zu Schiff gegangen! Wir haben die Brücke hinter uns – mehr noch, wir haben das Land hinter uns abgebrochen! Nun, Schifflein! sieh' dich vor! Neben dir liegt der Ocean, es ist wahr, er brüllt nicht immer, und mitunter liegt er da, wie Seide und Gold und Träumerei der Güte. Aber es kommen Stunden, wo du erkennen wirst, dass er unendlich ist und dass es nichts Furchtbareres giebt, als Unendlichkeit. Oh des armen Vogels, der sich frei gefühlt hat und nun an die Wände dieses Käfigs stösst! Wehe, wenn das Land-Heimweh dich befällt, als ob dort mehr *Freiheit* gewesen wäre, – und es giebt kein ‚Land' mehr!"[112]
Nietzsche bedient sich der seit den Griechen geläufi-

[112] Die fröhliche Wissenschaft, § 124; KSA 3, S. 480.

https://doi.org/10.5771/9783495996720 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

gen Metaphorik der Seefahrt, die für Wagnis und Gefährdung menschlichen Daseins steht.[113] Das Meer als Region des nicht Geheuren ist die verlockende und zugleich Angst einflößende Gegenwelt zum festen Land, auf dem „der Mensch sein Leben (führt) und seine Institutionen (errichtet)".[114] Das Verlassen des Landes hat den Charakter einer Grenzüberschreitung. Das Meer bildet gegenüber dem Land eine Sphäre des Unberechenbaren, des Unheimlichen und Gesetzlosen; nicht von ungefähr fällt das Erdbeben als furchterregendes Schwanken selbst des (scheinbar) festen Bodens mythisch in die Zuständigkeit des Meergottes Poseidon. Doch trotz allen Abenteuers, aller Schiffbrüche und sonstiger Heimsuchungen ist das Land Bezugspunkt und Ziel einer Heimkehr. Anders bei Nietzsche: Eingeschifft und ausgefahren, hat der moderne Mensch das Land als Ort des festen Standes hinter sich „abgebrochen"; an Rückkehr ist nicht gedacht. Er verbringt sein ganzes Leben auf hoher See, ohne jemals ein Land und damit Bodenhaftung, Begrenzung, Sicherheit, freilich auch Enge anzusteuern. Es gibt ja auch keines mehr. Das Leben gestaltet sich als Aufbruch in Permanenz. Immer neue Horizonte eröffnen sich, und keiner ist der, den man auch morgen noch vor Augen hätte. Sie verschieben sich in ein Unendliches. Eine solche Existenz, die Nietzsche als paradigmatisch für die Moderne gilt, ist zweifellos frei und ungebunden, aber auch zum Fürchten. Existentielle Angst ist der neue „Käfig", der den Men-

---

113 Vgl. Hans Blumenberg, Schiffbruch mit Zuschauer. Paradigma einer Daseinsmetapher, Frankfurt a. M. 1979, S. 9 ff.
114 Ebd. S. 9.

https://doi.org/10.5771/9783495996720 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

schen nun gefangenhält. Es ergreift den so mutig Davongefahrenen Heimweh nach festem Boden unter den Füßen, und die auch dort mögliche, aber eben nicht grenzenlose Freiheit erscheint ihm nun begehrenswert: nur gibt es kein Zurück zu dem auf immer Verlassenen.

Die Unmöglichkeit einer Rückkehr zu einer festen Ordnung, die menschlicher Freiheit eine Orientierung gäbe und ihr, wie von Kant gefordert, Grenzen setzte,[115] sieht Nietzsche durch das Ereignis markiert, das er den „Tod Gottes" nennt. Der zentrale Text zu dieser Thematik ist der schon erwähnte Aphorismus „Der tolle Mensch" aus der *Fröhlichen Wissenschaft*.[116] Nietzsche führt den „tollen Menschen" in deutlicher Anspielung auf den Kyniker Diogenes von Sinope ein. Einer bekannten und wirkungsreichen Anekdote zufolge soll Diogenes bei Tage ein Licht angezündet und gesagt haben: „Ich suche einen Menschen." („ἄνθρωπον ζητῶ".)[117] Nietzsche beginnt seinen Aphorismus so: „Habt ihr nicht von jenem tollen Menschen gehört, der am hellen Vormittage eine Laterne anzündete, auf den Markt lief und unaufhörlich schrie: ‚Ich suche Gott! Ich suche Gott!'"[118] Fragwürdig und klärungsbedürftig aber ist zweierlei: Was besagt das Motiv der Laterne bzw. des Lichts? Was be-

---

115 Vgl. Kritik der reinen Vernunft, A 569/B 597.

116 Vgl. KSA 3, S. 480–482. Eine Interpretation des Aphorismus unter Herausarbeitung in ihm verborgener Implikate bietet Christoph Türcke, Der tolle Mensch. Nietzsche und der Wahnsinn der Vernunft, Frankfurt a. M. 1989.

117 Vgl. Diogenes Laertius, Leben und Meinungen berühmter Philosophen, VI, 41.

118 Die fröhliche Wissenschaft, § 125; KSA 3, S. 480.

https://doi.org/10.5771/9783495996720 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

deutet es, wenn Diogenes kundtut, er suche einen Menschen – ein Muster, das von Nietzsche in die Suche nach Gott transformiert wird?

Die Kyniker sind Sokratiker; sie bilden eine der Sokratesschulen. So ist zu erwarten, daß die Anknüpfung an und die Auseinandersetzung mit Sokrates für ihr Denken eine nicht unerhebliche Rolle spielt. Olof Gigon macht in seiner Sokratesdarstellung darauf aufmerksam, daß dem anekdotischen Bericht über die Suche des Diogenes nach einem Menschen die Übersteigerung eines mit Sokrates verbundenen Motivs zugrundeliegt.[119] In Platons *Apologie* legt Sokrates den Spruch des Orakels in Delphi als Aufforderung aus, nach weisen Menschen zu suchen, die wirklich etwas wissen und dies nicht nur meinen (οἴεσθαι).[120] Er muß feststellen, daß er in dem Sinn der Weiseste ist, als er allein sich sein Nichtwissen eingesteht.[121] Sokrates erscheint als ein exzeptioneller Mensch, und hierin besteht eine Gemeinsamkeit zu dem Kyniker Diogenes. Denn Diogenes will mit seinem befremdlichen Wort zum Ausdruck bringen, daß er der einzige Mensch ist.[122]

---

119 Vgl Olof Gigon, Sokrates. Sein Bild in Dichtung und Geschichte, Bern/München ²1979, S. 135.

120 Vgl. Platon, Apologie, 21 a ff. Vgl. oben, § 5.

121 Vgl. ebd. 21 d 6 f.; vgl. auch 22 d-e.

122 Vgl. hierzu den Hinweis von Niehues-Pröbsting auf die Verarbeitung des Motivs der Menschensuche in einer Fabel nach Phaedrus. Der Sklave Aesop holt am Morgen Feuer aus einem Nachbarhaus, um Essen zu bereiten; er wird auf der Straße angesprochen: „Es rief ein Schwätzer aus dem Volk: ‚Aesop, weshalb bei Sonnenschein mit einem Lichte?' – ‚Ich suche Menschen!' Sprach's und eilte in sein Haus." Folgende Erklärung ist der Geschichte beigegeben: „Wenn sich der Störer diese Wort' zu Herzen nahm, Erfuhr er, daß der Greis ihn nicht als Mensch erkannte, Da er den Vielbeschäftigten so frech verhöhnte." (Liber Fabularum. Fabelbuch, lateinisch

https://doi.org/10.5771/9783495996720 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Die Rezeption bescheinigt ihm denn auch einen besonderen Hochmut.[123]

Exzeptionell aber ist auch Nietzsches Gottessucher, der „tolle Mensch". Er ist der einzige Wissende, der von niemandem verstanden wird. Wie Diogenes entzündet er am hellen Tag ein Licht; Licht aber steht seit den Anfängen der Philosophie als Metapher für Erkenntnis und für Wahrheit.[124] Im Begriff der Aufklärung hat sie sich terminologisch verfestigt. Aufmerksamkeit erregt nun, daß in Nietzsches Aphorismus derjenige durch das Attribut der brennenden Laterne als wissend und aufgeklärt ausgezeichnet wird, der nach einem Gott Ausschau hält, und nicht diejenigen, die es aufgegeben haben, an einen Gott zu glauben und den „tollen Menschen" auslachen.[125] Unverständig spotten können sie nur, so legt es Nietzsche nahe, weil sie nicht einmal ahnen, welche Lage durch den Tod Gottes eingetreten ist. Der einzige, der hier klar sieht, ist der „tolle Mensch", der ihnen seine Botschaft entgegenschreit: „Wohin ist Gott? rief er, ich will es euch sagen! *Wir haben ihn getödtet,* – ihr und ich! Wir Alle sind seine Mörder! Aber wie haben wir diess gemacht? Wie vermochten wir das Meer auszutrinken?

---

und deutsch, übers. v. Fr. Rückert und Otto Schönberger, ed. O. Schönberger, Stuttgart 1975, S. 71.) Vgl. Heinrich Niehues-Pröbsting, Der Kynismus des Diogenes und der Begriff des Zynismus, Frankfurt a. M. 1988, S. 102.

123 So Jacob Brucker, den Niehues-Pröbsting zitiert. Vgl. ebd. S. 103.

124 Vgl. W. Beierwaltes und C. von Bormann, Art. „Licht", in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, a. a. O. Bd. 5, Sp. 282–289. Vgl. Hans Blumenberg, Licht als Metapher der Wahrheit, in: Studium generale, Jg. 10, Heft 7 (1957) S. 432–447.

125 Die fröhliche Wissenschaft, § 125; KSA 3, S. 480.

https://doi.org/10.5771/9783495996720 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Wer gab uns den Schwamm,[126] um den ganzen Horizont wegzuwischen? Was thaten wir, als wir diese Erde von ihrer Sonne losketteten? Wohin bewegt sie sich nun? Wohin bewegen wir uns? Fort von allen Sonnen? Stürzen wir nicht fortwährend? Und rückwärts, seitwärts, vorwärts, nach allen Seiten? Giebt es noch ein Oben und ein Unten? Irren wir nicht wie durch ein unendliches Nichts? Haucht uns nicht der leere Raum an? Ist es nicht kälter geworden? Kommt nicht immerfort die Nacht und mehr Nacht? [...] Gott ist todt! Gott bleibt todt! Und wir haben ihn getödtet! Wie trösten wir uns, die Mörder aller Mörder? Das Heiligste und Mächtigste, was die Welt bisher besass, es ist unter unseren Messern verblutet, – wer wischt diess Blut von uns ab? Mit welchem Wasser könnten wir uns reinigen? Welche Sühnfeiern, welche heiligen Spiele werden wir erfinden müssen? Ist nicht die Grösse dieser That zu gross für uns? Müssen wir nicht selber zu Göttern werden, um nur ihrer würdig zu erscheinen? Es gab nie eine grössere That, – und wer nur immer nach uns geboren wird, gehört um dieser That willen in eine höhere Geschichte, als alle Geschichte bisher war!"[127]

Die Stellung des Menschen „im Horizont des Unendlichen", von dem der zuvor betrachtete Aphorismus im Rückgriff auf die Seefahrtsmetaphorik sprach, ist Thema der Rede des „tollen Menschen". Der Gottes-

---

126 Zum Verständnis der Metaphorik von Meer und Schwamm vgl. Augustinus, Confessiones, VII 5,7 (in: Augustinus, Bekenntnisse. Lateinisch und deutsch, ed. und übers. von Joseph Bernhart, Frankfurt a. M. 1987, S. 312 f.). Nietzsche scheint sich auf diese Stelle zu beziehen.

127 Ebd. S. 480 f.

https://doi.org/10.5771/9783495996720 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

tod bedeutet den Verlust eines Mittelpunkts der Welt und jeglicher Orientierung für den Menschen. Der Ort seiner Existenz, „diese Erde", ist nun abgetrennt von ihrem Daseinsgrund: losgekettet „von ihrer Sonne".[128] Es ist wichtig, hier die hintergründigen Bezüge wahrzunehmen, auf die Nietzsche anspielt.

Bei Platon ist bekanntlich die Sonne ein Analogon der Idee des Guten; was diese im Bereich des Denkbaren ist, ist jene im Bezirk des Sichtbaren.[129] An der Sonne als Sprößling des Guten (ἔκγονος τοῦ ἀγαθοῦ)[130] versucht Platon darzustellen, was das jeglicher Anschauung sich entziehende Gute, das letzte Prinzip alles Seienden, auszeichnet. Die Sonne gibt das Licht, ohne das nichts entstünde und wüchse[131] und kein Seiendes für ein anderes Seiendes existierte: denn Sehen (ὁρᾶν) sowohl als Gesehenwerden (ὁρᾶσθαι), der Gesichtssinn (ὄψις) als auch das Sichtbare (τὸ ὁρατόν) bedürfen seiner.[132] Beide stehen im selben Licht, das sie als kostbares Band (τίμιος ζυγός)[133] miteinander verknüpft. Die scharfe Trennung zwischen Subjekt und Objekt, wie sie die neuzeitliche Philosophie spätestens seit Descartes vornimmt, ist der griechischen Vorstellung von der Welt als Kosmos fremd. Die Idee des Guten, für welche die Sonne als Gleich-

128 Ebd. S. 481.

129 Vgl. Platon, Politeia, 508 c. Zum Verständnis der Idee des Guten vgl. Helmut Meinhardt, Teilhabe bei Platon. Ein Beitrag zum Verständnis platonischen Prinzipiendenkens unter besonderer Berücksichtigung des „Sophistes", Freiburg/München 1968, S. 95–107.

130 Politeia, 506 e 3.

131 Vgl. ebd. 509 b 2–4.

132 Ebd. 507 d – 508 a.

133 Vgl. ebd. 508 a 1. (Bei Platon steht im Satzzusammenhang: τιμιωτέρῳ ζυγῷ.)

https://doi.org/10.5771/9783495996720 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

nis figuriert, ist Seins- und Erkenntnisgrund all dessen, was ist. Sie ist also im umfassenden Sinn Grund der Welt.

Von diesem Grund haben wir uns nach Nietzsche durch die Tötung Gottes abgekoppelt. Als Folge taumeln wir nun steuerlos durch ein unendliches Universum, das Nietzsche als „unendliches Nichts“[134] gilt, weil es nichts gibt, um das es sich ordnet. Uns fehlt unter dieser Voraussetzung jede Orientierung: wir wissen nicht mehr, was „ein Oben und ein Unten“[135] sein könnten. In den Augen Nietzsches ist demnach der Zustand des Anfangs: das *Tohuwabohu* vor Gottes Schöpfung wiedergekehrt. Vor diesem Nietzscheschen Hintergrund wird man auch die Rede Heideggers vom „anderen Anfang“, in den das abendländische Denken einrücke,[136] verstehen müssen. Nietzsche sieht offenbar keinen anderen Ausweg, als daß wir selbst nun zu Göttern werden und die Welt aus uns selbst neu auslegen und so nach *unserem* Bilde neu erschaffen; freilich nicht ohne den Zweifel mitschwingen zu lassen, ob wir dieser Aufgabe gewachsen sind.[137]

Nietzsche aber faßt nur radikaler, was in der Philosophie Kants und des deutschen Idealismus auch schon angelegt ist: die Einsicht, daß Selbstbestimmung und Autonomie dem Menschen auferlegt sind und daß sie von keinem nicht in uns selbst begründeten Funda-

---

134 Die fröhliche Wissenschaft, § 125; KSA 3, S. 481.

135 Ebd.

136 Vgl. z. B. Martin Heidegger, Beiträge zur Philosophie, Frankfurt a. M. 1989 (Gesamtausgabe, Bd. 65), S. 4 et passim. Vgl. Ders., Nietzsche, Bd. 2, Pfullingen 1961, S. 29.

137 Die fröhliche Wissenschaft, § 125; KSA 3, S. 481.

https://doi.org/10.5771/9783495996720 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ment getragen werden. Diese Einsicht hinterläßt bei Nietzsche und auch bei Heidegger eine tiefe Verunsicherung, die bei beiden mit dem Bewußtsein einhergeht, an der Schwelle einer ganz neuen Zeitrechnung zu stehen, welche die bisherige von der künftigen Geschichte aufs schärfste trenne. Der „tolle Mensch" bewertet die Tötung Gottes, die Vernichtung nämlich eines den Menschen transzendierenden Grundes, so: „Es gab nie eine grössere That, – und wer nur immer nach uns geboren wird, gehört um dieser That willen in eine höhere Geschichte, als alle Geschichte bisher war!"[138] Die Diagnose Nietzsches bewegt Heidegger zur Hoffnung auf die „Ankunft" eines bisher sich verbergenden und entziehenden Grundes menschlicher Existenz, auf das „Sein". In den *Beiträgen zur Philosophie* schreibt er: „Der Mensch weder ‚Subjekt' noch ‚Objekt' der ‚Geschichte', sondern nur der von der Geschichte (Ereignis) Angewehte und in das Seyn Mitgerissene, dem Seyn Zugehörige. Zuruf der Notschaft, Überantwortung in die Wächterschaft."[139]
Indessen, man kann der Erkenntnis in die Irreduzibilität der uns aufgegebenen Selbstbestimmung auch ganz anders begegnen, als dies Nietzsche und Heidegger, der sie verleugnet, tun. Ein schönes Beispiel dafür bietet das jüngst erschienene Buch *Vorlesungen über Ethik* von Ernst Tugendhat. Die an nichts außer uns festgebundene Freiheit scheint ihm das unhintergehbare Fundament unserer Existenz und somit auch aller Moral zu sein: niemandem ist die Entscheidung über sein So-Sein-Wollen und die Verantwortung für

138 Ebd.
139 Heidegger, Beiträge zur Philosophie, S. 492.

https://doi.org/10.5771/9783495996720 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

sein Tun abzunehmen, ein letztes „take it or leave it" auch in Fragen der Moral nicht zu umgehen.[140] Tugendhat meint dazu: „Und ist es nicht gut so? Muß man sich nicht umgekehrt fragen, warum wir uns das Eingebundensein in Moral am liebsten wie das Eingebundensein in eine Zwangsjacke denken wollen? [...] Man kann dieses Bedürfnis als Residuum der religiösen Moral ansehen, in der das Müssen als ein transzendent Vorgegebenes erschien, oder ebenso als ein Residuum aus dem kindlichen Moralbewußtsein, in dem die elterliche Autorität ähnlich erschien. Die Reflexion auf das dem ‚ich muß' zugrunde liegende ‚ich will' läuft nur darauf hinaus, daß wir die zum erwachsenen Menschsein gehörige Autonomie übernehmen. Könnten wir denn wollen – einmal angenommen, daß es nicht ohnehin widersinnig ist –, daß ein solches absolutes Muß in uns eingerammt wäre? Kann ich wollen, daß ein Teil meines Wollens mir selbst entzogen sei? Das Leben wäre vielleicht einfacher, aber auch unernsthafter, wenn die Moral ein Teil von mir wäre so wie mein Herz oder mein Rückgrat."[141]

Auch Nietzsche jedoch verficht, wie im zweiten Teil vorliegender Überlegungen gezeigt, den Gedanken der Autonomie mit Nachdruck und mit Leidenschaft. Für ihn verbindet sie sich mit dem „Willen zur Macht", mit der Entfaltung von Macht; und es ist ja zweifellos richtig, daß Autonomie als Grund unseres Wollens nicht selbstgenügsam ist und gleichsam in sich ruht, sondern immer mit Wirksamkeit – im guten

---

[140] Vgl. Ernst Tugendhat, Vorlesungen über Ethik, Frankfurt a. M. 1993, S. 96 f.

[141] Ebd.

https://doi.org/10.5771/9783495996720 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

und im schlechten – einhergeht. Niemals läßt sie die Welt unangetastet. Diesen Charakter unseres Seins macht Nietzsche geltend, scheinbar in der Weise kühler Entlarvung und manchmal auftrumpfend, doch in Wahrheit alles andere als gelassen. Denn es ist Nietzsche klar, daß dem „Willen zur Macht" als solchem kein „Sinn", kein Zweck inhäriert, auf den er von sich aus zielte.[142] Er ist an sich bindungslos; den gegensätzlichsten Absichten kann er zur Durchsetzung verhelfen. Dies sieht Nietzsche;[143] der „Tod Gottes", der Verlust eines festen Bezugs unserer Freiheit, erscheint ihm deshalb als ein „ungeheure(s) Ereigniss".[144]

Man beachte auch an dieser Stelle den Einfluß Nietzsches auf Heidegger. Bestimmt nicht zufällig fügt dieser dem „öffentlichen Titel" seiner *Beiträge zur Philosophie,* die neben *Sein und Zeit* als sein zweites Hauptwerk angesehen werden, die „wesentliche Überschrift" *Vom Ereignis* hinzu.[145] Er hat allerdings ein anderes, auf den „Tod Gottes" bereits folgendes Ereignis im Sinn. Dazu später Genaueres.

Für Nietzsche, so hatten wir gesehen, gibt es Moral als begründete Verpflichtung zur Achtung des anderen, als bindende Einforderung eines auf Ausgleich und Gerechtigkeit bedachten Verhaltens ihm gegen-

---

142 Vgl. Zur Genealogie der Moral, Dritte Abhandlung, § 28; KSA 5; S. 411 f.

143 In einem nachgelassenen Fragment, das er *Tagebuch des Nihilisten* nennt, notiert er etwa: „die stärkste Kraft weiß nicht mehr, wozu?" Vgl. Nachlaß 11[327], November 1887 – März 1888; KSA 13, S. 139.

144 Die fröhliche Wissenschaft, § 125; KSA 3, S. 481. Vgl. ebd. § 343, S. 573 f.

145 Vgl. Martin Heidegger, Beiträge zur Philosophie, a. a. O. S. 3.

https://doi.org/10.5771/9783495996720 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

über gar nicht. Es gab sie auch nie; was bisher für Moral gehalten wurde, so meint Nietzsche aus seinen genealogischen Studien schließen zu können, ist allein verkappter Wille zur Macht. Wie Nietzsche dabei verfährt, wurde am Beispiel seiner Kritik christlicher Moral als einer Moral der Schwachen deutlich, die zu einem guten Teil die Argumente des Sophisten Kallikles gegen Sokrates wiederholt. Wenn jedoch Nietzsche zufolge – recht bedacht – „moralische Phänomene" nur Phantome sind und es sich dabei in Wirklichkeit allein um die „moralische Ausdeutung von Phänomenen" handelt,[146] warum wird dann die Entwertung einer ganz bestimmten solcher Ausdeutungen, nämlich die vom Christentum inspirierte, warum wird dann der „Tod Gottes" überhaupt zum Problem?

Aufschluß hierüber gibt das bedeutende nachgelassene „Lenzer Heide"-Fragment, das Nietzsche auf den 10. Juni 1887 datiert.[147] Dort stellt er sich die Frage: „Welche *Vortheile* bot die christliche Moral-Hypothese?" Und er beantwortet sie wie folgt:

„1) sie verlieh dem Menschen einen absoluten *Werth*, im Gegensatz zu seiner Kleinheit und Zufälligkeit im Strom des Werdens und Vergehens

2) sie diente den Advokaten Gottes, insofern sie der Welt trotz Leid und Übel den Charakter der *Vollkommenheit* ließ, – eingerechnet jene ‚Freiheit' – das Übel erschien voller *Sinn*.

---

146 Vgl. Jenseits von Gut und Böse, § 108; KSA 5, S. 92; vgl. auch Götzen-Dämmerung, Die „Verbesserer" der Menschheit, § 1; KSA 6, S. 98.

147 Vgl. Nachlaß 5[71], Lenzer Heide, den 10. Juni 1887; KSA 12, S. 211–217.

https://doi.org/10.5771/9783495996720 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

3) sie setzte ein *Wissen* um absolute Werthe beim Menschen an und gab ihm somit gerade für das Wichtigste *adäquate Erkenntniß*
sie verhütete, daß der Mensch sich als Menschen verachtete, daß er gegen das Leben Partei nahm, daß er am Erkennen verzweifelte: sie war ein *Erhaltungsmittel;* – in Summa: Moral war das große *Gegenmittel* gegen den praktischen und theoretischen *Nihilismus.*"[148]

Nietzsche ist überzeugt, so haben die bisherigen Analysen ergeben, daß der Mensch als Wille zur Macht und nichts sonst existiert; dies jedoch immer schon und nicht etwa erst neuzeitlich oder modern. Nietzsche unterstellt keinen Wesenswandel, der den Menschen irgendwann ergriffen und so verändert hätte, daß er fortan zu keiner Moral mehr taugt. Was die bisherige von der modernen Geschichte abtrennt und als nachmoralische auszeichnet, ist etwas anderes: Bisher war es dem Menschen, so meint Nietzsche, noch stets gelungen, den ihm eigenen Machtimpuls in eine Ordnung einzubinden und damit zu bändigen. Er besaß Ziele, auf die er ihn richten konnte, Ziele, deren Geltung jedem Zweifel entzogen waren.

Das Christentum bot ihm, unter dieser Perspektive betrachtet, eine Deutung der Welt, deren Geschlossenheit und Weite Nietzsche bewundert. Nicht nur mit einer auf seinen Lebensraum begrenzten Orientierung versah es ihn, sondern im Weltganzen war ihm sein unvergänglicher Platz zugewiesen, es „verlieh dem Menschen einen absoluten *Werth,* im Gegensatz

148 Ebd. S. 211.

https://doi.org/10.5771/9783495996720 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

zu seiner Kleinheit und Zufälligkeit im Strom des Werdens und Vergehens".[149]

Alles, so Nietzsche im zweiten Punkt des zitierten Fragments, was es an der Welt und dem Menschen zu begreifen gilt, schien im letzten gerechtfertigt: selbst das unbestreitbar vorhandene Übel, das für Leibniz – dessen *Theodizee* unverkennbar die Folie bildet, auf die Nietzsche sich bezieht – in dreierlei Gestalt auftritt: als *malum metaphysicum*, als *malum physicum* und als *malum morale*.[150] Es vermochte der Vollkommenheit der Welt keinen Abbruch zu tun. „Voller *Sinn*"[151] erwies sich noch jeder Mißstand und alles Leiden, so schreibt Nietzsche, weil es sich vor dem Hintergrund des Gedankens von der Welt als Gottes wohlgeordneter Schöpfung erklären ließ.

Für Leibniz besteht das *malum metaphysicum* in der ursprünglichen Unvollkommenheit und Begrenzung alles Kreatürlichen, in dessen Endlichkeit; doch Gott konnte seine Kreatur unmöglich mit allem ausstatten, ohne sie auch zum Gott zu machen.[152] Dafür aber liebt Gott das Unvollkommene, jedenfalls mehr als das Nichts, denn sonst hätte er es unterlassen, überhaupt etwas zu schaffen.[153] Das *malum physicum* liegt

---

149 Ebd.

150 Vgl. G. W. Leibniz, Die Theodizee, Erster Teil, § 21 und Anhänge, Bemerkungen über das vor kurzem in England veröffentlichte Buch über den Ursprung des Übels, § 7.

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

152 Vgl. G. W. Leibniz, Die Theodizee, Erster Teil, § 31.

153 Ebd. Anhänge, Bemerkungen über das vor kurzem in England veröffentlichte Buch über den Ursprung des Übels, § 7. – Auf die Idee, daß es Gott langweilig geworden sein könnte und er aus diesem Grund den Menschen, und nicht nur einen einzigen Menschen,

https://doi.org/10.5771/9783495996720 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

im Leiden; zwar will Gott es nicht unbedingt, aber des öfteren will er es doch: und zwar weniger als Strafe für Verfehlungen, denn als geeignetes Mittel zur Erreichung des Guten durch das Übel. Das für das Ganze Beste ist nicht notwendig auch das Beste eines jeden Teils.[154] Das *malum morale* schließlich besteht in der Sünde; Gott will sie keinesfalls, sondern läßt sie nur zu: als *conditio sine qua non* des besten Zustandes der Welt. Der Mensch ist von Gott als freies Wesen gedacht und geschaffen; denn allein unter der Voraussetzung der Freiheit kann er gut sein. Wäre er nämlich nicht frei, könnten ihm seine Taten nicht zugerechnet werden: er wäre des Guten unfähig, des Bösen freilich auch. Dieses war demnach, so argumentiert Leibniz, von Gott in Kauf zu nehmen, gerade weil er sich in bezug auf den Menschen so anspruchsvoll zeigt.[155]
Obwohl der Mensch leidet und in vielfältiger Weise dem *malum* ausgesetzt ist, fühlt er sich in Gottes Universum dennoch aufgehoben; und wie Nietzsche im Schlußabschnitt der *Genealogie der Moral* ausdrücklich vermerkt, verneine der Mensch, „das tapferste und leidgewohnteste Thier" nicht das Leiden an sich: „er *will* es, er sucht es selbst auf, vorausgesetzt, dass man ihm einen *Sinn* dafür aufzeigt, ein *Dazu* des Leidens".[156]

---

schuf, ein Gedanke, der bei Nietzsche angedeutet ist und sich bei Blumenberg findet, auf diese Idee kommt Leibniz nicht. Vgl. Nietzsche, Zur Genealogie der Moral, Zweite Abhandlung, § 7; KSA 5, S. 304 f. Vgl. auch Die Geburt der Tragödie, § 5; KSA 1, S. 47 f. Vgl. Hans Blumenberg, Matthäuspassion, Frankfurt a. M. 1988, S. 11–13.

154 Vgl. Leibniz, Die Theodizee, Erster Teil, § 23; Dritter Teil, § 241.

155 Vgl. ebd. Erster Teil; § 25 ff.

156 Zur Genealogie der Moral, Dritte Abhandlung, § 28; KSA 5, S. 411.

https://doi.org/10.5771/9783495996720 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Was immer aber der Mensch tut, selbst wenn das durch seine Macht Bewirkte zum Bösen ausschlägt, so bleibt es im christlichen Verständnis doch eingebunden in das von Gott durchwaltete Ganze und ist nicht ortlos. Dies führt uns zum dritten der von Nietzsche in seinem Lenzer Heide-Fragment genannten „Vortheile" der christlichen „Moral-Hypothese".
Sie bietet den Halt „absolute(r) Werthe", um die der Mensch als Geschöpf Gottes auch weiß; das von Gott gewährte *lumen fidei* sorgt für die *„adäquate Erkenntniß"* dieses für den Menschen „Wichtigste(n)".[157] Die göttlich beglaubigten Werte nämlich weisen ihm nicht nur ein Ziel, auf das hin er sein Leben ausrichten kann, sondern qualifizieren sein Handeln in jedem Fall als gut oder böse. Der Mensch ist niemals in der Gefahr, den Sinn für oben und unten und damit auch für die eigene Position zu verlieren – eine Lage, die der „tolle Mensch" als Ergebnis des Gottestodes eintreten sieht.[158] Wo es aber in einem Raum überhaupt keine ausgezeichneten Punkte gibt, ist alles gleichwertig und folglich gleichgültig. Ein solcher Zustand gilt Nietzsche als Nihilismus.
Er erweist sich aber deshalb als fundamentales und im genauen Sinn des Worts lebenswichtiges Problem, weil es mit der Eigenart menschlichen Seins unvereinbar ist, *ohne* Werte zu leben. Als Resultat der Überlegungen im zweiten Teil dieser Untersuchung hatte sich gezeigt, daß der Mensch als *synthetische* Einheit von Vernunft und Natur existiert. Von vornherein ist

---

157 Vgl. Nachlaß 5[71], Lenzer Heide, den 10. Juni 1887; KSA 12, S. 211.
158 Vgl. Die fröhliche Wissenschaft, § 125; KSA 3, S. 481.

https://doi.org/10.5771/9783495996720 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

er nicht als nur naturbestimmt zu begreifen; wir können uns nach Nietzsche überhaupt keinen Begriff von uns als *bloßer* Natur machen,[159] ungeachtet der Tatsache, daß wir immer *auch* Natur sind. Denn wir stehen in einem Verhältnis und somit in Distanz zu uns selbst: wir haben in Form von Gefühlen, Empfindungen, Gedanken Vorstellungen von uns, die aber immer Wertungen enthalten. Wir stellen uns zu uns selbst, auch wo wir nur zu reagieren oder zu empfangen scheinen.

Die Aufgabe, die uns mit unserer Existenz selbst aufgegeben ist, liegt in der Beantwortung der Frage, *wie* wir uns zu uns selbst und anderen gegenüber verhalten sollen. Sie aber setzt bereits die Antwort auf eine andere Frage voraus, nämlich als *was* wir uns selbst und die anderen verstehen wollen. Niemals geht es uns in unserem Dasein nach Nietzsche um die pure Selbsterhaltung,[160] womit ja nur gemeint sein kann: um die Erhaltung allein der physischen Basis unserer Existenz. So wenig erschöpft sich unser Leben darin, daß es gerade umgekehrt als tiefste Form der Erniedrigung und als Verlust des Menschseins empfunden wird, auf die bloße Erhaltung der Physis reduziert und eben dadurch der Möglichkeit jeder Distanz zu sich selbst beraubt zu werden.[161] Das bedeutet nämlich, als Wesen, das sich und andere in Vorstellungen und Begriffen faßt, das sich ein Bild von sich und der

---

159 Vgl. oben, § 22.

160 Vgl. Nachlaß 26[313], Sommer-Herbst 1884; KSA 11, S. 233; vgl. Die fröhliche Wissenschaft, § 1; KSA 3, S. 369–372, bes. S. 372.

161 Vgl. Primo Levis Bericht über das als Häftling in Auschwitz zugebrachte Jahr, in: Primo Levi, Ist das ein Mensch?, übers. v. Heinz Riedt, München/Wien 1988, bes. S. 59, 63, 152 f.

https://doi.org/10.5771/9783495996720 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Welt macht und danach sein Leben entwirft, ignoriert zu werden. In Kants Terminologie hieße es, als Zweck an sich selbst mißachtet zu werden. Im Sein als Selbstzweck aber liegt das Fundament und die Eigenart menschlicher Existenz. *Wie* wir jedoch unser Leben entwerfen, als *was* wir uns deuten, in *welchen* Begriffen wir uns auslegen, das ist – wie Nietzsche schärfer sieht als Kant – grundsätzlich nicht festgelegt und auch nicht auf Dauer festzuschreiben: etwa in Gestalt von Traditionen. Sie müssen es sich – aus Gründen intellektueller Redlichkeit – gefallen lassen, in Frage gestellt zu werden. Man sollte sie nicht verachten, aber auch nicht stärker erscheinen lassen, als sie sind.

Freilich ergibt sich an diesem Punkt sofort das Problem: Über welche Maßstäbe ihrer Beurteilung verfügen wir denn? Man sieht, das Bewußtsein des schwankenden Bodens, auf dem unsere Werte stehen und das Nietzsche Nihilismus nennt, ist kein Phänomen, das sich mit leichter Hand erledigen ließe. Nach Nietzsche ist es eine der Kräfte, die die Moral selbst „großzog", nämlich die „*Wahrhaftigkeit*", die uns zwingt, uns über die – wie Nietzsche meint – Hinfälligkeit aller bisherigen Moral nicht zu täuschen.[162] Damit ist nicht gesagt, daß wir nicht das Bedürfnis nach einer Moral noch hätten. Gerade „dieser Antagonismus, das, was wir erkennen, *nicht* zu schätzen und das, was wir uns vorlügen möchten, nicht mehr schätzen zu *dürfen*: – ergiebt einen Auflösungsprozeß".[163]

---

162 Nachlaß 5[71], Lenzer Heide, den 10. Juni 1887; KSA 12, S. 211.
163 Ebd. S. 212.

https://doi.org/10.5771/9783495996720 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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.

https://doi.org/10.5771/9783495996720 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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.

https://doi.org/10.5771/9783495996720 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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 einzugestehen 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.

https://doi.org/10.5771/9783495996720 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

hilismus: sowohl den Entwurf einer Existenz „jenseits von Gut und Böse" als auch das Programm einer „Umwerthung 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 heißt 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.

https://doi.org/10.5771/9783495996720 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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 zufolge 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 „Umwerthung der Werthe"[11] zuwenden.[11a]

---

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

[11] Nietzsche kennt neben der Formulierung „Umwerthung aller Werthe" (vgl. z. B. Zur Genealogie der Moral; KSA 5, S. 409; Götzen-Dämmerung; KSA 6, S. 89) auch die weniger geläufige Formulierung „Umwerthung 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.

https://doi.org/10.5771/9783495996720 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

§ 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, unlösbaren 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

https://doi.org/10.5771/9783495996720 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

lichkeit – eine Tugend, die Nietzsche über alles geht[14] –, 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.

https://doi.org/10.5771/9783495996720 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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 Moralgesetz 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.

https://doi.org/10.5771/9783495996720 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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 Daseinsgestaltung im Angesicht des Nihilismus. Er macht sozusa-

---

20 Ebd.

21 Ebd. S. 213.

https://doi.org/10.5771/9783495996720 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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.

https://doi.org/10.5771/9783495996720 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

στασις τοῦ παντός), die nach Auslöschung alles Gewordenen durch einen Weltbrand (ἐκπύρωσις) erfolgt und die sich nicht nur einmal, sondern viele Male, ja unendliche Male wiederholen soll,[26] auf die Weltvernunft zurück. Sie aber herrscht als Notwendigkeit, als Schicksal (εἱμαρμένη, *fatum*).[27] Interessant ist, daß der für Nietzsche mit der Lehre von der ewigen Wiederkehr verbundene Gedanke der Ziel- und Sinnlosigkeit bereits im stoischen Kontext formuliert wird. Kritolaos sagt von der weltlenkenden εἱμαρμένη, sie sei führungs- und ziellos (ἄναρχος καὶ ἀτελεύτητος).[28] Noch interessanter ist, daß ein Problem, das die Interpreten stoischer Philosophie sehr beschäftigt, sich im Blick auf Nietzsche ebenfalls stellt, und dies in verschärfter Form. Es handelt sich um die Frage, wie die in der stoischen Ethik in Anspruch genommene Freiheit (προαίρεσις, *liberum arbitrium*) mit der Bestimmung des Weltgeschehens als Fatum, in das der Mensch unlösbar eingebunden sei, zusammenzudenken ist.[29]

Nietzsche prägt die Formel vom *amor fati* für das Paradox, daß die äußerste und radikal gedachte Freiheit des Menschen, wie sie erst nach Lösung ihrer moralischen 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 Willens-Freiheit, Wissenschaftliche Beilage zum 16. Jahresbericht der philosophischen Gesellschaft Universität Wien, Leipzig 1905.

https://doi.org/10.5771/9783495996720 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ihrer Schönheit und Häßlichkeit, Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit – für deren Qualifizierung es freilich genau besehen gar keinen Maßstab mehr gibt – unbedingt zu bejahen. 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 bedeute, „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.

https://doi.org/10.5771/9783495996720 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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.

https://doi.org/10.5771/9783495996720 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Es zeigt sich die für Nietzsches Denken in vielem charakteristische Figur der Umkehrung, die auch dem Programm der „Umwerthung 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 Schwergewicht" 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.

https://doi.org/10.5771/9783495996720 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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 Irrthümer, § 8, KSA 6, S. 97.

https://doi.org/10.5771/9783495996720 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

‚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 Werdens[45] 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.

https://doi.org/10.5771/9783495996720 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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" (τὸ τελευταῖον οὐδὲν ᾤετο δεῖν λέγειν ἀλλὰ τὸν δάκτυλον ἐκίνει μόνον).[46] Auch Nietzsche ist sich im Prinzip über die erforderlichen Schlußfolgerungen klar, die aus einer strikt verfahrenden 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.

https://doi.org/10.5771/9783495996720 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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 festzuhaltendes, 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 Organism 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.

https://doi.org/10.5771/9783495996720 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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 Selbsttäuschung. 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 giebt 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 korrumpieren. Mit der Verab-

https://doi.org/10.5771/9783495996720 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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,

---

schiedung 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.

https://doi.org/10.5771/9783495996720 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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 emphatisch 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 hatte[53] – 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.

https://doi.org/10.5771/9783495996720 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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, Kritk 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.

https://doi.org/10.5771/9783495996720 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

§ 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.

https://doi.org/10.5771/9783495996720 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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 νόμισμα, 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 (ὡς παραχαράξαι τὸ νόμισμα). Einige behaupten, er sei zum Aufseher gemacht worden und habe sich von den Werkleuten bereden 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

https://doi.org/10.5771/9783495996720 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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]

Τὸ νόμισμα παραχαράττειν, dies ist Diogenes, dem Kyniker, hinfort 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" (ὄντως νόμισμα παραχαράττων, μηδὲν οὕτω τοῖς κατὰ νόμον ὡς 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.

https://doi.org/10.5771/9783495996720 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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 Nietzscheschen 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.

https://doi.org/10.5771/9783495996720 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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. Nietzsches 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. Nietzsches Bibliothek, a. a. O. S. 22.

https://doi.org/10.5771/9783495996720 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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 Juden- 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 Juden- 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.

https://doi.org/10.5771/9783495996720 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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 einzig 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.

https://doi.org/10.5771/9783495996720 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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.

https://doi.org/10.5771/9783495996720 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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 „Wiederspiegelungen 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.

https://doi.org/10.5771/9783495996720 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

der; wie Feuerbach[82] 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 condicionem 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).

https://doi.org/10.5771/9783495996720 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Der Mensch ist ein durchaus überflüssiges Wesen (*animal supervacuum*), meint Arnobius;[89] selbst wenn sein Name nie in der Welt gehört würde (*etiamsi nomen in mundo nullum hominis audiatur*), könnte dies ihre Ausgewogenheit und Abgeschlossenheit nicht antasten.[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 Anamnesislehre[93] 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 Welt[94] 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.

https://doi.org/10.5771/9783495996720 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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.

https://doi.org/10.5771/9783495996720 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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.

https://doi.org/10.5771/9783495996720 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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 Begehren 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).

https://doi.org/10.5771/9783495996720 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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 Platon[106] 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 muneris 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.

https://doi.org/10.5771/9783495996720 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

sem Punkt ist in gewisser Weise einseitig. Denn Nietzsches Sicht des Christentums, wie sie sich in seinem Werk insgesamt ausspricht, ist in sich viel differenzierter[109] 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 gelungensten 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. Salaquarda), ebd. S. 398–439.

https://doi.org/10.5771/9783495996720 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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 Reiches 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.

https://doi.org/10.5771/9783495996720 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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.

https://doi.org/10.5771/9783495996720 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

nicht obsolet ist, in keinerlei Widerspruch, weil glaubens*unabhängige* 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: „Sublimirung 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.

https://doi.org/10.5771/9783495996720 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Original – den gesamten Schluß an.[117] Dort stellt Tertullian den Christen, die er zum Verzicht auf die teuflischen Vergnügungen 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 liquescentes*), wie sie vor Christi Tribunal zittern (*ad Christi tribunal palpitantes*), so daß Gelegenheit bestehe, 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 „Umwerthung 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])

https://doi.org/10.5771/9783495996720 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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 ⁴1992, 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.

https://doi.org/10.5771/9783495996720 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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 [2]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, schwebt 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 gütig 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.

https://doi.org/10.5771/9783495996720 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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 abgründlichsten Hasses (des Hasses der Ohnmacht) festgehalten haben".[129] Ein wichtiges Stichwort ist gefallen: nämlich „aristokratisch". 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.

https://doi.org/10.5771/9783495996720 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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 löwenmüthige Kindsköpfe".[133] Er wendet sich gegen die Tendenz, den Zusammenhang zwischen Macht, Erfolg und Glück zu verschleiern. 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.

https://doi.org/10.5771/9783495996720 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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 ⁴1990. 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.

https://doi.org/10.5771/9783495996720 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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.

https://doi.org/10.5771/9783495996720 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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 paradoxerweise 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-

https://doi.org/10.5771/9783495996720 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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).

https://doi.org/10.5771/9783495996720 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Nietzsche das Konzept einer Regulierung, das die Macht des einzelnen und den mit ihr verbundenen „Rang" in ein geordnetes Verhältnis zum Machtwillen der anderen bringt und ihr somit Schranken zieht: das „Princip des Gleichgewichts".[145] Es beruht auf der Einsicht, daß es für ungefähr Gleichmächtige von Vorteil ist, sich gegenseitig in ihrem Machtstreben zu respektieren und somit ein bestimmtes Maß an Beschneidung der eigenen Macht in Kauf zu nehmen. Wenn es aussichtslos erscheint, auf eine sichere Vormachtstellung dem anderen gegenüber zu setzen, ist es vernünftig, sich mit ihm zu arrangieren. Im Gleichgewicht der Macht sieht Nietzsche deshalb die Gerechtigkeit wurzeln.[146] In *Menschliches, Allzumenschliches* 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 Peloponnesischen Krieges* dargestellten, „furchtbaren Gespräch der athenischen und melischen Gesandten" habe sagen 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 Distanz, 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 ἱστορίαι), V, 84–116.

https://doi.org/10.5771/9783495996720 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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 Erkenntniss" korrumpiert zu haben.[151] Mit „unsäglicher Selbstbezwingung", 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 *Rück*weg 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.

https://doi.org/10.5771/9783495996720 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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 Subjekten[154] 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. Parerga 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.

https://doi.org/10.5771/9783495996720 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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.

https://doi.org/10.5771/9783495996720 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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 *miß*brauchen 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.

https://doi.org/10.5771/9783495996720 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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 Principien 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.

https://doi.org/10.5771/9783495996720 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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.

https://doi.org/10.5771/9783495996720 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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 vergifteten, 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 Hochsinns[163] – 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.

https://doi.org/10.5771/9783495996720 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

kommene – Mensch sein „*Werthmaass*" allein in sich selbst tragen solle.[164] „Jedes Kraftcentrum", 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 entgegensetzt. 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.

https://doi.org/10.5771/9783495996720 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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 Existenzen 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.

https://doi.org/10.5771/9783495996720 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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.

https://doi.org/10.5771/9783495996720 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

3. Heideggers Verabschiedung des selbstbestimmten Subjekts zugunsten seiner Bestimmung durch das „Sein"

§ 31. Der seinsgeschichtliche und der fundamentalontologische Blick auf den Menschen als animal practicum

Der Brief „Über den Humanismus", den Heidegger im Herbst 1946 an Jean Beaufret richtet, beginnt wie folgt: „Wir bedenken das Wesen des Handelns noch lange nicht entschieden genug. Man kennt das Handeln nur als das Bewirken einer Wirkung. Deren Wirklichkeit wird geschätzt nach ihrem Nutzen. Aber das Wesen des Handelns ist das Vollbringen. Vollbringen heißt: etwas in die Fülle seines Wesens entfalten, in diese hervorgeleiten, producere. Vollbringbar ist deshalb eigentlich nur das, was schon ist. Was jedoch vor allem ‚ist', ist das Sein. Das Denken vollbringt den Bezug des Seins zum Wesen des Menschen. Es macht und bewirkt diesen Bezug nicht. Das Denken bringt ihn nur als das, was ihm selbst vom Sein übergeben ist, dem Sein dar. Dieses Darbieten besteht darin, daß im Denken das Sein zur Sprache kommt."[1]

Auf den ersten Blick ist deutlich, daß Heidegger das klassische Verständnis von Handeln und Handlung angreift: die Überzeugung, daß es uns im Handeln um die Veränderung dessen, was ist, geht und daß wir des-

[1] Martin Heidegger, Über den Humanismus, Frankfurt a. M. [8]1981, S. 5.

https://doi.org/10.5771/9783495996720 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

halb mit unserem Tun auf Wirkung abzielen, ohne die sich nichts ausrichten und damit verändern ließe. Vor allem wendet sich Heidegger gegen den Anspruch des Menschen, der sich mit einem so verstandenen Handeln verbindet: gegen den ihm zugute kommenden „Nutzen", den er sich von seinem Tun verspricht und dessen Vorstellung ihn leitet und bewegt.

Gegen die skizzierte Praktizität des Menschen setzt Heidegger das, was er „vollbringen" nennt. Das Vollbringen soll nicht darin bestehen, hervorzubringen, was noch nicht ist, sondern – umgekehrt – zu „entfalten", was immer schon ist. Eine praktische Einstellung zur Wirklichkeit gibt es nach Heidegger für den Menschen, sofern er sich selbst nur angemessen versteht, allenfalls als defizienten Modus seines Weltverhältnisses. Dies zeigt sich in dem zitierten Anfangspassus des Humanismusbriefes auch daran, daß Heidegger wie selbstverständlich dazu übergeht, nur noch vom Denken zu sprechen und das Wort „Handeln" nicht mehr zu benutzen. Die eigentliche Beziehung des Menschen zur Welt gestaltet sich für Heidegger als Denken und im Verzicht auf deren Bearbeitung zu eigenen Zwekken. Heidegger ignoriert die Tradition neuzeitlichen Philosophierens, die in der Praktizität des Menschen sein Wesentliches erblickt hatte; dies gilt auch und insbesondere für den deutschen Idealismus.[2]

---

[2] Vgl. I. Kant, Kritik der reinen Vernunft, A 797/B 825 ff.; Kritik der praktischen Vernunft, Akademie-Ausgabe, Bd. V, S. 119–121. Vgl. J. G. Fichte, Die Bestimmung des Menschen, in: Werke, ed. I. H. Fichte, Berlin 1971, Bd. II, S. 248 ff (= Drittes Buch), bes. S. 263. Vgl. G. W. F. Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts, § 4, in: Theorie-Werkausgabe, Bd. 7, S. 46–49. Vgl. auch M. Heidegger, Nietzsche, Pfullingen 1961, Bd. I, S. 73 f.

https://doi.org/10.5771/9783495996720 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Heidegger richtet sich mit seiner späten Philosophie, wie sie im Humanismusbrief komprimiert formuliert ist, gegen die Auffassung vom Menschen als „Subjektivität".[3] Unter diesem Titel suchte der deutsche Idealismus das den Menschen Auszeichnende zu begreifen. Subjektivität gilt Kant und seinen Nachfolgern[4] als Inbegriff von Leistungen des Menschen, die aus seiner Spontaneität: aus seiner Selbsttätigkeit entspringen und sein Weltverhältnis in theoretischer, praktischer und ästhetischer Hinsicht von vornherein, a priori, strukturieren. Legt der Mensch sich auf diese Weise aus, so beansprucht er, seine Existenz wesentlich aus sich selbst zu begründen. Zwar betont insbesondere Kant zugleich die Endlichkeit des Menschen; diese Einsicht aber in die Grenzen des Menschen tut Kants Argumentation für die Wirklichkeit und Wirksamkeit seiner Selbstbestimmung keinerlei Abbruch. Denn werden wir auch bei allem, was uns begegnet, *materialiter* mit etwas konfrontiert, das nicht auf uns selbst als Urheber zurückgeht und das uns deshalb gegeben und aufgegeben ist, so liegt doch die Art, *wie* wir mit ihm umgehen und *was* wir aus ihm machen,[5] in unserer Hand. Hier liegt der Spielraum unserer

---

[3] Vgl. Heidegger, Über den Humanismus, a. a. O. S. 9 f., 32, 39 f., 42 f., 50.

[4] Zu bemerken ist, daß Kant den Begriff „Subjektivität" nicht benutzt, sehr häufig dagegen Hegel (vgl. Theorie-Ausgabe, Bd. 20; Register, S. 632–638). Gleichwohl arbeitet Kant – unter Verwendung des schlichteren Terminus „Subjekt" – an derselben Sache.

[5] Vgl. im Hinblick auf Kants theoretische Philosophie: Konrad Cramer, „Gegeben" und „Gemacht". Vorüberlegungen zur Funktion des Begriffs „Handlung" in Kants Theorie der Erkenntnis von Objekten, in: Handlungstheorie und Transzendentalphilosophie, ed. Gerold Prauss, Frankfurt a. M. 1986, S. 41–81.

https://doi.org/10.5771/9783495996720 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Freiheit im Hinblick auf jede der uns möglichen Haltungen zur Welt: der theoretischen wie praktischen und ästhetischen Einstellung ihr gegenüber.
Gegen ein Verständnis des Menschen als Subjektivität im beschriebenen Sinn argumentiert Heidegger in seinem Humanismusbrief. Das für unseren Zusammenhang wie für die interne Entwicklung der Philosophie Heideggers gleichermaßen Interessante aber besteht darin, daß Heidegger im Zuge seiner Kritik am Bild des Menschen, das die Subjektivitätsphilosophie entwirft, auch Selbstkritik übt. Sie aber, so soll im folgenden gezeigt werden, hat eine ihrer Hauptwurzeln in seiner intensiven Auseinandersetzung mit Nietzsches Philosophie der Macht. Aus ihr zieht Heidegger Konsequenzen, die ihn zur Revision von Positionen führen, die er in *Sein und Zeit* selbst noch vertreten hatte.[6] Die in seinem frühen Hauptwerk ausgearbeitete Fundamentalontologie nämlich kann als eine sogar potenzierte Subjektivitätstheorie gelesen werden, insofern sie die vom späten Heidegger aufs schärfste abgelehnte Praktizität als Spezifikum menschlicher Existenz in noch stärkerem Maß betont, als dies Kant, Fichte und Hegel tun. Die Terminologie allerdings, die diese verwenden, lehnt schon der frühe Heidegger ab. Die

---

[6] Diese Revision ist Thema eines Aufsatzes von Gerold Prauss, der freilich Nietzsche als Gesprächspartner Heideggers nicht in Erwägung zieht. Vgl. Gerold Prauss, Heidegger und die Praktische Philosophie, in: Annemarie Gethmann-Siefert/Otto Pöggeler (Hg.), Heidegger und die praktische Philosophie, Frankfurt a. M. 1988, S. 177–190. – Zu Heideggers Auseinandersetzung mit Nietzsche vgl. jetzt auch die (erst nach Abfassung dieser Arbeit erschienene) Dokumentation einer 1993 stattgefundenen Tagung der Martin-Heidegger-Gesellschaft: „Verwechselt mich vor Allem nicht!" Heidegger und Nietzsche, ed. Hans-Helmuth Gander, Frankfurt a. M. 1994.

https://doi.org/10.5771/9783495996720 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Rede vom *Subjekt* zum Beispiel scheint ihm der Verdinglichung dessen Vorschub zu leisten, was als Geistiges, als Bewußtsein, als Wille, und das heißt als nichtempirische Dimension menschlichen Seins doch – gerade umgekehrt – als Nichtsubstantielles zu denken sei.[7] Um den Fallstricken einer verfestigten Terminologie und den mit ihr verbundenen theoretischen Vorentscheidungen zu entgehen, spricht Heidegger von menschlicher Existenz als „Dasein", als „In-der-Welt-sein", das sich strukturell als „Sorge" begreifen lasse. Trotz der neuen Sprache aber, die Heidegger in Absetzung gegen die Versuche der deutschen Idealisten bemüht, handelt er doch in dem von ihm fertiggestellten fundamentalontologischen Teil seines ursprünglich weiter angelegten Projekts über *Sein und Zeit* von derselben Sache, um die es zum Beispiel auch Kant geht:[8] um die Beantwortung der Frage nach der Eigentümlichkeit menschlichen Lebens, wie sie den empirischen Wissenschaften grundsätzlich nicht in den Blick treten kann, weil dieses Eigentümliche nicht auf das reduzierbar ist, was schlicht „vorhanden" ist, was sich messen, wiegen, physiologisch analysieren läßt.
Daß es die Praktizität des Menschen ist, die den Mittelpunkt von Heideggers Fundamentalontologie bildet,

---

[7] Vgl. Heidegger, Sein und Zeit, Tübingen [15]1979, S. 46, 114–117, 317–323 (§ 10, § 25, § 64).

[8] Heidegger sieht Kant – und dies nicht zu Unrecht – in *Sein und Zeit* durchaus als Vorläufer der eigenen Anstrengungen um eine angemessene Auslegung menschlichen Seins an. Vgl. Sein und Zeit, S. 318 ff. (§ 64); Vgl. auch Heideggers Marburger Vorlesung aus dem Wintersemester 1925/1926, in der er die „Sorge"-Struktur des Daseins in die Nähe des Kantischen Gedankens vom Menschen als Zweck an sich selbst rückt (in: Logik. Die Frage nach der Wahrheit, Frankfurt a. M. 1976 [Gesamtausgabe, Bd. 21], § 17, S. 220 f.).

https://doi.org/10.5771/9783495996720 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

zeigt sich sofort am Ansatz der Daseinsanalytik. Was die Tradition Subjekt oder *res cogitans* oder Bewußtsein nennt, faßt Heidegger als Dasein in der Art des „In-der-Welt-seins" und unterläuft damit von vornherein die Dichotomie zwischen Subjekt und Objekt, Ich und Welt, die seit Descartes ein großes Problem der Philosophie ist, das unter anderem die berüchtigte Frage nach der Existenz der Außenwelt aufwirft.[9] Heidegger sieht den Menschen in seiner ursprünglichen Bezogenheit auf eine Welt, deren „Realität" erst beweisen zu wollen er in Umdeutung eines Kant-Worts[10] für den eigentlichen „Skandal der Philosophie" erklärt.[11] „Welt" gilt Heidegger nicht als Summe der in ihr vorhandenen Dinge, die umständlich und gleichsam absichtslos zu erkennen seien, um dann zu überlegen, ob man *auch* etwas mit ihnen anfangen könne. Sondern Heidegger begreift „Welt" als ursprünglichen Zusammenhang von Wirklichem, das „Bedeutsamkeit" für menschliches Dasein in seiner Bedürftigkeit hat und das ihm primär allein auf diese Weise begegnet.[12] Eine Welt haben wir vorrangig als „Umwelt".[13] Die traditionelle Erkenntnistheorie, die von diesem – immer schon anzusetzenden – Eingebun-

---

[9] Vgl. René Descartes, Meditationes de prima philosophia, in: Œuvres, edd. Ch. Adam und P. Tannery, Paris 1897–1913, Bd. 7, S. 18 ff. (= Meditatio I). Vgl. Kant, Kritik der reinen Vernunft, B XXXIX (Anm.), A 366-A 380 (= Vierter Paralogismus), B 274–B 279 (= Widerlegung des Idealismus). Vgl. Heidegger, Sein und Zeit, a. a. O. S. 202 ff. (§ 43); vgl. auch S. 89 ff. (§ 19–21).

[10] Vgl. Kant, Kritik der reinen Vernunft, B XXXIX (Anm.).

[11] Heidegger, Sein und Zeit, S. 203 und 205 (§ 43).

[12] Vgl. Sein und Zeit, S. 63 ff. (§ 14 ff.).

[13] Vgl. ebd. S. 66 ff. (§ 15 ff.).

https://doi.org/10.5771/9783495996720 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

densein in eine Wirklichkeit gerade absieht, wird von Heidegger verworfen.[14]

Menschliches Dasein ist nach Heidegger wesentlich durch dreierlei ausgezeichnet: Es geht ihm „in seinem Sein *um* dieses Sein selbst",[15] dabei ist es als Bedürftigkeit auf eine Welt ursprünglich „angewiesen", an die es immer schon „verfallen" ist,[16] und es ist in seine Existenz als endliches In-der-Welt-sein „geworfen": *daß* es überhaupt ist, was es ist, hat es als Faktum zu übernehmen.[17] Zusammenfassend läßt sich sagen: „Die fundamentalen ontologischen Charaktere dieses Seienden (sc. des Daseins) sind Existenzialität, Faktizität und Verfallensein."[18] Diese grundlegenden Bestimmungen menschlichen Daseins aber gehören nach Heidegger „nicht als Stücke zu einem Kompositum, daran zuweilen eines fehlen könnte, sondern in ihnen webt ein ursprünglicher Zusammenhang, der die gesuchte Ganzheit des Strukturganzen ausmacht. In der Einheit der genannten Seinsbestimmungen des Daseins wird dessen Sein als solches ontologisch faßbar."[19] Die – wie beschrieben – in sich differenzierte Seinsverfassung des Menschen nennt Heidegger „Sorge".[20] Mit diesem Titel betont er eine Eigenart menschlicher Existenz besonders: daß der Mensch ein Selbstverhältnis ausbildet, das darin besteht, bei allem Tun um sich selbst besorgt zu sein.

---

14 Vgl. ebd. S. 59–61 (§ 12 f.).
15 Ebd. S. 12 (§ 4).
16 Vgl. ebd. S. 83 ff., bes. S. 87 (§ 18) und S. 175 ff. (§ 38).
17 Vgl. ebd. S. 135 (§ 29).
18 Ebd. S. 191 (§ 41).
19 Ebd.
20 Vgl. ebd. S. 191 ff. (§ 41 ff).

https://doi.org/10.5771/9783495996720 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Schlichter als in *Sein und Zeit* formuliert Heidegger in einer parallel zum frühen Hauptwerk geschriebenen Vorlesung, was unter „Sorge" zu verstehen ist: „Das Dasein ist in seinem In-der-Welt-sein, in seinem Sein bei der Welt auf sein eigenstes Sein aus, um welches es ihm geht. Die Grundart von Sein eines Seienden, das so ist, daß es ihm in seinem Sein um dieses selbst geht, bezeichnen wir als *Sorge.*"[21] Heidegger verweist auf Kant, der offenbar genau dasselbe Phänomen im Auge habe, wenn er „mit überlieferten ontologischen Kategorien" sage: „Der Mensch gehöre zu den ‚Dingen, deren Dasein an sich selbst Zweck ist'".[22]

Daß es die „Sorge"-Struktur ist, die das Dasein des Menschen bestimmt und trägt, zeigt sich für Heidegger in seinem Weltverhältnis. Fundamental und primär ist der Mensch *in* seiner Welt für sich und umwillen seiner selbst tätig: indem er mit etwas zu tun hat, etwas herstellt, pflegt, verwendet, indem er etwas unternimmt, durchsetzt, erkundet, befragt, betrachtet, bespricht; kurz: indem er um etwas *besorgt* ist. Das „Besorgen" gilt Heidegger als grundlegende Weise des „In-der-Welt-seins".[23]

Die Welt als Inbegriff dessen, was in seiner Gegenständlichkeit wirklich ist, tritt menschlichem Dasein primär als das zu Gebrauchende, als das zu Nutzende in den Blick, dies ist Heideggers These.[24] Sie wird also – fast radikaler noch als von Kant und seinen Nachfol-

---

[21] Heidegger, Logik. Die Frage nach der Wahrheit, Frankfurt a. M. 1976 (Gesamtausgabe, Bd. 21), § 17, S. 220.

[22] Ebd.

[23] Sein und Zeit, S. 56 f. (§ 12).

[24] Vgl. ebd. S. 52 ff. (§ 12 ff.).

https://doi.org/10.5771/9783495996720 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

gern – vom Subjekt und seiner Struktur her gedacht und ausgelegt. Was auch immer dem Menschen als Seiendes begegnet, es erscheint ihm von vornherein als etwas, das ihm und seinen Absichten zupaß kommt oder – im Gegenteil – sich als widerständig erweist. Heidegger faßt solches Seiende, das die Griechen πράγματα genannt hätten, terminologisch als „Zeug".[25] Zeug ist „das, womit man es im besorgenden Umgang (πρᾶξις) zu tun hat."[26]

Ein Verhältnis zu den Dingen, das als betrachtendes im Sinne der θεωρία der Griechen zu bezeichnen wäre, oder auch eine ästhetische Haltung ihnen gegenüber ist für Heidegger in *Sein und Zeit* nur als „abkünftiger" Modus unseres „In-der-Welt-seins" zu denken. Um in ihn einzutreten, bedarf es „vorgängig einer *Defizienz* des besorgenden Zu-tun-habens mit der Welt".[27] So sehr ist der Mensch nach Heidegger von den Dingen als den zu benutzenden „benommen" und auch von sich selbst als „Sorge" benommen, daß er sich geradezu frei machen muß für ein „Nur-noch-verweilen" bei ihnen, für ein bloßes „Vernehmen" dieser Dinge in ihrem Eigenwert und Eigensinn.[28]

Gänzlich zentriert auf menschliches Dasein als „Sorge" also thematisiert Heidegger die Welt in *Sein und Zeit*. Keine Rede ist davon, das Wirkliche in „die Fülle seines Wesens zu entfalten", wie er zwanzig Jahre spä-

---

25 Ebd. S. 68 (§ 15).
26 Ebd.
27 Ebd. S. 61 (§ 13).
28 Vgl. ebd. S. 61 f. (§ 13); vgl. auch S. 138 (§ 29), S. 149 (§ 32), S. 172 (§ 36).

https://doi.org/10.5771/9783495996720 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ter im Humanismusbrief fordert,[29] sondern – umgekehrt – diese Wirklichkeit dient dazu, menschliche Existenz zu entfalten. Mit dem, was da ist und uns in seiner Dinglichkeit begegnet, hat es deshalb immer irgendeine auf unsere jeweiligen Absichten bezogene „Bewandtnis": es erscheint als „Zuhandenes" oder – im ungünstigen Fall – als unverwendbares „Unzuhandenes".[30] Vom fundamentalontologischen Standpunkt aus betrachtet, hat die Welt ihren Sinn allein im Bezug auf menschliches Dasein als „dem eigentlichen und einzigen Worum-willen".[31]

Was Heidegger in *Sein und Zeit* als grundlegenden Modus unseres „In-der-Welt-seins" herausgestellt und „Besorgen" genannt hatte, wertet er im Humanismusbrief zu einem „bloßen Wollen und Betreiben" ab, in Gestalt dessen wir über das Seiende Herrschaft ausübten.[32] Programmatisch formuliert er: „Der Mensch ist nicht der Herr des Seienden. Der Mensch ist der Hirt des Seins."[33]

Heidegger artikuliert hier auch Selbstkritik, läßt sich doch der ausgearbeitete Teil von *Sein und Zeit* als philosophische Analyse der Herrschaft des Menschen über das zum „Zuhandenen" erklärte Seiende lesen. Dabei ist es die von Heidegger so stark betonte Endlichkeit des Menschen, die der Ursprung jener maßlosen Verfallenheit an das zum bloß Vorgestellten und Hergestellten degradierte Seiende ist, welche der späte Heidegger anprangert.

---

29 Über den Humanismus, a. a. O. S. 5; vgl. oben.
30 Vgl. Sein und Zeit, S. 84 (§ 18) mit 73 f. (§ 16).
31 Ebd. S. 84 (§ 18).
32 Vgl. Über den Humanismus, a. a. O. S. 10.
33 Ebd. S. 32.

https://doi.org/10.5771/9783495996720 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Die Umkehrung oder „Kehre“[34] des Denkens aber besteht darin, nun nicht mehr vom menschlichen Dasein ausgehend philosophisch zu fragen, sondern beim Sein anzusetzen und von dort her den Menschen als „Hirten des Seins“ in den Blick zu nehmen. Zwar weist der späte Heidegger darauf hin, schon in *Sein und Zeit* zu dieser „Kehre“ unterwegs gewesen zu sein.[35] Und tatsächlich ist das Thema von *Sein und Zeit,* wie es Heidegger in der Einleitung skizziert, nicht die ontologische Analyse spezifisch menschlichen Seins, sondern die Frage nach dem „Sinn von Sein“ im allgemeinen.[36] Die von ihm schließlich unter dem Titel *Sein und Zeit* veröffentlichte Daseinsanalytik stellt nur einen Torso des ursprünglich Beabsichtigten dar, wie sich Heideggers „Aufriß der Abhandlung“, den er im letzten Paragraphen der Einleitung gibt, entnehmen läßt.[37] Der „Hermeneutik des Daseins“,[38] über die Heidegger in *Sein und Zeit* nicht hinausgelangt, war allein der Stellenwert einer grundlegenden, einer *fundamentalen* Ontologie zugedacht, aus der alle anderen entspringen sollten.[39]

Menschliches Sein, so Heidegger im frühen Hauptwerk, ist als erstes zu thematisieren, weil ihm ein „Vorrang“ zukomme. Weil der Mensch als Selbstverhältnis, dem es „in seinem Sein *um* dieses Sein selbst geht“, existiert, versteht er sich immer schon irgend-

---

[34] Zum Begriff der „Kehre“ vgl. Über den Humanismus, a. a. O. S. 19.
[35] Vgl. ebd.
[36] Vgl. Sein und Zeit, a. a. O. S. 1, 5 et passim.
[37] Vgl. ebd. S. 39 f. (§ 8).
[38] Ebd. S. 38 (§ 7).
[39] Vgl. ebd. S. 13 (§ 4).

https://doi.org/10.5771/9783495996720 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

wie: als der so oder so Agierende, dies oder jenes Wollende, um dies oder jenes Besorgte. Er bildet immer schon ein „Seinsverständnis" im Sinne eines Selbstverständnisses aus, das stets auf irgendeine Weise ausdrücklich wird.[40] Deshalb hält es Heidegger für geboten, primär und grundlegend menschliches Dasein ontologisch zu untersuchen. Mit seiner fundamentalontologischen Auslegung menschlicher Existenz aber, wie er sie in *Sein und Zeit* entfaltet, präsentiert Heidegger erneut und auf hohem Niveau eine Subjektivitätstheorie. Er würde diesen Namen für sein Unternehmen zurückweisen, jedoch der Sache nach legt er sie vor.

Vor allem die in den dreißiger Jahren einsetzende intensive Beschäftigung mit Nietzsche, dafür soll im folgenden argumentiert werden, bewegt Heidegger zu einer „Kehre" seiner Auffassung vom Menschen. In *Sein und Zeit* hatte er ihn als praktisch ausgerichtetes Dasein gezeichnet und als Zentrum einer Welt, die er ganz auf ihn als „Sorge" bezogen hatte. Nun zeigt sich für Heidegger: Der Gedanke der um sich selbst kreisenden und alles andere in Hinsicht auf die eigenen Zwecke abschätzenden Subjektivität ist mit Nietzsches Philosophie auf seine Spitze getrieben und damit zugleich in die Umkehrung. Sie, die von Nietzsche nicht mehr angegangen worden sei, zu denken, begreift Heidegger jetzt als seine Aufgabe.

---

[40] Ebd. S. 12 f. (§ 4).

https://doi.org/10.5771/9783495996720 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

§ 32. *Heideggers Nietzschelektüre: Subjektivität als „Wille zur Macht"*

Ab dem Wintersemester 1936/1937 hält Heidegger eine Reihe von Vorlesungen, die dem Werk Nietzsches gewidmet sind. Bis zum Sommer 1940 ergibt sich eine fortlaufende Serie; allein im Wintersemester 1937/1938 wird sie unterbrochen: Heidegger liest über *Grundfragen der Philosophie. Ausgewählte „Probleme" der „Logik"*. Dann wendet er sich, 1941, Schelling und dessen Freiheitsabhandlung zu, die er bereits unmittelbar vor Aufnahme der Nietzschevorlesungen, im Sommer 1936, behandelt hatte. Es folgen Vorlesungen über Hölderlin, über Parmenides und Heraklit. Für das Wintersemester 1944/1945 kündigt Heidegger erneut eine Vorlesungsveranstaltung über Nietzsche unter dem Titel *Einleitung in die Philosophie – Denken und Dichten* an. Sie muß Anfang November 1944 abgebrochen werden, weil Heidegger zum Volkssturm eingezogen wird.[41] Es handelt sich um die letzte Vorlesung, die er als amtlicher Inhaber eines Lehrstuhls vorträgt.

Aus diesen Vorlesungen erarbeitet Heidegger sein zweibändiges Werk *Nietzsche*, das er 1961 veröffentlicht und das nicht nur die Nietzscheforschung stark beeindruckt und beeinflußt.[42] Welche Bedeutung die Philosophie Nietzsches für ihn besitzt, sagt Heideg-

---

[41] Vgl. Heidegger, Einleitung in die Philosophie – Denken und Dichten, Frankfurt a. M. 1990 (Gesamtausgabe, Bd. 50), S. 88 und 162. Vgl. Hugo Ott, Martin Heidegger. Unterwegs zu seiner Biographie, durchgesehene und mit einem Nachwort versehene Neuausgabe Frankfurt a. M. 1992, S. 279.

[42] Zu Heideggers Wirkung auf die Nietzscheinterpretation vgl. Volker Gerhardt, Hundert Jahre nach Zarathustra. Zur philosophi-

https://doi.org/10.5771/9783495996720 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ger selbst im Vorwort. Es heißt dort: „Die Veröffentlichung möchte, als Ganzes nachgedacht, zugleich einen Blick auf den Denkweg verschaffen, den ich seit 1930 bis zum ‚Brief über den Humanismus' (1947) gegangen bin. Denn die zwei kleinen, während der genannten Zeit gedruckten Vorträge ‚Platons Lehre von der Wahrheit' (1942) und ‚Vom Wesen der Wahrheit' (1943) sind bereits in den Jahren 1930/31 entstanden. Die ‚Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung' (1951), die eine Abhandlung und Vorträge aus der Zeit zwischen 1936 und 1943 enthalten, lassen nur mittelbar etwas vom Weg erkennen. Woher die Aus-einandersetzung mit der Sache Nietzsches kommt, wohin sie geht, möchte sich dem Leser zeigen, wenn er sich auf den Weg begibt, den die folgenden Texte eingeschlagen haben."[43]

Nach Abfassung seines frühen Hauptwerks wird Nietzsche für Heidegger zum bedeutendsten philosophischen Widerpart. Bemerkenswert aber ist, daß auch der philosophische Aufbruch des jungen Heidegger, der gegen die Starre neukantianischen Systemdenkens gerichtet war,[44] sich im Zeichen Nietzsches vollzogen hatte. In seiner frühen Freiburger Vorlesung *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles* aus dem Wintersemester 1921/1922, die in vielem auf *Sein und Zeit* vorausdeutet, führt er Nietzsche neben

---

schen Aktualität Nietzsches, in: Ders., Pathos und Distanz. Studien zur Philosophie Friedrich Nietzsches, Stuttgart 1988, S. 197–202.

[43] Martin Heidegger, Nietzsche, Pfullingen 1961, Bd. I, S. 10.

[44] So wurde Heideggers Philosophie damals verstanden; vgl. Hans-Georg Gadamer, Der eine Weg Martin Heideggers (1986), in: Gesammelte Werke, Bd. 3, Tübingen 1987, S. 419 ff.; vgl. auch Ders., Kant und die hermeneutische Wendung (1975), ebd. S. 214 ff.

https://doi.org/10.5771/9783495996720 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Bergson und Dilthey als Gewährsmann der von ihm gesuchten Philosophie an, die beim Phänomen der Faktizität menschlichen *Lebens* ansetzt und eine als nichtssagend und abstrakt empfundene Terminologie neukantianischen Musters vermeidet.[45] Nietzsche, der das Leben als Experiment des Denkenden begreift, ist dem jungen Heidegger Vorbild einer Philosophie, der es nicht um „eine Verrenkung des Geistes, die zum Prinzip erhobene Phantastik des Lebens und Denkens" geht, sondern um die Herausarbeitung der „kategorialen Zusammenhänge", die *„im konkreten eigenen Leben am Leben sind"*.[46] Es könne nicht Sinn des Philosophierens sein, sich in einem „bequemen" System einzurichten, „sich außerhalb der Welt und des Lebens gleich ins Land der Seligen und des Absoluten zu setzen". Warum man überhaupt noch philosophiere, wenn man schon „soweit" sei, spottet der junge Heidegger, sei gar nicht mehr verständlich zu machen.[47]

Gerade der Ernst und die Emphase einer Haltung zur Philosophie aber, der diese nicht als bloß akademische Disziplin gilt, sondern als Explikation dessen, was – unausdrücklich und hinter allem je aktuellen Tun und Treiben zurücktretend – das eigene Leben ausmacht,[48]

---

[45] Vgl. Heidegger, Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung, Frankfurt a. M. 1985 (Gesamtausgabe, Bd. 61), S. 80.

[46] Ebd. S. 99.

[47] Ebd.

[48] Diese Haltung faszinierte seine Studenten. Vgl. z. B. Hans-Georg Gadamer, Der eine Weg Martin Heideggers (1986), a. a. O. S. 418 ff.; vgl. auch Ders., Der Denker Martin Heidegger (1969), Gesammelte Werke, Bd. 3, a. a. O. S. 223 ff. Vgl. Hannah Arendt, Martin Heidegger zum 80. Geburtstag, in: Merkur 10 (1969) S. 893–902.

https://doi.org/10.5771/9783495996720 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

bewegt Heidegger in den dreißiger Jahren erneut und intensiver noch als zuvor zur Auseinandersetzung mit Nietzsche.

Nun ist es Nietzsches Einsicht in die Struktur des Lebens als Wille zur Macht, die Heidegger entdeckt. Wo immer aber sich dieser Wille zur Macht in Gestalt des Menschen zeigt, offenbart er sich nach Heidegger in seiner zerstörerischen und auch selbstzerstörerischen Qualität. Der Mensch scheint Heidegger in sich schon so abgründig zu sein, daß die Katastrophe schlechthin darin läge, ihm auch noch das Andere seiner selbst zu überantworten. Im Gegenteil hat der Mensch sich in seinem ureigenen Interesse in die Obhut eines Anderen zu begeben. Heidegger nennt dieses Andere, Unverfügbare das „Sein". Bevor wir zu ergründen versuchen, was er unter dem Titel „Sein" verstanden wissen will, werden wir uns seiner Nietzscheinterpretation zuwenden, um zu sehen, warum die Zuflucht zum „Sein" Heidegger zufolge geboten ist.

Menschliches Dasein in seiner Alltäglichkeit zu analysieren, dieses Programm absolviert Heidegger in *Sein und Zeit.* Es führt ihn zur „Sorge" als der grundlegenden Struktur, die alles Verhalten des Daseins fundiert. Heidegger legt den Menschen in *Sein und Zeit* phänomenologisch aus, aber er befragt und bewertet ihn in seinem „Sorge"-Sein nicht. Er weist selbst darauf hin, daß seine „Interpretation" menschlichen Seins „eine rein ontologische Absicht" habe und „von einer moralisierenden Kritik des alltäglichen Daseins und von ‚kulturphilosophischen' Aspirationen weit entfernt" sei.[49]

[49] Sein und Zeit, S. 167 (§ 34).

https://doi.org/10.5771/9783495996720 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

So ist es auch zu verstehen, daß man, wie Heidegger selbst berichtet,[50] kurz nach Erscheinen von *Sein und Zeit* wissen wollte: „Wann schreiben Sie eine Ethik?" Nietzsche stößt Heidegger auf ein Problem, das in die Existenz des Menschen verwoben ist und das darin besteht, daß er mit allem, was er an *Anderem* seiner selbst tut, um seiner *selbst* willen zu handeln beansprucht. Den Willen zur Macht, als der sich der in *Sein und Zeit* als „Sorge" begriffene Mensch nun präsentiert, analysiert Heidegger durchaus im Sinne Nietzsches als Willen, der mit allem, was er im einzelnen will, die Steigerung seiner eigenen Potenz will.[51] „Wollen ist sich-selbst-Wollen", so macht Heidegger sich mit Nietzsche klar, und Wille zur Macht heiße: „Macht zur Macht, oder wie wir gleich gut sagen können, *Wille zum Willen,* zum Obenbleiben und Befehlenkönnen".[52]

In *Sein und Zeit* hatte Heidegger menschliches Dasein vor allem in seiner Endlichkeit gezeichnet: als „Sein zum Tode",[53] das das Bodenlose seiner Existenz in der „Angst" erfährt, wenn die Welt als Inbegriff der zu besorgenden Angelegenheiten plötzlich in die „Unbedeutsamkeit" zurücktritt und „versinkt" und *nichts* den Menschen mehr beschäftigt und umtreibt.[54] In solchen Momenten erlebt er sich als Wesen, das in die

---

50 Vgl. Über den Humanismus, a. a. O. S. 43.

51 Vgl. Heidegger, Nietzsche, Bd. I, S. 51 f., 72 f. und Bd. II, S. 65, 382 et passim. Vgl. Heidegger, Nietzsche: Der Wille zur Macht als Kunst, Frankfurt a. M. 1985 (= Freiburger Vorlesung Wintersemester 1936/37; Gesamtausgabe, Bd. 43), S. 69 ff.

52 Heidegger, Nietzsche, Bd. II, S. 65.

53 Sein und Zeit, S. 234 (§ 45), S. 260 ff. (§ 53).

54 Ebd. S. 186 f. (§ 40).

https://doi.org/10.5771/9783495996720 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Nichtigkeit hineingehalten ist, das seinen Stand verliert und dem der Boden unter den Füßen entgleitet. Das Abgründige seiner Existenz tritt hervor:[55] radikal sieht sich der Mensch auf sich zurückgeworfen und mit seiner Freiheit konfrontiert, die darin besteht, er selbst sein zu müssen und an nichts Halt finden zu können.

Nietzsche nun lenkt Heideggers Aufmerksamkeit auf die andere Seite der Freiheit. Nicht daß der Mensch als Faktizität der eigenen Freiheit ausgesetzt ist, ist nun für Heidegger zentral, sondern daß das *Andere* seiner selbst *ihm* und seiner Freiheit ausgesetzt ist, tritt jetzt in den Blick Heideggers. Vom Willen zur Macht, den ihm Nietzsche als diese andere Seite der Freiheit vor Augen stellt, gilt nach Heidegger folgendes: „Nicht das Hervorbringen im Sinne des Verfertigens ist entscheidend, sondern das Hinaufbringen und Verwandeln, dieses Anders als ..., und zwar im wesentlichen anders. Deshalb gehört zum Schaffen wesentlich das Zerstörenmüssen."[56] Der Wille zur Macht läßt nichts, wie es ist: er greift auf das Seiende über, verändert es, benutzt es für die eigenen Zwecke, kurz: bemächtigt sich seiner. Die „Sorge" verwandelt sich in den „Willen zur Macht". Aufschlußreich in diesem Zusammenhang ist, daß der späte Heidegger zwar dem Begriffe nach an der „Sor-

---

[55] Zur Metaphorik von „Boden" und „Abgrund" vgl. Heideggers Ausführungen in seiner „Davoser Disputation" mit Ernst Cassirer. Vgl. Heidegger, Kant und das Problem der Metaphysik, Anhang IV, 5. vermehrte Ausgabe Frankfurt a. M. 1991 (Gesamtausgabe, Bd. 3), S. 288–291.

[56] Heidegger, Nietzsche, Bd. I, S. 73.

https://doi.org/10.5771/9783495996720 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ge" festhält, sie jedoch stillschweigend vollkommen umdeutet.[57]

Der Mensch als Wille zur Macht aber zeigt sich Heidegger als Verhängnis und als etwas zu Überwindendes. Nietzsches Philosophie liest er als „Metaphysik der Subjektivität" in ihrer Endgestalt,[58] die in einen „anderen Anfang" treibt. Subjektivität als Wille zur Macht gründet nach Heidegger „im Unbedingten der Vergegenständlichung" des Seienden, „die alle Bestände, gleichviel welcher Art sie sind, in ihren Besitz bringen und diesen Besitz sichern muß".[59] Wille zur Macht ist Wille zur Herrschaft.

Zum Herrn über das Ganze des Seienden schwingt der Mensch, begriffen als Wille zur Macht, sich auf; er beansprucht von sich her den „Sinn" des Seienden im ganzen zu bestimmen. Er tritt gleichsam das Erbe Gottes als *summum ens* an. Dabei geht es ihm um nichts als sich selbst und den bloßen Zuwachs an Macht: „Auf Macht-Steigerung zu rechnen, auf Übermächtigung der jeweiligen Machtstufe, ist das *Wesen* des Willens zur Macht."[60] Als die Leere schlechthin, der die Welt in ihrem Eigenwert gleichgültig ist, kreist Subjektivität als Wille zur Macht um sich selbst und reißt alles andere mit hinein in den Sog ihrer „Machenschaften".[61] In diesen „Nihilismus" sieht Heidegger den

---

57 Vgl. Über den Humanismus, a. a. O. S. 11, 22, 33.

58 Vgl. Heidegger, Nietzsche: Der europäische Nihilismus, Frankfurt a. M. 1986 (= Freiburger Vorlesung II. Trimester 1940; Gesamtausgabe, Bd. 48), S. 266.

59 Heidegger, Nietzsche, Bd. II, S. 387.

60 Ebd. S. 103.

61 Zum Begriff „Machenschaft" vgl. Heidegger, Nietzsche, Bd. II, S. 21–28.

https://doi.org/10.5771/9783495996720 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Aufbruch der neuzeitlichen Philosophie seit Descartes, die das Subjekt zu sich selbst hatte befreien wollen, münden.[62]

§ 33. *Der „andere Anfang": der Mensch in der „Hut" des Seins*

Für die Idee der Autonomie gibt es im Denken des späten Heidegger keinen Ansatzpunkt. Überall dort, wo sich der Mensch in seinem Anspruch auf Selbstbestimmung als Praktizität zur Geltung bringt, das heißt, wo er auf die Welt ausgreift und in sie eingreift, wo er das andere Seiende antastet, offenbart er sich Heidegger als Wesen des Unheils. Begriffen ihn die Philosophen als *animal rationale* und sahen sie seit Descartes in seiner Vernunft den unerschütterlichen Grund für die Bestimmung der „Wahrheit" des Seienden und für ein Anrecht auf Verfügung über dieses Seiende, so scheint Heidegger die Endgestalt der Geschichte der „Ermächtigung" des Menschen zum *fundamentum absolutum inconcussum* mit Nietzsches Philosophie der Macht erreicht. Im Rückblick auf die Geschichte der „Metaphysik der Subjektivität" zeigt sich in Heideggers Augen die mit ihr verbundene Hybris. Die „überlieferte Leitfrage" der Metaphysik: „Was ist das Seiende?" habe sich zu Beginn der neuzeitlichen Metaphysik verwandelt in die Frage nach „der Methode, nach dem Weg, auf dem vom Menschen selbst und für

62 Vgl. Heidegger, Nietzsche: Der Europäische Nihilismus (= Freiburger Vorlesung II. Trimester 1940), a. a. O. S. 259 ff. Vgl. Heidegger, Nietzsche, Bd. II, S. 142 ff.

https://doi.org/10.5771/9783495996720 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

den Menschen ein unbedingt Gewisses und Sicheres gesucht [...] und umgrenzt wird".[63] Um sich selbst Halt zu geben, diese Tendenz habe sich immer deutlicher abgezeichnet, verweise sich der Mensch an Anderes seiner selbst, dessen er sich umso blinder und ungehemmter zu bemächtigen suche, je unsicherer er in sich sei.[64] Am Ende der Metaphysik der Subjektivität steht deshalb für Heidegger der – auf Nietzsches Philosophie der Macht gemünzte – Satz: „Homo est brutum bestiale."[65]

Aus dieser Lage, die er in *Sein und Zeit* noch nicht erkannt hatte, kann nach Heidegger nur ein „Schritt zurück", der aus der Metaphysik heraus[66] – und in einen „anderen Anfang" hineinführt,[67] befreien. Metaphysik ist für Heidegger alle bisherige Philosophie, insofern sie jeweils ein bestimmtes Seiendes – sei es die Natur, verstanden als Objekt, sei es der Mensch, begriffen als Subjekt, sei es Gott als *summum ens* – zum Ausgangspunkt ihres Fragens macht. Solches Seiende versuche sie in seinem „Wesen" zu bestimmen und von ihm her die Welt im ganzen zu deuten. Die letzte Formation, in der Metaphysik auftritt und in der sie sich schließlich *ad absurdum* führt, ist in den Augen Hei-

---

[63] Heidegger, Nietzsche: Der Europäische Nihilismus, a. a. O. S. 181.

[64] Vgl. Heidegger, Nietzsche, Bd. II, S. 20 ff.

[65] Heidegger, Nietzsche: Der Europäische Nihilismus, a. a. O. S. 267.

[66] Vgl. Heidegger, Nietzsche, Bd. II, S. 389.

[67] Vgl. ebd. S. 23, 29; vgl. Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis), a. a. O. S. 4 ff. und S. 176 ff.; vgl. Grundfragen der Philosophie. Ausgewählte „Probleme" der Logik, Frankfurt a. M. 1984 (= Freiburger Vorlesung Wintersemester 1937/38; Gesamtausgabe, Bd. 45), S. 151 ff.

https://doi.org/10.5771/9783495996720 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

deggers die „Metaphysik der Subjektivität" in Gestalt von Nietzsches Philosophie des Willens zur Macht. Sie ist für ihn Ausdruck der vollendeten „Sinnlosigkeit". Denn wo allein dem Streben nach purer Machtsteigerung Bedeutung und Wert zugemessen werde, gleichgültig *wie* es sich äußere und *was* es bewirke, seien Selbst und Welt zu völlig leeren Größen verkommen; es gebe sie nurmehr als Titel, die bloße Fassaden transportieren. Die Welt im ganzen in ihrem Sinn auszulegen, wie es die Metaphysik nach Heidegger seit je beanspruchte, kann nicht mehr gelingen.[68]

Ein „anderer Anfang", der dem Menschen nicht mehr auf dem Wege einer Metaphysik, sondern neu und anders einen Stand verschafft, scheint Heidegger unausweichlich. Mit dieser Überzeugung knüpft er direkt an einen Text Nietzsches an, den er in allen seinen Nietzscheinterpretationen immer wieder behandelt:[69] gemeint ist ein Stück aus der *Götzen-Dämmerung*, das uns bereits beschäftigte, nämlich „Wie die ‚wahre Welt' endlich zur Fabel wurde".[70] Als „Geschichte eines Irrthums" präsentiert Nietzsche dort die Geschichte der Metaphysik. Die Annahme einer in das menschliche Dasein hineinragenden Dimension des Nichtempirischen, nicht sinnlich Wahrnehmbaren, die Nietzsche das „Wahre" nennt, scheint ihm überholt und als Fundament unseres Selbstverständnisses

---

68 Vgl. Heidegger, Nietzsche, Bd. II, S. 20 ff.

69 Vgl. Heidegger, Nietzsche: Der Wille zur Macht als Kunst (= Freiburger Vorlesung Wintersemester 1936/37; Gesamtausgabe, Bd. 43), S. 251 ff.; vgl. Heidegger, Nietzsches Lehre vom Willen zur Macht (= Freiburger Vorlesung Sommersemester 1939; Gesamtausgabe, Bd. 47), S. 244 ff.; vgl. Heidegger, Nietzsche, Bd. I, S. 235 ff.

70 Vgl. oben, § 28. Vgl. KSA 6, S. 80 f.

https://doi.org/10.5771/9783495996720 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

unwiederbringlich verloren. Damit aber, so Nietzsche, ist auch das nur komplementär zum Nichtsinnlichen zu denkende Sinnliche, ist mit der *„wahren Welt"* auch die *„scheinbare abgeschafft"*.[71] Diese Einschätzung Nietzsches macht sich Heidegger zu eigen; Metaphysik ist für ihn nicht mehr möglich, weil das Schema entfällt, das sie in all ihren verschiedenen Ausprägungen trug und das darin besteht, das empirisch vorfindliche Seiende in seinem nichtempirischen Sinn, und das heißt in seinem Sein zu bestimmen. So verstanden, ist noch die Daseinsanalytik in *Sein und Zeit* Metaphysik.

Der „andere Anfang" als Überwindung des Nihilismus, der mit dem Ende der Metaphysik als Ende bisheriger Selbst- und Weltdeutungen bevorsteht, soll nun den Menschen in das zu einer geheimnisvollen und philosophisch nicht mehr faßbaren Größe erhobene „Sein" einbinden, oder ein-*fügen*, wie Heidegger vielleicht sagen würde. In seinem frühen Hauptwerk hatte Heidegger über das Sein noch verständlich und nachvollziehbar gehandelt: „Sein besagt Sein von Seiendem", heißt es dort.[72] In der Durchführung der Daseinsanalytik hatte sich diese Formel konkretisiert: Heidegger zeigt, was den Menschen in seiner Existenz auszeichnet und bestimmt; er analysiert seine *Weise* zu sein.

Der späte Heidegger nun redet vom Sein, das er in den dreißiger Jahren als „Seyn" notiert,[73] ohne attributive

---

[71] Ebd. S. 81.

[72] Sein und Zeit, a. a. O. S. 6 (§ 2).

[73] Vgl. z. B. Beiträge zur Philosophie, passim. Vgl. Grundfragen der Philosophie. Ausgewählte „Probleme" der Logik (Gesamtausgabe, Bd. 45), a. a. O. passim.

https://doi.org/10.5771/9783495996720 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Bestimmung; er thematisiert es als völlig losgelöste, für sich bestehende Entität. Deshalb läßt es sich niemals fassen. In seiner Nietzschevorlesung vom Sommer 1940 stellt Heidegger zum Schluß die Frage „Was heißt Sein?", und er beantwortet sie mit einer Reihe von Antithesen, die er jeweils kurz erläutert: „Das Sein ist das Leerste und zugleich der Reichtum"; „Das Sein ist das Allgemeinste und das Einzige"; „Das Sein ist das Verständlichste und sich allem Begriff Widersetzendste"; „Das Sein ist das Gebräuchlichste und das erst Ankünftige"; „Das Sein ist das Verläßlichste und das Ab-gründigste"; „Das Sein ist das Vergessenste und das Erinnerndste"; „Das Sein ist das Gesagteste und das Verschwiegenste".[74]

Das Sein ist also etwas, das sich aller Bestimmung entzieht. Dennoch soll es für den Menschen die weitreichendste Bedeutung haben. Damit aber ist es unverkennbar als etwas Göttliches gezeichnet.[75] Das „Ereigniss", das Nietzsche umgetrieben hatte:[76] der „Tod Gottes" und der Fall des Menschen in die Haltlosigkeit ist für Heidegger Katalysator eines anderen „Ereignisses": des „Ereignisses" der „Ankunft" oder „Wesung" des Seins[77] und den Übergang des Menschen in dessen „Hut".[78] Während Nietzsche in verzweifelter Angestrengtheit auf die Ermächtigung des Menschen

---

[74] Heidegger, Nietzsche: Der Europäische Nihilismus (Gesamtausgabe, Bd. 48), a. a. O. S. 322–328.

[75] Vgl. hierzu Heidegger, Beiträge zur Philosophie, a. a. O. S. 23 ff.

[76] Vgl. Die fröhliche Wissenschaft, § 125 und § 343; KSA 3, S. 481 und 573 f.

[77] Vgl. Beiträge zur Philosophie, S. 30 f. et passim mit: Nietzsche, Bd. II, S. 379 f. und: Über den Humanismus, S. 53.

[78] Über den Humanismus, S. 51.

https://doi.org/10.5771/9783495996720 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

gesetzt hatte, sieht Heidegger unter dem Eindruck der Philosophie Nietzsches den Menschen mit der Aufgabe der Selbstbestimmung heillos überfordert und einen Ausweg allein in dessen Bindung an ein Außersubjektives, Unverfügbares: an das Sein.

Im Humanismusbrief zeigt sich besonders deutlich, daß Heidegger die Idee der Autonomie des Menschen verabschiedet hat. Befragt nach dem Verhältnis von Ontologie und Ethik, antwortet er: „Soll nun gemäß der Grundbedeutung des Wortes ἦθος der Name Ethik dies sagen, daß sie den Aufenthalt des Menschen bedenkt, dann ist dasjenige Denken, das die Wahrheit des Seins als das anfängliche Element des Menschen als eines eksistierenden denkt, in sich schon die ursprüngliche Ethik."[79]

Die „Grundbedeutung des Wortes ἦθος" hatte Heidegger einem „Spruch" Heraklits entnommen: ἦθος ἀνθρώπῳ δαίμων.[80] Der Rückbezug auf einen Vorsokratiker scheint Heidegger für das Philosophieren im nachmetaphysischen Zeitalter unerläßlich, weil die Philosophie seit Platon und Aristoteles zur Sache von Wissenschaft und Schulbetrieb verkommen sei und das „Denken" sich seitdem verflüchtigt habe.[81] Die vergleichsweise schlichte Übersetzung des Heraklit-Fragments: „Seine Eigenart ist dem Menschen sein Dämon",[82] weist Heidegger als „modern, aber

---

79 Ebd. S. 47.

80 Vgl. ebd. S. 45. Vgl. Heraklit, Frg. B 119 (Diels/Kranz).

81 Vgl. Über den Humanismus, S. 44.

82 Dies ist die – von Heidegger zitierte (vgl. Humanismusbrief, S. 45) – Übersetzung, die Hermann Diels und Walther Kranz bieten. Vgl. Die Fragmente der Vorsokratiker, a. a. O. Bd. 1, S. 177. Eine andere Übersetzung schlägt Diels in einer Einzelausgabe der

https://doi.org/10.5771/9783495996720 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

nicht griechisch" gedacht zurück.[83] Seine eigene Übertragung, die man als gewagt wird bezeichnen dürfen, lautet: „Der Mensch wohnt, insofern er Mensch ist, in der Nähe des Gottes."[84] Heidegger sieht sich durch eine von Aristoteles berichtete Anekdote über Heraklit bestätigt, der zufolge Heraklit, am Backofen sich wärmend, die hinzutretenden Fremden zum Bleiben ermutigt: denn auch hier gebe es Götter (εἶναι γὰρ καὶ ἐνταῦθα θεούς).[85]

An die Heraklit abgewonnene Auslegung des Wortes ἦθος als „Ort des Wohnens" anknüpfend, versucht Heidegger Ethik als „Aufenthalt" des Menschen plausibel zu machen, der sich im Denken der „Wahrheit des Seins" herstelle.[86] In solchem Denken soll der heimatlos gewordene moderne Mensch eine „Behausung" finden.[87]

Nun stellt Heidegger sich der – naheliegenden – Frage, in welchem Verhältnis dieses Denken, das sich als ein „Andenken an das Sein" gestalten soll, zu dem steht, was traditionell Theorie und Praxis genannt wird. Er antwortet: „Dieses Denken ist weder theoretisch noch praktisch. Es ereignet sich vor dieser Unterscheidung."[88] Und weiter führt er aus: „Solches Denken hat kein Ergebnis. Es hat keine Wirkung. Es genügt seinem Wesen, indem es ist. Aber es ist, indem es

---

Fragmente Heraklits vor; vgl. Herakleitos von Ephesos, Griechisch und deutsch, ed. Hermann Diels, Berlin ²1909, S. 45.

83 Über den Humanismus, S. 45.

84 Ebd.

85 Vgl. Über den Humanismus, S. 45. Vgl. Aristoteles, De partibus animalium 645 a 17 = Frg. 22 A 9 (Diels/Kranz).

86 Vgl. Über den Humanismus, S. 46–48.

87 Vgl. ebd. S. 28 f. mit S. 51.

88 Ebd. S. 48.

https://doi.org/10.5771/9783495996720 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

seine Sache sagt."[89] Allein negativ also vermag Heidegger das Denken des Seins zu bestimmen. Die Figur des Weder-Noch, aber ebenso die des Sowohl-Als-auch, die er im oben zitierten Passus der Nietzschevorlesung des Sommers 1940 bevorzugt,[90] beläßt das Sein im Leeren und Unbestimmten, im Bereich des Undurchsichtigen und Rätselhaften, über das man trefflich und ohne Ende spekulieren und orakeln kann.
Doch soll es eine Ethik sein, über die Heidegger handelt und die aller bisherigen Ethik, die den Menschen in die Orientierungslosigkeit und „Verzweiflung" und die Welt in die „Verdüsterung" und „Wirrnis" geführt habe,[91] überlegen sei. Heidegger legt sich deshalb die Fragen vor: „Woher nimmt das Denken sein Maß? Welches ist das Gesetz seines Tuns?"[92] Wenn der Mensch denkend an die „Wahrheit des Seins" rühre, soll nach Heidegger „aus dem Sein selbst die Zuweisung derjenigen Weisungen kommen, die für den Menschen Gesetz und Regel werden müssen." Er erläutert: „Zuweisen heißt griechisch νέμειν. Der νόμος ist nicht nur Gesetz, sondern ursprünglicher die in der Schickung des Seins geborgene Zuweisung. Nur diese vermag es, den Menschen in das Sein zu verfügen. Nur solche Fügung vermag zu tragen und zu binden."[93] Das Gesetz, das der Mensch sich selbst gibt und dem sein eigenes Urteil über Recht und Unrecht, über Gut und Böse zugrundeliegt, tut Heidegger als bloßes „Gemächte menschlicher Vernunft" ab.[94] Die

89 Ebd.
90 Vgl. S. 392.
91 Vgl. Heidegger, Nietzsche, Bd. II, S. 392 ff.
92 Über den Humanismus, S. 55.
93 Ebd. S. 51.

https://doi.org/10.5771/9783495996720 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Freiheit, mit einem „Ja" oder einem „Nein" zu allem Stellung nehmen und so stets einen Standpunkt beziehen zu können, diskriminiert er als „eigenwilliges Pochen auf die Setzungskraft der Subjektivität", in dem sie sich selbst mißverstehe.[95] Gut und Böse wie auch Ja und Nein gehen für Heidegger „keineswegs" auf den Menschen und seine Spontaneität zurück, sondern wurzeln im Sein und werden ihm von dorther zugewiesen.[96] Er dekretiert: „Wesentlicher als alle Aufstellung von Regeln ist, daß der Mensch zum Aufenthalt in die Wahrheit des Seins findet."[97] Was sich auf diesem Wege an Orientierung gewinnen läßt, sind „Sprüche" wie der folgende: „Den Halt für alles Verhalten verschenkt die Wahrheit des Seins."[98]

Es ist überdeutlich, daß Heidegger dem Menschen Selbstbestimmung rundherum abspricht und an dessen Stelle ein ominöses „Hören" auf das Sein setzt. Das ist der Ausweg, den Heidegger aus dem von Nietzsche diagnostizierten Nihilismus bietet und seine Alternative zu Nietzsches Hoffnung, aus dem Willen zur Macht als fundamentaler Struktur menschlicher Subjektivität eine neue Wertordnung abzuleiten. Hatte Nietzsche im Vergleich zu den Versuchen Kants und des deutschen Idealismus eine Philosophie formuliert, die den Gedanken der Autonomie in for-

---

94 Ebd.

95 Ebd. S. 49.

96 Vgl. ebd. S. 49 f. Im Zusammenhang dieser Überlegungen ist für Heidegger Schelling und seine Abhandlung *Über das Wesen der menschlichen Freiheit* interessant. Er liest über sie, wie oben angeführt (vgl. S. 381), unmittelbar vor Beginn und unmittelbar nach Abschluß seiner Vorlesungsreihe über Nietzsche.

97 Über den Humanismus, S. 51.

98 Ebd.

https://doi.org/10.5771/9783495996720 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

cierter Weise zur Geltung bringt, so steuert Heidegger in die entgegengesetzte Richtung. Nichts mehr traut er dem Menschen noch zu; die einzige Rettung, die noch möglich sei, erblickt er in dessen Verankerung in einem Anderen, im Sein.

Damit ein „Andenken" an dieses Sein, das heißt ein Denken, das sich zu ihm hin bewegt, gelinge, hält Heidegger bestimmte Vorkehrungen für nötig. Die Begrifflichkeit, die die Philosophie im Laufe ihrer Geschichte ausgebildet hat, scheint Heidegger „vernutzt" und eine Sprache unentbehrlich, in der „das einfache Sagen"[99] sich vollziehen kann. Offenbar meint die von Heidegger geforderte Einfachheit nicht auch schon Verständlichkeit. Im letzten Hauptkapitel der *Beiträge zur Philosophie* formuliert er – nicht beiläufig, sondern mit Bedacht – den in seiner Art ungeheuerlichen Satz: „Das Sichverständlichmachen ist der Selbstmord der Philosophie."[100] Denn Verständlichkeit zwänge „ja alles in den Umkreis des bisherigen Vorstellens zurück",[101] wo doch das ganz Andere, nie Dagewesene, schlechthin Neue und Zukünftige auf dem Spiel stehe, von dem des Menschen Heil und Rettung einzig abhänge.

Heidegger will also die Philosophie durch eine Seinstheologie mystischen Zuschnitts ersetzen; uns war bereits aufgefallen, daß er sich in seinem Seinsdenken formaler Mittel bedient, die für die Mystik typisch sind: die Figuren des Weder-Noch, des Sowohl-Als-

---

[99] Ebd. S. 54; vgl. ebd. S. 19, 34, 47 f. Vgl. Beiträge zur Philosophie, a. a. O. S. 18–20 et passim.

[100] Beiträge zur Philosophie, S. 435.

[101] Ebd.

https://doi.org/10.5771/9783495996720 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

auch, und auch das Schweigen,[102] das er empfiehlt, gehören dazu.[103] Philosophie als Verständigung des Menschen über sich selbst, als Prüfung der Grundlagen seiner Überzeugungen und seines Tuns, als die sie seit Sokrates betrieben wird, habe ausgespielt, so meint Heidegger. Denn wo der Mensch auf sich gestellt sei, zeige er sich in seiner Nichtigkeit und in seinem Scheitern; er präsentiert sich für Heidegger als unauslotbarer „Abgrund".[104] Den Gedanken, er könne durch Philosophie an Selbstdurchsichtigkeit gewinnen und in diesem Sinn für das eigene Tun und Lassen profitieren, wertet Heidegger als Hybris.

Die Fackel der Philosophie, für die Kant beansprucht hat, daß sie der Theologie das Licht voranträgt,[105] bläst Heidegger nicht zuletzt unter dem Eindruck Nietzsches aus. Aber es ist die Frage, ob wir auf diese Weise und überhaupt jemals der mit unserer Existenz selbst verwobenen Aufgabe der Selbstbestimmung ausweichen können. Kein Gott und kein Sein kann uns von ihr entlasten.

---

102 Vgl. Beiträge zur Philosophie, S. 510. Vgl. auch Über den Humanismus, S. 10 f.

103 Vgl. Alois Maria Haas, Sermo mysticus. Studien zu Theologie und Sprache der deutschen Mystik, Freiburg (Schweiz) 1979, bes. S. 19–36 und 128 ff. Vgl. auch Kurt Ruh, Geschichte der abendländischen Mystik, München 1990, Bd. I, S. 30–82 (über Ps.-Dionysios Areopagita).

104 Vgl. „Davoser Disputation" zwischen Ernst Cassirer und Martin Heidegger, in: Heidegger, Kant und das Problem der Metaphysik, a. a. O. S. 288–291. Vgl. Beiträge zur Philosophie, S. 13 ff.

105 Vgl. Kant, Der Streit der Fakultäten, Akademie-Ausgabe, Bd. VII, S. 28.

https://doi.org/10.5771/9783495996720 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Literaturverzeichnis

Texte

Aristoteles: Opera, ed. Immanuel Bekker, Berlin 1831–1870.

Arnobius Afer: Adversus Nationes Libri VII, ed. August Reifferscheid, in: Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, Vol. IV, Wien 1875; dt.: Des Afrikaner's Arnobius sieben Bücher wider die Heiden, übers. u. erläutert von Franz Anton von Besnard, Landshut 1842.

Descartes, René: Œuvres, edd. Charles Adam u. Paul Tannery, 13 Bde., Paris 1897–1913.

Freud, Sigmund: Studienausgabe, edd. Alexander Mitscherlich, Angela Richards u. James Strachey, Frankfurt a. M. 1982.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: Werke in zwanzig Bänden, edd. Eva Moldenhauer u. Karl Markus Michel, Frankfurt a. M. 1970/1971. (= Theorie-Werkausgabe).

Heidegger, Martin: Gesamtausgabe, Frankfurt a. M. 1976 ff.

–: Sein und Zeit, Tübingen [15]1979.

Kant, Immanuel: Gesammelte Schriften, ed. Königlich Preußische Akademie der Wissenschaften, Berlin 1902 ff. (= Akademie-Ausgabe).

–: Kritik der reinen Vernunft, ed. Raymund Schmidt, Hamburg 1956.

Leibniz, Gottfried Wilhelm: Die Theodizee, übers. v. Artur Buchenau, Hamburg 1968.

Nietzsche, Friedrich: Kritische Gesamtausgabe, edd. Giorgio Colli u. Mazzino Montinari, Berlin/New York 1967 ff. (= KGW).

–: Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe, edd. Giorgio Colli u. Mazzino Montinari, München u. Berlin/New York [2]1988. (= KSA).

https://doi.org/10.5771/9783495996720 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

–: Gesammelte Werke, edd. Richard Oehler, Max Oehler u. Friedrich Chr. Würzbach, München 1920–1929 (= Musarion-Ausgabe).
–: Die Geburt der Tragödie. Schriften zu Literatur und Philosophie der Griechen, hrsg. u. erläutert von Manfred Landfester, Frankfurt a. M./Leipzig 1994.
–: Sämtliche Briefe. Kritische Studienausgabe, edd. Giorgio Colli u. Mazzino Montinari, München u. Berlin/New York 1986 (= KSB).
Platon: Werke in acht Bänden. Griechisch und deutsch; übers. von Friedrich Schleiermacher, ed. Gunther Eigler; griech. Text nach: Platon, Œuvres complètes (Paris 1920 ff.), Darmstadt 1990.
Schopenhauer, Arthur: Sämtliche Werke, ed. Wolfgang Frhr. von Löhneysen, Frankfurt a. M. 1986.
Die Fragmente der Vorsokratiker. Griechisch und deutsch, 3 Bde., edd. Hermann Diels/Walther Kranz, Berlin ^{9}1960.
Xenophon: Erinnerungen an Sokrates. Griechisch und deutsch, ed. Peter Jaerisch, München 1962.

Literatur

1. Literatur über Nietzsche

Abel, Günter: Die Dynamik der Willen zur Macht und die ewige Wiederkehr, Berlin/New York 1984.
Ackermann, Otto: Kant im Urteil Nietzsches, Tübingen 1939.
Behler, Ernst: Die Auffassung des Dionysischen durch die Brüder Schlegel und Friedrich Nietzsche, in: Nietzsche-Studien 12 (1983) S. 335–354.
–: Apokalyptische Nietzsche-Interpretationen: Heidegger und Derrida, in: Nietzsche heute. Die Rezeption seines Werks nach 1968 (In memoriam Mazzino Montinari), edd. Sigrid Bauschinger, Susan L. Cocalis u. Sara Lennox, Bern/Stuttgart 1988, S. 105–128.

https://doi.org/10.5771/9783495996720 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

–: Sokrates und die griechische Tragödie. Nietzsche und die Brüder Schlegel über den Ursprung der Moderne, in: Nietzsche- Studien 18 (1989) S. 141–157.
Bertram, Ernst: Nietzsche. Versuch einer Mythologie, Berlin 1922.
Biser, Eugen: „Gott ist tot". Nietzsches Destruktion des christlichen Bewußtseins, München 1962.
Böning, Thomas: Metaphysik, Kunst und Sprache beim frühen Nietzsche, Berlin/New York 1988.
Borsche, Tilman: Nietzsche. Das Eine und die Antwort – die Logik des metaphysischen Denkens, in: Ders.: Was etwas ist. Fragen nach der Bedeutung bei Platon, Augustin, Nikolaus von Kues und Nietzsche, München 1990, S. 245–313.
Bremer, Dieter: Vom Mythos zum Musikdrama. Wagner, Nietzsche und die griechische Tragödie, in: Wege des Mythos in der Moderne. Richard Wagner „Der Ring des Nibelungen", ed. Dieter Borchmeyer, München 1987, S. 41–63.
Bueb, Bernhard: Nietzsches Kritik der praktischen Vernunft, Stuttgart 1970.
Crawford, Claudia: The Beginnings of Nietzsche's Theory of Language, Berlin/New York 1988.
Deleuze, Gilles: Nietzsche et la philosophie; dt.: Nietzsche und die Philosophie, aus d. Französ. übers. v. Bernd Schwibs, Hamburg 1991.
Derrida, Jacques: Éperons. Les styles de Nietzsche, dt.: Sporen. Die Stile Nietzsches (übers. v. Richard Schwaderer in Überarbeitung v. Werner Hamacher), in: Nietzsche aus Frankreich, ed. Werner Hamacher, Frankfurt a. M. 1986, S. 129–168.
Figl, Johann: Interpretation als philosophisches Prinzip. Friedrich Nietzsches universale Theorie der Auslegung im späten Nachlaß, Berlin/New York 1982.
Fink, Eugen: Nietzsches Philosophie, Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz [4]1979.
Fleischer, Margot: Der „Sinn der Erde" und die Entzauberung des Übermenschen. Eine Auseinandersetzung mit Nietzsche, Darmstadt 1993.

https://doi.org/10.5771/9783495996720 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Foucault, Michel: Nietzsche, la généalogie, l'histoire; dt.: Nietzsche, die Genealogie, die Historie, in: 100 Jahre philosophische Nietzsche-Rezeption, ed. Alfredo Guzzoni, Frankfurt a. M. 1991, S. 108–125.

Gerhardt, Volker: Von der ästhetischen Metaphysik zur Physiologie der Kunst, in: Nietzsche-Studien 13 (1984) S. 374–393.

–: 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.

–: Pathos und Distanz. Studien zur Philosophie Friedrich Nietzsches, Stuttgart 1988.

–: Die Perspektive des Perspektivismus, in: Nietzsche-Studien 18 (1989) S. 260–281.

–: Die Moral des Immoralismus. Nietzsches Beitrag zu einer Grundlegung der Ethik, in: Krisis der Metaphysik. Wolfgang Müller-Lauter zum 65. Geburtstag, edd. Günter Abel u. Jörg Salaquarda, Berlin/New York 1989, S. 417–447.

–: Friedrich Nietzsche, München 1992.

–: Selbstbegründung. Nietzsches Moral der Individualität, in: Nietzsche-Studien 21 (1992) S. 28–49.

Grau, Gerd-Günther: Wille zur Macht oder Wille zur Wahrheit? Nietzsche und Kant, in: Krisis der Metaphysik, Wolfgang Müller-Lauter zum 65. Geburtstag, edd. Günter Abel u. Jörg Salaquarda, Berlin/New York 1989, S. 215–257.

Gründer, Karlfried: Sokrates im 19. Jahrhundert, in: Ders.: Reflexion der Kontinuitäten. Zum Geschichtsdenken der letzten Jahrzehnte, Göttingen 1982, S. 104–117.

– (Hg.): Der Streit um Nietzsches „Geburt der Tragödie". Die Schriften von E. Rohde, R. Wagner, U. v. Wilamowitz-Möllendorff, Hildesheim/Zürich/New York 1989.

Hamacher, Werner: ‚Disgregation des Willens'. Nietzsche über Individuum und Individualität, in: Nietzsche-Studien 15 (1986) S. 306–336.

Heidegger, Martin: Nietzsche, 2 Bde., Pfullingen 1961.

https://doi.org/10.5771/9783495996720 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

–: Nietzsches Wort „Gott ist tot", in: Ders.: Holzwege, Frankfurt a. M. [6]1980, S. 205–263.
Heller, Edmund: Nietzsches Scheitern am Werk, Freiburg/München 1989.
Hildebrandt, Kurt: Nietzsches Wettkampf mit Sokrates und Plato, Dresden 1922.
Janz, Curt Paul: Friedrich Nietzsche. Biographie, 3 Bde., München 1981.
Jaspers, Karl: Nietzsche. Einführung in das Verständnis seines Philosophierens, Nachdruck der 4. Aufl. 1974, Berlin/New York 1981.
Kaufmann, Walter: Nietzsche. Philosoph – Psychologe – Antichrist, aus dem Amerikanischen übers. von Jörg Salaquarda, Darmstadt [2]1988.
Kaulbach, Friedrich: Nietzsches Idee einer Experimentalphilosophie, Köln/Wien 1980.
–: Perspektivismus als Selbsterkenntnis der Sinnautarkie bei Nietzsche, in: Ders.: Philosophie des Perspektivismus. Teil 1: Wahrheit und Perspektive bei Kant, Hegel und Nietzsche, Tübingen 1990.
Krummel, Richard Fr.: Joseph Paneth über seine Begegnung mit Nietzsche in der Zarathustra-Zeit, in: Nietzsche-Studien 17 (1988) S. 478–495.
Kuhn, Elisabeth: Nietzsches Quelle des Nihilismus-Begriffs, in: Nietzsche-Studien 13 (1984) S. 253–278.
Löwith, Karl: Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen, 4., durchges. Aufl. Hamburg 1986.
–: Nietzsches Versuch zur Wiedergewinnung der Welt, in: 100 Jahre philosophische Nietzsche-Rezeption, ed. Alfredo Guzzoni, Frankfurt a. M. 1991, S. 89–102.
Meyer, Theo: Nietzsche. Kunstauffassung und Lebensbegriff, Tübingen 1991.
–: Nietzsche und die Kunst, Tübingen/Basel 1993.
Montinari, Mazzino: Nietzsche lesen, Berlin/New York 1982.
–: Friedrich Nietzsche. Eine Einführung, Berlin/New York 1991.
Müller-Lauter, Wolfgang: Nietzsche. Seine Philosophie der

https://doi.org/10.5771/9783495996720 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Gegensätze und die Gegensätze seiner Philosophie, Berlin/New York 1971.
–: Nietzsches Lehre vom Willen zur Macht, in: Nietzsche-Studien 3 (1974) S. 1–60.
–: Nietzsches Auf-lösung des Problems der Willensfreiheit, in: Nietzsche heute. Die Rezeption seines Werks nach 1968 (In memoriam Mazzino Montinari), edd. Sigrid Bauschinger, Susan L. Cocalis u. Sara Lennox, Bern/Stuttgart 1988, S. 23–73.
Nolte, Ernst: Nietzsche und der Nietzscheanismus, Frankfurt a. M./Berlin 1990.
Ottmann, Henning: Nietzsches Stellung zur antiken und modernen Aufklärung, in: Nietzsche und die philosophische Tradition, ed. Josef Simon, Würzburg 1985, Bd. II, S. 9–34.
–: Philosophie und Politik bei Nietzsche, Berlin/New York 1987.
Pernet, Martin: Das Christentum im Leben des jungen Nietzsche, Opladen 1989.
Pieper, Annemarie: „Ein Seil geknüpft zwischen Tier und Übermensch". Philosophische Erläuterungen zu Nietzsches erstem „Zarathustra", Stuttgart 1990.
Pippin, Robert B.: Selbstüberwindung, Versöhnung und Modernität bei Nietzsche und Hegel, in: Nietzsche und Hegel, edd. Mihailo Djurić u. Josef Simon, Würzburg 1992, S. 130–145.
Pütz, Peter: Der Mythos bei Nietzsche, in: Mythos und Mythologie in der Literatur des 19. Jahrhunderts, ed. Helmut Koopmann, Frankfurt a. M. 1979, S. 251–262.
Röttges, Heinz: Nietzsche und die Dialektik der Aufklärung. Untersuchungen zum Problem einer humanistischen Ethik, Berlin/New York 1972.
Salaquarda, Jörg: Nietzsches Kritik der Transzendentalphilosophie, in: Über Friedrich Nietzsche. Eine Einführung in seine Philosophie, ed. Matthias Lutz-Bachmann, Frankfurt a. M. 1985, S. 27- 61.
Sandvoss, Ernst: Sokrates und Nietzsche, Leiden 1966.
Schmid, Wilhelm: Uns selbst gestalten. Zur Philosophie der

https://doi.org/10.5771/9783495996720 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Lebenskunst bei Nietzsche, in: Nietzsche-Studien 21 (1992) S. 50–62.
Schmidt, Hermann Joseph: Nietzsche und Sokrates. Philosophische Untersuchungen zu Nietzsches Sokratesbild, Meisenheim a. Glan 1969.
Schneider, Ursula: Grundzüge einer Philosophie des Glücks bei Nietzsche, Berlin/New York 1983.
Schweppenhäuser, Gerhard: Nietzsches Überwindung der Moral. Zur Dialektik der Moralkritik in „Jenseits von Gut und Böse" und in der „Genealogie der Moral", Würzburg 1988.
Simon, Josef: Ein Geflecht praktischer Begriffe. Nietzsches Kritik am Freiheitsbegriff der philosophischen Tradition, in: Nietzsche und die philosophische Tradition, ed. Josef Simon, Würzburg 1985, Bd. II, S. 106–122.
–: Aufklärung im Denken Nietzsches, in: Aufklärung und Gegenaufklärung in der europäischen Literatur, Philosophie und Politik von der Antike bis zur Gegenwart, Darmstadt 1989, S. 459–474.
Sloterdijk, Peter: Der Denker auf der Bühne. Nietzsches Materialismus, Frankfurt a. M. 1986.
Taureck, Bernhard H. F.: Nietzsches Alternativen zum Nihilismus, Hamburg 1991.
Tongeren, Paul von: Die Moral von Nietzsches Moralkritik, Bonn 1989.
Türcke, Christoph: Der tolle Mensch. Nietzsche und der Wahnsinn der Vernunft, Frankfurt a. M. 1989.
Vattimo, Gianni: Friedrich Nietzsche. Eine Einführung, aus dem Italienischen übers. von Klaus Laermann, Stuttgart/Weimar 1992.
Volkmann-Schluck, Karl-Heinz: Die Philosophie Nietzsches. Der Untergang der abendländischen Metaphysik, ed. Bernd Heimbüchel, Würzburg 1991.

https://doi.org/10.5771/9783495996720 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

2. Für die behandelten Themengebiete wichtige, nicht im engeren Sinn auf Nietzsche konzentrierte Literatur

Blumenberg, Hans: Licht als Metapher der Wahrheit, in: Studium generale 10 (1957) S. 432–447.

–: Das dritte Höhlengleichnis, in: Studi e Ricerche di Storia della Filosofia 39 (Turin 1961).

–: Wirklichkeitsbegriff und Wirkungspotential des Mythos, in: Terror und Spiel. Probleme der Mythenrezeption, ed. Manfred Fuhrmann, München 1971, S. 11–66.

–: Arbeit am Mythos, Frankfurt a. M. 1979.

–: Höhlenausgänge, Frankfurt a. M. 1989.

Böhme, Gernot: Der Typ Sokrates, Frankfurt a. M. 1988.

Creuzer, Georg Friedrich: Symbolik und Mythologie der alten Völker, besonders der Griechen, Bd. I, Leipzig und Darmstadt 1819.

Dörrie, Heinrich: Sinn und Funktion des Mythos in der griechischen und der römischen Dichtung, Opladen 1978 (= Vorträge. Rheinisch-Westfälische Akademie der Wissenschaften: Geisteswiss.; G 230).

Gadamer, Hans-Georg: Über die Möglichkeit einer philosophischen Ethik, in: Ders.: Gesammelte Werke, Bd. 4, Tübingen 1987, S. 175–188.

–: Martin Heidegger 75 Jahre, in: Ders.: Gesammelte Werke, Bd. 3, Tübingen 1987, S. 186–196.

–: Der eine Weg Martin Heideggers, in: Ders.: Gesammelte Werke, Bd. 3, Tübingen 1987, S. 417–430.

–: Der Weg in die Kehre, in: Ders.: Gesammelte Werke, Bd. 3, Tübingen 1987, S. 271- 284.

–: Kant und die hermeneutische Wendung, in: Ders.: Gesammelte Werke, Bd. 3, Tübingen 1987, S. 213–222.

–: Sokrates' Frömmigkeit des Nichtwissens, in: Ders.: Gesammelte Werke, Bd. 7, Tübingen 1991, S. 83–117.

Gehlen, Arnold: Der Mensch. Seine Natur und Stellung in der Welt, Wiesbaden [13]1986.

Gigon, Olof: Sokrates. Sein Bild in Dichtung und Geschichte, Bern/München [2]1979.

https://doi.org/10.5771/9783495996720 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Haas, Alois Maria: Sermo mysticus. Studien zu Theologie und Sprache der deutschen Mystik, Freiburg (Schweiz) 1979.
Kurz, Gerhard: Metapher, Allegorie, Symbol, Göttingen ³1993.
–: „Gott befohlen". Kleists Dialog „Über das Marionettentheater" und der Mythos vom Sündenfall des Bewußtseins, in: Kleist-Jahrbuch (1981/1982) S. 264–277.
MacIntyre, Alasdair: After Virtue, Notre Dame, Indiana ²1984; dt: Der Verlust der Tugend, Frankfurt a. M. 1987.
Marquard, Odo: Glück im Unglück. Zur Theorie des indirekten Glücks zwischen Theodizee und Geschichtsphilosophie, in: Allgemeine Zeitschrift für Philosophie 3 (1978) S. 23–42.
–: Lob des Polytheismus. Über Monomythie und Polymythie, in: Ders.: Abschied vom Prinzipiellen. Philosophische Studien, Stuttgart 1981, S. 91–116.
–: Über einige Beziehungen zwischen Ästhetik und Therapeutik in der Philosophie des neunzehnten Jahrhunderts, in: Ders.: Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie. Aufsätze, Frankfurt a. M. 1982, S. 85–106.
–: Apologie des Zufälligen. Philosophische Studien, Stuttgart 1986.
–: Transzendentaler Idealismus, Romantische Naturphilosophie, Psychoanalyse, Köln 1987.
–: Aesthetica und Anaesthetica. Philosophische Überlegungen, Paderborn/München/Wien/Zürich 1989.
–: Drei Betrachtungen zum Thema „Philosophie und Weisheit", in: Philosophie und Weisheit, ed. Willi Oelmüller, Paderborn/München/Wien/Zürich 1989, S. 275–308.
Martens, Ekkehard: Die Sache des Sokrates, Stuttgart 1992.
Meinhardt, Helmut: Teilhabe bei Platon. Ein Beitrag zum Verständnis platonischen Prinzipiendenkens unter besonderer Berücksichtigung des „Sophistes", Freiburg/München 1968.
Mörchen, Hermann: Stadien der Reflexion von Macht und Herrschaft bei Heidegger, in: Ders.: Macht und Herrschaft im Denken von Heidegger und Adorno, Stuttgart 1980, S. 24–107.

https://doi.org/10.5771/9783495996720 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Nestle, Wilhelm: Vom Mythos zum Logos. Die Selbstentfaltung des griechischen Denkens, Stuttgart 1940.
Niehues-Pröbsting, Heinrich: Der Kynismus des Diogenes und der Begriff des Zynismus, Frankfurt a. M. 1988.
Prauss, Gerold: Erkennen und Handeln in Heideggers „Sein und Zeit", Freiburg/München 1977.
–: Kant über Freiheit als Autonomie, Frankfurt a. M. 1983.
–: Heidegger und die Praktische Philosophie, in: Heidegger und die praktische Philosophie, edd. Annemarie Gethmann-Siefert u. Otto Pöggeler, Frankfurt a. M. 1988, S. 177–190.
–: Die Welt und wir, Erster Band, 2 Teilbde., Stuttgart 1990 und 1993.
Recki, Birgit: „Was darf ich hoffen?" Ästhetik und Ethik im anthropologischen Verständnis bei Immanuel Kant, in: Allgemeine Zeitschrift für Philosophie 19 (1994) S. 1–18.
Ritter, Joachim: Das bürgerliche Leben. Zur aristotelischen Theorie des Glücks, in: Ders.: Metaphysik und Politik, Frankfurt a. M. ²1988, S. 57–105.
Schmitz, Hermann: Was wollte Kant?, Bonn 1989.
Schneider, Carl: Geistesgeschichte des antiken Christentums, 2 Bde., München 1954.
Snell, Bruno: Die Entdeckung des Geistes. Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen, Göttingen 1946.
Spaemann, Robert: Glück und Wohlwollen. Versuch über Ethik, Stuttgart 1989.
Tugendhat, Ernst: Probleme der Ethik, Stuttgart 1984.
–: Philosophische Aufsätze, Frankfurt a. M. 1992.
–: Vorlesungen über Ethik, Frankfurt a. M. 1993.
Willaschek, Marcus: Praktische Vernunft. Handlungstheorie und Moralbegründung bei Kant, Stuttgart/Weimar 1992.

https://doi.org/10.5771/9783495996720 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Personenregister

Abel, G. 120
Aischylos 81
Alexander 171
Altner, G. 170
Anaxagoras 53
Anaximander 29
Antiphon der Sophist 54 f., 270
Arendt, H. 383
Aristophanes 25, 56, 80, 84, 285
Aristoteles 25, 29, 31, 36, 42, 73, 76 f., 141 f., 172, 178, 186, 189, 195, 262 f., 266, 285, 324, 342, 365, 394
Arnim, H. von 47, 318
Arnobius Afer 334, 337–345
Ast, F. 47, 50
Augustinus 295, 334

Baeumer, M. L. 75
Baeumler, A. 194
Beaufret, J. 369
Becker, C. 350
Behler, E. 75, 84
Beierwaltes, W. 294
Benn, G. 70
Bentham, J. 166
Bergson, H. 383
Berkeley, G. 92
Besnard, F. A. v. 334, 339
Blumenberg, H. 32, 64, 203, 291, 294, 304, 340
Borchmeyer, D. 98
Bormann, C. von 294
Borsche, T. 153
Brucker, J. 294
Bueb, B. 154, 160, 326 f.
Büchner, L. 174 f.
Burckhardt, J. 167

Cassirer, E. 64, 386, 398
Cicero 153
Cohen H. 93
Cramer, K. 371
Crawford, C. 67
Creuzer, G. F. 75–77

Darwin, Ch. 170
Demokrit 53, 153
Descartes, R. 34, 196–198, 246, 374, 388
Deussen, P. 105, 120
Dierse, U. 30
Dilthey, W. 383
Diogenes Laertius 81, 153, 292, 331 f.
Diogenes von Sinope 292 f., 330–333, 350
Ps.-Dionysios Areopagita 398
Dölger, F. J. 336
Dörrie, H. 73

Empedokles 53
Epikur 186, 193–195
Euripides 63, 79–84

https://doi.org/10.5771/9783495996720 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Federn, E. 242
Feuerbach, L. 339
Fichte, J. G. 363, 370, 372
Finley, M. I. 354
Fischer, K. 119, 121–123
Fischer-Dieskau, D. 98
Förster-Nietzsche, E. 40, 67, 194
Foucault, M. 252
Freud, S. 151, 164, 175, 187, 224 f., 227, 229 f., 232, 234, 236, 241–245, 247

Gadamer, H.-G. 33, 86, 382 f.
Gander, H.-H. 372
Gerber, G. 69 f.
Gerhardt, V. 70, 87, 99, 109, 120, 323, 351, 358, 360, 381
Gethmann-Siefert, A. 372
Gigon, O. 25, 293
Goethe, J. W. 153, 244, 351
Gorgias 56
Gregor-Dellin, M. 98
Gründer, K. 31, 110

Haas, A. M. 398
Hegel, G. F. W. 39 f., 59–62, 85–87, 98, 114, 149, 287, 363, 370 f.
Heidegger, M. 21, 114 f., 252, 297 f., 300, 323, 368 bis 398
Henrich, D. 258
Heraklit 29, 37, 53, 173, 317 f., 324, 357, 381, 393 f.
Herder, J. G. 140, 153
Hesiod 171 f.
Hieronymus 339
Hildebrandt, K. 35, 51
Hirsch, E. 345
Hölderlin, F. 381
Hume, D. 175, 198–200
Husserl, E. 228

Ilting, K.-H. 258

Janz, C. P. 98, 119, 121, 242
Jones, E. 241 f.

Kallikles 264, 266 f., 269 bis 274, 276 f., 279–288, 301
Kant, I. 17, 19, 21, 31, 40, 43, 59, 78 f., 88–94, 110 f., 114, 119–147, 149, 152, 155 f., 158 f., 161, 163, 168, 178–180, 182 f., 192 f., 195, 199–210, 212 f., 226–235, 248, 252, 256–265, 268, 273 f., 276 f., 283, 289 f., 297, 307, 314 f., 320, 324, 329, 347, 355 f., 360, 362–367, 370–374, 376, 396, 398
Kaufmann, W. 35, 351
Kaulbach, F. 322, 328 f., 351
Keller, G. 99
Klauser, T. 336
Kleist, H. v. 60 f.
Köhnke, K. Ch. 119
Kratylos 324
Kritolaos 318
Krummel, R. F. 242
Kühneweg, U. 345
Kurz, G. 60, 66, 78

Landfester, M. 64, 75
Lange, F. A. 119, 121, 123 f.
Lavater, J. K. 153
Leibniz, G. W. 303 f.
Leukipp 153
Levi, P. 306
Lietzmann, H. 336
Locke, J. 158, 227
Löw, R. 266
Löwith, K. 322, 334 f.

Machiavelli, N. 359

https://doi.org/10.5771/9783495996720 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

MacIntyre, A. 255, 289
Marquard, O. 85 f., 144 f., 149, 224 f., 234
Martin, G. 25
Meier, Ch. 354
Meijers, A. 69
Meinhardt, H. 88, 296
Montinari, M. 70, 98 f., 105 f., 194
Müller-Lauter, W. 120, 170
Mushacke, H. 119

Nestle, W. 74
Newton, I. 168 f.
Niehues-Pröbsting, H. 293 f., 332 f.
Nietzsche, F. passim
Nolte, E. 70
Nunberg, H. 242

Oeing-Hanhoff, L. 109
Ott, H. 381
Ottmann, H. 351
Overbeck, F. 349

Paneth, J. 242
Parmenides 381
Pernet, M. 338
Pflug, G. 31
Piaget, J. 175–177
Platon 25 f., 29 f., 36, 40–43, 45 f., 49, 51, 56 f., 72, 82 f., 90, 148, 256, 264, 266, 270, 273, 293, 296, 323, 326, 339–341, 344
Pöggeler, O. 372
Pohlmann, R. 17
Prauss, G. 143, 183 f., 208, 258, 260, 371 f.
Protagoras 56

Recki, B. 205
Reimarus, H. S. 48
Riedel, M. 258
Ritter, J. 17, 30, 110
Rothe, K. 30
Rousseau, J.-J. 137, 243
Ruh, K. 398

Salaquarda, J. 35, 120, 345
Sandvoss, E. 51
Schalk, F. 146
Schelling, F. W. J. 224, 381, 396
Schiller, F. 60, 64
Schlechta, K. 119
Schlegel, A. W. 75, 84
Schlegel, F. 75, 84
Schmidt, H. J. 35, 51
Schmitz, H. 136, 160
Schneider, C. 314, 336 f.
Schneider, U. 162
Schopenhauer, A. 19, 78 f., 88–93, 99 f., 102–109, 111 bis 113, 119–122, 124, 155 bis 159, 169, 173, 177, 316, 360
Seneca 186, 195, 319
Siep, L. 363
Simon, J. 323
Snell, B. 84
Sokrates 18, 25–30, 34–37, 39–42, 45 f., 48–54, 56–59, 62 f., 71, 80–83, 92 f., 96, 104, 113 f., 148, 252, 266, 268, 270, 273 f., 280–287, 293, 301, 332, 398
Sophokles 81
Spaemann, R. 268
Spinoza, B. 360
Stegmaier, W. 170
Stingelin, M. 69

Taureck, B. H. F. 312
Teichmüller, G. 120
Tertullian 334, 337 f., 344 f., 348–350

https://doi.org/10.5771/9783495996720 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Thales 27, 29
Theognis 352
Thomas von Aquin 48
Thraede, K. 355
Thukydides 358 f., 364
Türcke, Ch. 292
Tugendhat, E. 42, 258, 288, 298 f., 313 f., 347

Veyne, P. 354

Wagner, C. 105 f., 170
Wagner, R. 19, 79, 98 f., 101 bis 103
Walsh, W. H. 109
Waszink, J. H. 336
Wenger, L. 336
Willaschek, M. 260
Winckelmann, J. J. 64
Wittgenstein, L. 177
Wolff, Ch. 126

Xenophon 25 f., 30, 36

Zedler, J. H. 167
Zeller, E. 39 f., 58
Zweig, A. 241 f.

https://doi.org/10.5771/9783495996720 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Sachregister

Agon 170 f., 173, 190, 357
Amor fati 317–320, 322, 326, 328
Antike 335–346, 351–354
Aporie 57
Aristokratismus, aristokratisch 335, 351–354, 367
Autonomie, Selbstgesetzgebung 113 f., 129, 141–147, 154 f., 158–163, 180–182, 202 ff., 213–217, 224–226, 248–252, 255–265, 297 bis 300, 305–307, 319 f., 328 f., 347 f., 365 f., 388, 395–398
–, moralische 231, 233, 256–265

Befehl/Gehorsam 151 f., 159, 161
Begriff/Bild 72–79
Bewußtsein 180, 212, 217 bis 235

Christentum 255, 301–305, 309, 334–354, 357, 359
christliche Apologetik 334 bis 345, 348–350

Ding an sich selbst 89 f., 93, 235
Dionysos, dionysisch 65 f.
Dualismus 326–328

Erfahrung, innere 224 ff., 236 ff., 247–251
Erkennen, Erkenntnis 31 bis 33, 59–62, 100 f., 182–185
Erkenntnistheorie 182 f., 374 f.
ewige Wiederkehr des Gleichen 312, 317–322

Fatum 318 f.
Freigeist, freier Geist 107, 125 f., 154 f.
Freiheit 125–130, 134–136, 140–146, 149 f., 152–157, 250, 289 ff., 318–322, 328 f., 356, 386
Fundamentalontologie, fundamentalontologisch 372 bis 374, 378–380

Gefühl 224 f., 236 ff.
Geist 325–328
Gesetz, Nomos 54–56, 270 bis 273
Gleichheit 354 f., 364
Glück, Glückseligkeit, Eudaimonia 41–45, 61, 126 bis 131, 133, 142–147, 161 bis 166, 185–195, 203 bis 210, 248, 251, 262 f., 266 f., 270, 281–287, 367
Gott, Götter 126, 148, 257 f., 289, 294 ff., 314 f., 320 f., 338 f., 343–346, 392 f., 398

https://doi.org/10.5771/9783495996720 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

– Tod Gottes 255, 288, 292, 294 f., 297, 300 f., 328, 338, 346–348, 392
gut/böse 44, 150, 252, 395 f.

Handeln, Handlung, Praxis 31 f., 40–44, 167 f., 181, 369 ff., 388 f., 394–396
Herdenexistenz 150

Idee des Guten 296 f.
Individualität, Individuum 108 f., 135, 148–155, 173, 193, 355, 365 f.
Instinkt 45–48, 50–53, 127 f., 131, 137–140, 178–180, 204, 210–212, 221–223, 225

Jenseits von Gut und Böse 308, 311 f., 329

Kampf 169–171, 214 f.
Kausalität 130, 156–158, 174 bis 176
Kehre 379 f.
Kopernikanische Wende 94, 329
Kosmos 29, 287–289, 296 f., 314 f.
Kraft 168 f., 178
Kultur 64–69, 79 f.
Kunst 51 f., 63, 78 f., 85–87, 97–104, 106 f.
Kynismus, kynisch 292–294, 330–333

Leben 30–34, 100, 218–222, 232–234, 275 f., 325–328, 354, 357, 359, 383 f.
–, „richtiges" 29
–, gutes 42, 283–287
– als Experiment 154, 212, 217
Leidenschaft 208 f.
Lüge, lügen 327 f.

Macht 166–185, 189–195, 256, 267–280, 288, 299 bis 302, 305, 310–312, 356–367
Machtgefühl 191, 194, 366 f.
Megalopsychia 365 f.
Metapher 68, 74, 76
Metaphysik 109–113, 323, 327, 329, 388–391
–, ästhetische 87, 98, 101, 107
Mitleid 122
Moral, Moralität 42–44, 131 bis 136, 191 f., 255–280, 282, 288–290, 298–317, 321 f., 393–396
Moralgesetz 134–136, 257, 260, 314 f., 355 f., 362 f.
– Deduktion des 257–265, 362 f.
Mythos, mythisch 63 f., 71 bis 80, 94–96

Natur 31, 52–55, 137–140, 179–182, 201–204, 210 ff., 223, 230, 233–251, 270 f.
Neigung, Trieb 31, 47, 178 bis 182, 185, 201–216, 224, 230, 236–251, 281, 283–287
Neukantianismus, neukantianisch 89 f., 93, 119, 382 f.
Nihilismus 195, 252, 288, 297, 300, 302, 305, 307 bis 312, 315–317, 325–330, 336 f., 347 f., 367 f., 387 f., 391
Nomisma 331–333

Pathos der Distanz 353, 362
Perspektivität, Perspektivismus 205 f., 209 f., 215 bis 217, 228 f., 248, 250 f., 283, 309

https://doi.org/10.5771/9783495996720 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Philosophie 153 f., 383 , 397 f.
Prinzip des Gleichgewichts der Mächte 358–360

Recht 358–362

Seele 211 f., 283–285, 287
Sein 384, 391–398
Selbst, Ich 40 f., 196–201, 213–217
Selbstbeherrschung, Sophrosyne 281 ff.
Selbstbestimmung 114, 190 bis 193, 212, 239, 242 f., 247, 255–257, 297–299, 346 f, 364 f., 371 f., 388, 393, 398
Selbstbewußtsein 197–201, 218–222
Selbsterkenntnis 36, 40 f., 200, 218–222, 226–234, 249 f.
Selbstprüfung, Selbsterforschung 49, 57 f.
Selbstüberwindung 190
Selbstverhältnis 379 f.
Sexualität, Geschlechtlichkeit 238
Sitte 53, 141
Sittlichkeit der Sitte 150 f., 161, 248, 255, 365 f.
Sophisten, sophistisch 54 bis 56, 266 ff., 332 f.
Sorge, Selbstsorge 36, 285, 375–377, 384–387
Sprache 67–69, 220 f.
Subjektivität 33, 114, 176 f., 191, 252, 320, 329, 371 f., 380, 387–396
Sublimierung 238–243
Symbol, symbolisch 64, 66 bis 68, 71

Tier 47 f.
Traditionen 258 f., 288, 307
Traum, Träumer 89, 91 f., 197
Tugend, Arete 43 f.

Umkehrung 321, 330–336
Umwertung aller Werte 308, 312, 330–354
Unbewußtes, unbewußt 224 bis 235
Unschuld 59–62, 138 f., 212 f., 215
Unwissenheit, Amathia 50, 56 f.

Vernunft 31, 45, 48, 53–56, 127–129, 131, 133 f., 139 f., 181, 191, 204–210, 214–217, 226, 245–248, 258 f., 264 f., 267, 274

Wahrhaftigkeit 307, 313 f., 364
Wahrheit 85 f., 89–92, 94, 390 f.
Werden 184, 322–325
Wille, Wollen 100 f., 107 bis 109, 167, 169, 174, 219, 311 f.
–, guter 131–133, 361 f.
Wille zur Macht 167 f., 170, 173–178, 183–185, 215 bis 217, 223, 279 f., 299–302, 308, 310–312, 328 f., 348, 353 f., 360–364, 384–387, 388–390
– als Erkenntnis 182–185
Wissen 32, 42, 45 f., 57, 92–94
Wissenschaft 36 f., 93 f.

Zeit 159 f., 184 f., 229 f.
Zweck an sich selbst 21, 261 f., 263 f., 277, 307, 355 f., 362 f., 373, 376

https://doi.org/10.5771/9783495996720 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

https://doi.org/10.5771/9783495996720 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -