

Exkurs 2. Nietzsche: Macht der Selbstüberwindung und ewige Wiederkehr

Nietzsches Konzeption des »Willens zur Macht« ist höchst umstritten. Und dies nicht nur und nicht in erster Linie, weil sie immer wieder einen neuen Anlass zur Nietzsche-Interpretation gegeben hat, sondern vor allem, weil sie auch heute noch schwer belastet zu sein scheint – mit der Geschichte ihres politischen Missbrauchs, ihrer editorischen Fälschung und den aus diesen resultierenden philosophischen Missdeutungen. Wenn ein Forscher heute noch wagt, eine eigene Auslegung anzubieten, so wird sie eine profunde Auseinandersetzung nicht nur mit den schon vorhandenen Interpretationen, sondern auch mit dieser Geschichte erfordern.¹ Vor allem aber soll sie der Tatsache Rechnung tragen, dass selbst der Status von den Aussagen Nietzsches über Macht, im Unterschied zu denen Spinozas, problematisch ist. Soll seine Idee des Willens zur Macht im Sinne einer umfassenden Theorie der Wirklichkeit verstanden werden? Oder vielmehr als Provokation? Als kritisches Gegenargument? Als eine Art immoralistischer Ethik? Kann man überhaupt dies alles als Alternativen betrachten bzw. ist es möglich, heute zu verstehen, was der »wahre« Sinn der Aussagen Nietzsches sein soll? Selbst die Widerspruchsfreiheit, Konsequenz und Systemfähigkeit können hier kaum als Kriterien gelten, denn gerade Nietzsche bestand darauf, dass man den Systematikern aus dem Wege gehen solle, verrate doch der Wille zum System bei einem Denker einen Mangel an Rechtschaffenheit.²

In der Tat scheint die Frage, was Nietzsche mit dem Willen zur Macht tatsächlich gemeint hat, wenig produktiv. Gewiss, wir sollten in

¹ Vgl. die Verfass.: *Differente Plausibilitäten*, S. 7 ff. Hier kann die Geschichte der Fälschung von dem angeblichen Hauptwerk Nietzsches mit dem Titel *Der Wille zur Macht* und seines politischen Missbrauchs nicht dargestellt, nur daran erinnert werden. Dazu maßgebend s. Müller-Lauter, Wolfgang: »Der Wille zur Macht« als Buch der »Krisis« philosophischer Nietzsche-Interpretation, in: *Nietzsche-Studien*, 24 (1995), S. 223–260. Zu den philologischen Problemen der Nietzsche-Edition s. zusammenfassend Stegmaier, Werner: *Nach Montinari. Zur Nietzsche-Philologie*, in: *Nietzsche-Studien*, 36 (2007), S. 80–94, bes. S. 89 f.

² Nietzsche: *Götzen-Dämmerung*, Sprüche und Pfeile, 26, KSA, Bd. 6, S. 63.

diesem Kapitel darauf achten, was Nietzsche zum Thema gesagt hat und wie er es gesagt hat. Doch die Aufgabe wird darin bestehen, die Tragweite von diesen Aussagen auszuloten. Das heißt sich vor allem nicht von der faszinierenden Kraft bzw. von der Irritation, die von ihnen ausgeht, leiten zu lassen, sondern vielmehr ihre philosophische Funktion als solche zu prüfen, und dies im Blick auf das Ziel, das ans Licht zu bringen, was unter dem Zauber von Nietzsches brillanter Rhetorik selbstverständlich zu sein scheint – sein Kriterium der Realität. Auch hier gilt es auf die Diskrepanzen aufmerksam zu machen und die Spannungen nicht kleinzureden, sie jedoch auch nicht bloß als Widersprüche herabzusetzen, sondern vielmehr als Zeichen dafür zu sehen, welchen Herausforderungen Nietzsches Philosophie sich stellte und um welchen Preis sie ihren Aufgaben nachgekommen ist. Konkret bedeutet dies zu fragen: Wozu braucht Nietzsche seine Konzeption vom Willen zur Macht? Was wurde in seiner Philosophie mit ihr gewonnen und was für sie geopfert? Welche Annahmen sind erforderlich, damit dieses Konzept überzeugt und welche Spannungen sind durch seine Einführung entstanden? Und schließlich: Was für ein Verständnis der Realität wird mit seinem Machtbegriff begründet und plausibel gemacht? Wenn der Wille zur Macht tatsächlich eines der zentralen Themen der Philosophie Nietzsches, vielleicht *das* Thema des späten Nietzsche gewesen ist, so liegt die Vermutung nahe, dass es den Schlüsselpunkt seiner Realitätsauffassung darbietet.

Zwischen Metaphysik und Anti-Metaphysik: Spannungen der Nietzsche-Forschung

Da Nietzsches Deutung der Macht im Blick auf ihre philosophische Funktion für seine Realitätskonzeption betrachtet werden soll, können hier die Debatten der Nietzsche-Forschung nur kurz skizziert bzw. exemplarisch dargestellt werden. Sie sind allerdings für unsere Fragestellung keineswegs unbedeutend, denn sie zeigen nicht nur, wie kontrovers sein Machtbegriff ist, sondern auch, wie viel hier auf dem Spiel steht.

Die ersten prominenten Interpreten vom Willen zur Macht als philosophischen Gedanken Nietzsches haben nicht nur auf der fundamentalen Rolle des Konzepts bestanden, sondern es auch als Schlüssel zur ›eigentlichen‹ Philosophie Nietzsches dargelegt. Bei Jaspers wird seine Funktion als Begründung der transzendenten Wirklichkeit,

der »reinen Immanenz«, deutlich.³ Heidegger legte eine prominente Interpretation vor, in der die Einzigkeit des sich selbst überwältigenden Willens zur Macht bei Nietzsche philosophisch ergründet wurde. Dabei hat Heidegger sowohl den philosophischen Sinn des Verhältnisses zwischen Willen und Macht herausgearbeitet (das Wesen der Macht sei *der Wille zur Macht* und das Wesen des Willens sei *der Wille zur Macht*)⁴ als auch seine epochale Bedeutung für die abendländische Metaphysik nachgewiesen, als deren Vollender er nun Nietzsche verstand: Seine Philosophie des Willens zur Macht sei der Gipfel der Selbstermächtigung des Menschen, in ihr vollziehe sich die »*Sicherung* des Seienden in seiner *ausmachbaren Machbarkeit*« und »Anwesenheit« seiner Vollmacht.⁵ Der Wille zur Macht werde somit zu einer letzten Konsequenz der theologisch orientierten Metaphysik. Nur werde an die Stelle eines transzendenten Gottes nun die der Welt immanente, auf sich selbst bezogene Macht gesetzt, die sich selbst ermächtige und übermächtige und durch diese Ermächtigung ihre totale Legitimation (»Gerechtigkeit«) und ihre Unbedingtheit (»die unbedingte Erdherrschaft des Menschen«) sichere. Vor allem sei sie aber *eine* Macht – die überwältigende und die überwältigte, die sich steigernde und die in sich ruhende zugleich.⁶ Im Befehlen und Gehorchen, im Sich-Steigern und Sich-Überhöhen ist sie »jene erst zu nennende Eine, die über alle anderen hinaus macht« – das Prinzip der Immanenz, das diese Immanenz bewacht.⁷

Bemerkenswerterweise spricht Heidegger auch von der ewigen Wiederkehr des Gleichen als Nietzsches letzte metaphysische Auslegung des Seienden, die durch die Lehre vom Willen zur Macht begründet wurde. Mehr noch: der Sinn des Seienden, das als sich ständig übermächtigende Macht verstanden wird, sei die Sinnlosigkeit selbst, und diese kommt in der Lehre der ewigen Wiederkehr zu ihrer Vollendung.⁸ Auf die Verkoppelung von Nietzsches Konzeptionen des Willens zur Macht und der ewigen Wiederkehr müssen wir noch zurückkommen. An dieser Stelle ist die Bedeutung von Heideggers Auslegung als Ausgangspunkt

³ Jaspers, Karl: *Nietzsche. Einführung in das Verständnis seines Philosophierens*, Berlin: de Gruyter, 1947, S. 310.

⁴ Heidegger, Martin: *Nietzsche*, in 2 Bdn., Pfullingen: Neske, 1961, Bd. 2, S. 265. Vgl. »Zum Wesen der Macht gehört die Übermächtigung ihrer selbst.« (S. 266).

⁵ Heidegger: *Nietzsche*, Bd. 2, S. 21.

⁶ Vgl. dazu auch: Heidegger, Martin: *Nietzsches Wort »Gott ist tot«*, in: ders.: *Holzwege*, Frankfurt a/M: Klostermann, 1950, S. 216 f.

⁷ Heidegger: *Nietzsche*, Bd. 1, S. 645.

⁸ Vgl. Heidegger: *Nietzsche*, Bd. 1, S. 437; Bd. 2, S. 9 ff., 20, 27.

für weitere Debatten zu betonen, die in Auseinandersetzung sowohl mit seiner These, Nietzsche sei der letzte Metaphysiker, als auch mit seiner Interpretation der Wille-zur-Macht-Konzeption verlief.

Die Wege der Nietzsche-Forschung führen in den 60er/70er Jahren über Frankreich, d. h. Entdeckungen von Jacques Derrida, Michel Foucault und Gilles Deleuze,⁹ wieder nach Deutschland. Schon die französischen Poststrukturalisten haben ihre Nietzsche-Interpretation in Abgrenzung an jene Heideggers dargelegt. Es lag ihnen viel daran, Nietzsche gegen den Vorwurf, er sei letztendlich selber der Metaphysik verfallen, zu verteidigen. Das Problem der Metaphysik wird durch die darauffolgenden Debatten aktueller als je zuvor. Gravierende Schwierigkeiten kommen jedoch daher, dass man die Metaphysik sehr unterschiedlich verstehen kann. Die Erörterung der möglichen Deutungen würde die Darstellung der ganzen Geschichte der europäischen Philosophie erfordern. Dennoch zeigen die Aufgaben, denen man sich bei aller Verschiedenheit der Metaphysik-Auslegungen stellt, eine auffallende Ähnlichkeit zumindest in einer Hinsicht: Im Anschluss an Heidegger, wenn auch im Gegensatz zu ihm, versucht man immer wieder die Metaphysik so zu deuten, dass mit ihrem Begriff eine mehr oder weniger einheitliche philosophiehistorische Perspektive der intellektuellen Entwicklung des Abendlandes ermöglicht wird. Die Metaphysik wird zu einer überlangen Erscheinungsform der Philosophie, die nun ihre Zeit gehabt hat und von deren Überresten Philosophen sich allmählich befreien. Freilich gibt es auch Gegenstimmen, die beteuern, dass jede Philosophie im Grunde eine Metaphysik sei und dass man ihr gerade dann vollkommen verfallende, wenn man meine, man habe sie überwunden.¹⁰ Doch dieser ernüchternde Gedanke wird wiederholt dadurch relativiert, dass man Metaphysik neu definiert, ihren Begriff einschränkt, abgrenzt usw. Wichtig ist, dass bei fast allen Diskussionen Nietzsche bzw. die Frage, ob er Vernichter der Metaphysik gewesen ist oder ihr Vollender (oder beides zusammen), im Mittelpunkt steht.

⁹ Vgl. Derrida, Jacques : *L'Éperon : les styles de Nietzsche*, Paris : Flammarion, 1968 ; Foucault, Michel : *Nietzsche, la généalogie, l'histoire*, in : Bachelard, Suzanne (ed.) : *Hommage à Jean Hyppolite*, Paris : Presses Univ. De France, 1971, p. 1 45–172; Deleuze, Gilles: *Nietzsche et la philosophie*, Paris: Presses UniFranceFrance, 1962.

¹⁰ Vgl. die Polemik um die moderne Metaphysik: Henrich, Dieter: *Was ist Metaphysik, was ist Moderne? Thesen gegen Jürgen Habermas*, in: *Merkur*, 40/448 (Juni 1986), S. 495–508. Auf die Unmöglichkeit, die Überwindung der Metaphysik als endgültige Trennung von ihr zu verstehen, hat Jacques Derrida mehrmals hingewiesen, u.a. mit seinem Begriff der »clôture«, den man, gerade mit Blick auf die Metaphysik, keinesfalls mit »Ende« verwechseln sollte (vgl. Derrida, Jacques: *De la grammatologie*, Paris: de Minuit, 1967, S. 14).

Allerdings scheint heute diese Frage für die Nietzsche-Forschung viel weniger akut zu sein als noch vor vierzig Jahren. Sie wird im Sinne einer negativen Antwort zum größten Teil als mehr oder weniger gelöst angesehen: Nietzsche wird als entschiedener Gegner der Metaphysik betrachtet, der den Weg zu ihrer Überwindung gezeigt hat.¹¹ Dies geschah dank der Bemühungen mehrerer Forscher, den Willen zur Macht als nicht-metaphysisches Konzept darzulegen. Maßgeblich sind dabei bis heute die Arbeiten von Wolfgang Müller-Lauter, der schon am Anfang der 70er Jahre seine Nietzsche-Auslegung vom Willen zur Macht im Anschluss, aber auch im Gegensatz zu Heidegger darlegte. Dabei hat Müller-Lauter nicht behauptet, Nietzsche sei kein Metaphysiker gewesen, sondern nur, er sei es nicht in dem Sinne gewesen, wie Nietzsche selbst die Metaphysik verstanden habe, als das Behaupten des Unbedingten, das zu allem Bedingten hinzugedacht wird.¹² Wenn man aber, wie Heidegger es tat, unter Metaphysik das Fragen nach dem Seienden als solchen (und die »Seinsvergessenheit«) verstehen will, so könne man Nietzsches Philosophie gewiss als Metaphysik ansehen, sogar als »eine Metaphysik hervorgehobener Art«.¹³ Der Wille zur Macht beschreibe das Seiende tatsächlich als das Ganze, jedoch nicht im Sinne eines höchsten und unbedingten Prinzips, das über das Seiende waltet.

Nun wäre darauf zuerst zu erwidern, dass auch Nietzsche die Metaphysik unterschiedlich auslegte. Ein Nachlassnotat aus dem Jahr 1883, auf das sich Müller-Lauter berief, kann nicht als Beleg für Nietzsches Verständnis vom ganzen Problem betrachtet werden. Die Nietzsche-Forschung hat auf die Schwierigkeiten, die mit einem Zitieren aus Nietzsches Nachlass verbunden sind, mehrmals hingewiesen.¹⁴ Doch viel interessanter als die Frage, ob Nietzsche nun als Metaphysiker oder

¹¹ Selbstverständlich gibt es Forscher, die auf dem metaphysischen Sinn von Nietzsches Philosophie bestehen. Aber dies wird von ihnen nicht unbedingt als Vorwurf gegen Nietzsche benutzt und dient zum größten Teil der Abgrenzung von Heidegger (vgl. Gerhardt, Volker: *Vom Willen zur Macht: Anthropologie und Metaphysik der Macht am exemplarischen Fall Friedrich Nietzsches*, Berlin, New York: de Gruyter, 1996, S. 288, Anm. 6.; ders.: *Macht und Metaphysik. Nietzsches Machtbegriff im Wandel der Interpretation*, in: *Nietzsche-Studien*, 10/11 (1981/82), S. 193–221).

¹² Vgl. Müller-Lauter, Wolfgang: *Nietzsches Lehre vom Willen zur Macht*, in: *Nietzsche-Studien*, 3 (1974), S. 13 f., Anm. 32. Vgl. bei Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente*, Sommer 1883, 8[25], KSA, Bd. 10, S. 342.

¹³ Müller-Lauter: *Nietzsches Lehre vom Willen zur Macht*, S. 14, Anm. 32.

¹⁴ Müller-Lauter hat sich diesbezüglich Heideggers Sicht angeschlossen, dass Nietzsches eigentliche Philosophie sich im Nachlass befindet (Heidegger: *Nietzsche*, Bd. 1, S. 17), indem er (etwas vorsichtiger formuliert) dem Nachlass im Falle der Wille-zur-Macht-

als Anti-Metaphysiker bezeichnet werden sollte, scheint die eigentliche Abgrenzung Müller-Lauters von Heideggers Deutung des Willens zur Macht. Diese wird unmissverständlich durch Müller-Lauters Idee einer Pluralität der Willen zur Macht. Es ist nicht ein einzelner Wille zur Macht, der sich selbst ständig überwältigt und übersteigert, wie Heidegger es bei Nietzsche deutete, sondern es sind mehrere Willen zur Macht, die gegeneinander kämpfen, einander überwältigen, sich aneignen, vernichten und unterdrücken, und nur in diesem ständigen, rastlosen Überwältigungsprozess, in diesem andauernden Kampf, der sich v. a. an Widerständen zeigt, sich als solche erkennen lassen. *Den Willen zur Macht gibt es nicht. Aber es gibt Unterschiede zwischen stärkeren und schwächeren Willen, die an die Macht und immer mehr Macht wollen. Und sie sind auch nicht stabil, sie sind überhaupt nicht, sondern sie werden in diesem Prozess der Auseinandersetzung. Sie sind weder als Organismen noch als Atome noch als überhaupt irgendwelche Einheiten anzusehen, sondern als Quanten, die nur im Gegeneinander als solche identifizierbar sind und die die Einheiten bilden und umbilden. Die Machtorganisationen, die man gewöhnlich für »Dinge«, »Ereignisse« und »Individuen« hält, sind nur vorübergehend als solche zu erkennen. Sie sind darüber hinaus höchst heterogen. Denn auch sie verbergen in sich mehrere Willen zur Macht, die von ihrem Kampf nur dann ablassen, wenn sie durch einen temporären Stillstand an die noch größere Macht gelangen können. Es handelt sich, so sei noch einmal im Sinne Müller-Lauters betont, nicht um ein dem Geschehen zugrundeliegendes Prinzip, das in allen Erscheinungsformen sich manifestiert, jedoch im Grunde eine Einheit darstellt. So eine Deutung würde Nietzsche in eine gefährliche Nähe nicht nur zu der von ihm verworfenen Metaphysik, sondern auch zur Philosophie Schopenhauers bringen, von dem er sein Konzept des Willens zur Macht gerade abheben wollte.¹⁵ Den Willen zur Macht als Subjekt und Einheit könne es bei Nietzsche nicht geben, weil er keine tragende Substanz sei, die die Dinge hervorbringe, wie etwa bei Spinoza, und kein Prinzip, welches die Welt gründe, wie bei Schopenhauer, sondern eine immer schon zerfallene Vielfalt der »Ausdrucksweisen«,*

Konzeption »den interpretatorischen Vorrang« zusprach (Müller-Lauter: *Nietzsches Lehre vom Willen zur Macht*, S. 11).

¹⁵ Vgl. z. B.: Nietzsche, Friedrich: *Jenseits von Gut und Böse. Vorspiel einer Philosophie der Zukunft*, 186, KSA, Bd. 5, S. 107; ders.: *Nachgelassene Fragmente*, Frühjahr 1888, 14[121], KSA, Bd. 13, S. 301. Zusammenfassend zu systematischen Differenzen zwischen Nietzsche und Schopenhauer s. Constâncio, João: *On Consciousness: Nietzsche's Departure from Schopenhauer*, in: *Nietzsche-Studien*, 40 (2011), S. 1–42.

deren »einzige Qualität« er sei, ohne dass er ihnen ein ontologisches Fundament anbieten könne. Auch wenn Nietzsche vom Willen zur Macht im Singular spreche, meine er bloß diese »einzige Qualität des Wirklichen« und keine wirkliche Einheit.¹⁶ Darum könne der Wille zur Macht sich *als etwas* zeigen, z. B. als Religion, Kunst oder Moral, ohne sie als Teile eines organisierten Ganzen zusammenzuknüpfen oder sie zu Manifestationen von dem ersten Prinzip zu machen.¹⁷

Nun zeichnet sich ab, wie die Gesamtrealität, die von den mehreren Willen zur Macht her bestimmt wäre, gedeutet werden könnte: Sie wäre chaotisch, instabil und überkomplex; sie würde aus den Machtquanten bestehen, die selbst instabil und heterogen sind, deren organisierte Einheit bloß eine vorübergehende Möglichkeit darstellt. Aber ist der so verstandene Wille zur Macht tatsächlich keine Einheit und kein Prinzip? Der Ausdruck Müller-Lauters »die einzige Qualität des Wirklichen« klingt verräterisch. Denn die einzige Qualität ist ein Unding. Man spricht von einer Qualität, um sie von einer anderen Qualität zu unterscheiden. Wenn es nur eine einzige gäbe, so gäbe es keine. Es gäbe dann nur *quantitative* Unterschiede. Und das ist es in der Tat, was Nietzsche uns nach der Auslegung Müller-Lauters zu sagen scheint: Es gibt nur quantitative Unterschiede zwischen einem starken und einem schwachen Willen zur Macht. An sich ist dieser Wille nichts und es gibt ihn sogar gar nicht. Zu sagen »alles ist Wille zur Macht« und »es gibt keinen Willen zur Macht«, ist ein und dasselbe.

Diese paradoxe Schlussfolgerung soll allerdings noch nicht als Einwand gegen Müller-Lauters Konzeption missverstanden werden. Denn gerade in diesem Punkt stimmt er mit Nietzsche selbst überein, der für sich notierte:

»Exoterisch — esoterisch 1. — alles ist Wille gegen Willen 2 Es giebt gar keinen Willen.«¹⁸

Die Unterscheidung »esoterisch / exoterisch« wird uns im Weiteren noch beschäftigen. An dieser Stelle ist wichtig, dass Nietzsches »esoterische« These, es gebe gar keinen Willen, eine viel radikalere Form der Negation beinhaltet als eine negierte Einheit des Willens. Für eine

¹⁶ Müller-Lauter: *Nietzsches Lehre vom Willen zur Macht*, S. 21.

¹⁷ Vgl. Müller-Lauter: *Nietzsches Lehre vom Willen zur Macht*, S. 19 f. Vgl. auch Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente*, Frühjahr 1888, 14 [72], KSA, Bd. 13, S. 254.

¹⁸ Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente*, Sommer 1886 – Herbst 1887, 5[9], KSA, Bd. 12, S. 187.

solche Interpretation hätte man durchaus Anlass bei Nietzsche gefunden: Der Wille selbst sei ein fragwürdiger Begriff, auch wenn es um *die* Willen geht. Müller-Lauter wollte jedoch die Wille-zur-Macht-These als positive Lehre unbedingt aufrechterhalten. Darum stoßen alle seine Bemühungen um eine nicht-metaphysische Deutung des Willens zur Macht auf eine gravierende Schwierigkeit: Denn *auch* als Pluralität verstanden, sieht der Wille zur Macht wie der gemeinsame Nenner aller seiner ›Erscheinungsformen‹ aus. Wie soll man diesen Nenner gleichzeitig als ihr »Wesen« und ihre »einzige Qualität« verstehen, nicht aber als ein ihnen zugrundeliegendes Prinzip? Tatsächlich spricht Müller-Lauter vom Wesen und sogar von den »wahren« Vollzügen des Willens zur Macht, die »faktisch« gegeben seien.¹⁹ Die Welt sei zwar als Einheit nicht gegeben, »[w]ohl aber ist *die* Welt [...] die Summe der Kräfte, die faktisch gegeben sind.«²⁰ Hier lauert eine weitere große Gefahr. Denn gerade weil man die einzige Qualität der Welt im Willen zur Macht sehen will, muss man das Faktische und das Scheinbare, das Wahre und die Täuschung, das Wesentliche und deren Fälschung unterscheiden. Und dies tut Müller-Lauter tatsächlich, indem er darauf hinweist, dass die Sprache uns in Hinsicht auf das faktische Geschehen, auf die faktischen Kämpfe der Willen zur Macht, ständig täuscht. Hinter der qualitativen Mannigfaltigkeit von beispielsweise Moralvorstellungen und Religionen verstecke sich ein und dieselbe Qualität – der Wille zur Macht, der sein wahres Wesen nur der Einsicht eines Philosophen wie Nietzsche verrate.²¹

Man sieht, dass die große Bemühung um eine nicht-metaphysische Interpretation des Willens zur Macht tatsächlich scheitert. Denn sie endet mit einer Verdoppelung der Welt in eine wahre, deren Wesen der Wille zur Macht als einzig vorhandene Qualität ist und die sich dem Philosophen in ihrer Faktizität öffnet, und die Welt der Täuschungen, auch wenn diese vom Willen zur Macht selbst gewollt sind. Solch eine Verdoppelung der Welt in die wahre Welt und die Welt des Scheins ist aber nach Nietzsche ein Wesenszug der Metaphysik. Würde sie tatsächlich seiner Philosophie zugrunde liegen, wäre das die Lehre Friedrich Nietzsches, würde er zweifelsohne den Vorwurf eines Selbstwiderspruches verdie-

¹⁹ Müller-Lauter: *Nietzsches Lehre vom Willen zur Macht*, S. 22 f.

²⁰ Müller-Lauter: *Nietzsches Lehre vom Willen zur Macht*, S. 30.

²¹ Vgl. Müller-Lauter: *Nietzsches Lehre vom Willen zur Macht*, S. 15 f.

nen.²² Die Vermutung liegt nahe, dass eben deshalb Nietzsche auf so eine ›eigentliche‹ Philosophie verzichtet hat. Der Wille zur Macht, so könnte man eine Lektion der Nietzsche-Forschung zusammenfassen, konnte von Nietzsche nicht als wahres Wesen der Welt verstanden werden, weder als einheitliches Prinzip noch, in seiner pluralen Form, als eine einzige Qualität des Geschehens. Wie die Funktion dieser Konzeption bei Nietzsche auch sein mag, sie dient *nicht* als Darstellung des Seienden im Ganzen, *nicht* als Beschreibung der Gesamtheit, zumindest darf sie es nicht tun, wenn wir Nietzsche nicht bloß als einen sich selbst missverstehenden Metaphysiker herabwürdigen wollen.

Müller-Lauter sah die Schwierigkeit seiner Auslegung von Nietzsches Idee des Willens zur Macht, versuchte sie aber auf die Frage nach dem Kriterium einer wahren Interpretation zu verlegen. Auch als Metaphysik, die die Welt als eine ›wahre‹ und ›falsche‹ verdoppelt, sei die Interpretation der Welt als Willen zur Macht berechtigt, wenn ihr Wahrheitsanspruch berechtigt sei. Und dies könne nur dann der Fall sein, wenn sie ein Kriterium gründe, dem sie selbst genüge: das Kriterium der Machtsteigerung. Mit anderen Worten: Wenn das Kriterium der Wahrheit nach Nietzsche die Machtsteigerung ist (und das gilt als bewiesen), dann ist *die* Interpretation wahr, die diese Steigerung begünstigt.²³ Beispielsweise ist die Interpretation der Welt als Summe der gegeneinander gerichteten Willen zur Macht, die lediglich in Relationen zueinander bestehen, jedoch faktisch da sind und sogar das Wesen alles Geschehens bilden, dann wahr, wenn sie das Machtwollen des Interpreten selbst fördert, der die Welt so sehen will. Allerdings musste Müller-Lauter gestehen, dass dies leider sehr schwer zu behaupten ist. Denn das Umgekehrte scheint vielmehr der Fall zu sein: Die Einsicht in die Welt, die alle Weltinterpretationen als miteinander kämpfende Willen zur Macht entdeckt, würde höchst wahrscheinlich unseren Willen zur Macht lähmen. Schließlich lässt Müller-Lauter dies als Dilemma von Macht und Weisheit bestehen, das nicht nur unlösbar, sondern von Nietz-

²² Vgl. z. B.: Nietzsche, Friedrich: *Die fröhliche Wissenschaft*, 344, KSA, Bd. 3, S. 577. Hier stellt Nietzsche seinen Wunsch, Antimetaphysiker zu sein, bewusst als fraglich und sogar als Widerspruch dar. Wie die nächsten Aphorismen zeigen, geht es Nietzsche um eine Frage, die nun von ihm selbst an sein eigenes Denken gestellt wird (*Die fröhliche Wissenschaft*, 346, KSA, Bd. 3, S. 581), auf jeden Fall nicht um eine Lehre über die wahre und scheinbare Welt, die nun mit seiner Philosophie richtig abgegrenzt wären. Wäre es so, würde auch die Passage *Wie die »wahre« Welt endlich zur Fabel wurde* aus *Götzen-Dämmerung* unverständlich (KSA, Bd. 6, S. 80 f.).

²³ Vgl. Müller-Lauter, *Nietzsches Lehre vom Willen zur Macht*, S. 48.

sche selbst gewollt sei, und weist auf Nietzsches Idee des Übermenschen hin, der gerade für diese unmögliche Synthese von Kraft und Weisheit, oder wie in der späteren Nietzsche-Forschung es gedeutet wurde, für die Synthese von Selbstverabsolutierung und Selbstrelativierung stehe.²⁴

Später versuchte Müller-Lauter noch einmal die Vielfalt der Perspektiven, die die Stärke des Willens zur Macht bedroht, als die wahre Interpretation darzulegen, mit dem Argument, dass der Mensch selber »interpretierendes Wesen« sei und dass Nietzsche schließlich keine absolute Philosophie darlegen wollte, sondern die Erhöhung des menschlichen Typus zum Übermenschen anstrebte, auch oder gerade wenn man dem, was einen zugrunde richtet, mit dem Ja begegnet.²⁵ Die Frage bleibt aber offen: Wenn die Interpretation der Gesamtrealität als faktische Summe der miteinander kämpfenden Willen zur Macht die Machtsteigerung verhindern kann, warum soll sie anderen Interpretationen vorgezogen werden?

Hiermit sind wir, ohne Übertreibung, im Kern aller Kontroversen um Nietzsches Philosophie angelangt, die heute noch mit der Bezeichnung »postmoderner Relativismus« zusammengefasst werden können.²⁶ Programmatisch sieht dabei ein Nachlassnotat Nietzsches aus: »[...] Thatsachen giebt es nicht, nur Interpretationen.«²⁷ Eben dies scheint mit der Wille-zur-Macht-Interpretation behauptet zu werden. Nun liegt

²⁴ Vgl. Müller-Lauter, Wolfgang: *Nietzsche. Seine Philosophie der Gegensätze und die Gegensätze seiner Philosophie*, Berlin, New York: de Gruyter, 1971, S. 133. Unter anderem versucht Müller-Lauter dieses »Dilemma« als zwei Typen des Übermenschen umzudeuten, dem je ein eigenes Verständnis der ewigen Wiederkunft entspricht (S. 135 ff.). Zum Dilemma von Selbstverabsolutierung und Selbstrelativierung bei Nietzsche s. Van Tongeren, Paul: *Die Moral von Nietzsches Moralkritik: Studie zu »Jenseits von Gut und Böse«*, Bonn: Bouvier, 1989, S. 202. Die Nietzsche-Forschung wird mit diesem Problem andauernd konfrontiert, und es scheint noch weit davon entfernt zu sein, gelöst zu werden. Siehe auch eine der späteren Untersuchungen zum Thema: Siemens, Herman: *Umwertung: Nietzsche's »War-Praxis« and the problem of Yes-Saying and No-Saying in »Ecce homo«*, in: *Nietzsche-Studien*, 38 (2009), S. 182–206.

²⁵ Müller-Lauter: *Nietzsches Lehre vom Willen zur Macht*, S. 58.

²⁶ Auf dieses Problem werde ich im Kapitel 1 eingehen. Dort wird nicht nur gezeigt, wie aktuell das Problem weiterhin ist, sondern auch, dass Nietzsche auch heute im Mittelpunkt der Debatten steht, indem er als »Vater« des postmodernen Relativismus interpretiert und angegriffen wird.

²⁷ *Nachgelassene Fragmente*, Ende 1886 – Frühjahr 1887, 7[60], KSA, Bd. 12, S. 315. Dieses Notat bietet ein gutes Beispiel, um zu zeigen, warum man nicht jeden Satz Nietzsches als seine These betrachten darf. Denn abgesehen davon, dass es sich um ein für ihn selbst gedachtes Notat handelt und nicht um einen für die Leser dargestellten Gedanken, ist hier auch der Kontext äußerst wichtig. Die These stellt keine für sich bestehende Behauptung dar, sondern wird ausdrücklich als Gegenargument »gegen den Positivismus« eingeführt,

viel daran, sie als *die* Interpretation darzulegen, die der Einsicht in die Pluralität der Interpretationen nicht widerspricht. Das Dilemma der Philosophie Nietzsches könnte somit folgendermaßen formuliert werden: Vertritt Nietzsche in ein und demselben Atemzug nicht zwei einander ausschließende Thesen? Und zwar zum einen, dass alles Interpretation sei bzw. dass alle Tatsachen nur mögliche Interpretationen unter vielen anderen seien; und zum anderen, dass seine Interpretation der Welt als der Pluralität aufeinanderprallender Willen zur Macht *allein* dem faktischen und tatsächlichen Geschehen völlig entspreche. Hier geht es um viel mehr als den Metaphysikvorwurf. Wenn Nietzsche sich so einen Widerspruch erlaubt hätte, würde es nicht viel Sinn machen, sich mit seiner Philosophie auseinanderzusetzen. Denn sie würde sich selbst widerlegen.

Die Behauptung eines »interpretative[n] Charakter[s] alles Geschehens«²⁸ scheint als Lehre hoffnungslos widersprüchlich zu sein. Als Behauptung ist sie nicht haltbar, auch wenn ihr Gegenstück in der nicht weniger unbefriedigenden These mündet, dass es sich nämlich bloß um »die besondere Perspektive des Philosophen Nietzsche« handle, eine These, die Müller-Lauter als unakzeptabel zurückweist.²⁹ Wie später von dem anderen Nietzsche-Forscher Paul van Tongeren mit Recht bemerkt wird:

»In der These, die Welt sei Wille zur Macht, liegt etwas, das sich einer Interpretation widersetzt, welche behauptet, diese Aussage sei nichts weiter als eine von vielen Manifestationen des Willens zur Macht, aus denen die Welt besteht.«³⁰

Nur ein Weg scheint aus dieser Sackgasse zu führen: Man muss zeigen, dass es sich bei der Wille-zur-Macht-Interpretation um eine besonders interpretative Interpretation handelt, nämlich um einen »Schritt in die Interpretativität als solche«.³¹ Worin könnte dieser Schritt bestehen?

»welcher bei dem Phänomen stehen bleibt ›es giebt nur Thatsachen‹« (*Nachgelassene Fragmente*, Ende 1886 – Frühjahr 1887, 7[60], KSA, Bd. 12, S. 315).

²⁸ Dies ist ein Ausdruck aus einem anderen Notat Nietzsches: *Nachgelassene Fragmente*, Herbst 1885 – Frühjahr 1886, I[115], KSA, Bd. 12, S. 38.

²⁹ Müller-Lauter: *Nietzsches Lehre vom Willen zur Macht*, S. 56.

³⁰ Van Tongeren: *Die Moral von Nietzsches Moralkritik*, S. 203.

³¹ Abel, Günter: *Nietzsche. Die Dynamik der Willen zur Macht und die ewige Wiederkehr*, Berlin, New York: de Gruyter, 1984 (Monographien und Texte zur Nietzsche-Forschung, Bd. 15), S. 456. Schon Jaspers deutete auf eine solche Möglichkeit hin (vgl. Jaspers: *Nietzsche*, S. 299).

Zum einen scheint mit einer Wille-zur-Macht-Interpretation die »vollständige[] Immanenz der Welt und [die] Internität der sie ausmachenden Kräfte-Relationen« gesichert zu sein.³² Zum anderen geht es »um einen Sinn von ›Faktum‹, bis zu dem ›wir‹, d. h. das interpretierende Wesen Mensch, hinunterkönnen«.³³ Diese zwei Argumente sind im Grunde verschieden. Das erste betrifft unsere Aufgaben: Seit einiger Zeit streben Philosophen eine immanente Realitätskonzeption an und sind bereit, alle Schwierigkeiten, ja selbst Paradoxien, die mit so einem Verständnis verbunden sind, als Herausforderung an unsere Welt-Interpretation anzunehmen.³⁴ Das heißt: Wir wollen uns die Welt so vorstellen, dass sie keine Grenze und kein Jenseits kennt, auch um den Preis der Widersprüchlichkeit. Es handelt sich somit um eine *gewollte* Konzeption, die als solche nicht geprüft werden kann, ja nicht geprüft werden darf. Wie merkwürdig die Realität dann auch aussehen mag, man würde sie als solche akzeptieren müssen. Das zweite Argument ist anderer Art. Das »Faktum« des interpretativen Geschehens entspricht wesentlich unserer menschlichen Erfahrung, nämlich dass wir über keine endgültige Interpretation verfügen, die nicht in Frage gestellt werden könnte, d. h. dass auf eine Interpretation immer eine andere folgt. Dies scheint überzeugend zu sein. Aber die Frage scheint auch hier berechtigt: Trifft das nicht ebenso für die Wille-zur-Macht-Interpretation zu?

In einer Diskussion im Rahmen der für die Nietzsche-Forschung epochalen Tagung, die im September 1980 stattfand, hat Müller-Lauter diese Kontroverse um den Willen zur Macht als die Interpretation der Interpretationen in den Positionen von Johann Figl und Günter Abel einander gegenübergestellt: Man könne gewiss den Akzent auf das Interpretieren oder aber auf »die *Faktizität* der Machtquanta« setzen.³⁵ Auch hier versuchte Müller-Lauter das Dilemma nicht zu lösen, sondern auf den Begriff des Übermenschen zu verlegen, bei dem der Wille zur Macht

³² Abel: *Nietzsche*, S. 450. Dies geschehe »gegenüber jedweder Art erneut drohender gnostischer Metaphysmen und Dualismen« (ebd.).

³³ Abel, Günter: *Nietzsche contra ›Selbsterhaltung‹. Steigerung der Macht und ewige Wiederkehr. Diskussion*, in: *Nietzsche-Studien*, 10/11 (1981/82), S. 405.

³⁴ Vgl. die Anm. 134, 135 in der Einführung.

³⁵ Abel: *Nietzsche contra Selbsterhaltung. Diskussion*, S. 401. Vgl. die vorsichtige Formulierung Figls, dass »der Ausdruck ›falsch‹« aus der Gegenposition zu jeder nicht-interpretativen Weltsicht« bei Nietzsche »nur eine relative Bedeutung« haben kann, »insofern dadurch die Möglichkeit einer ›richtigen‹ Interpretation abgewiesen wird« (Figl, Johann: *Interpretation als philosophisches Prinzip. Friedrich Nietzsches universale Theorie der Auslegung im späten Nachlaß*, Berlin, New York: de Gruyter, 1982, S. 199 f.).

als Gedanke und als Weltinterpretation zur faktischen Machtsteigerung führen solle.³⁶ Abel wollte dagegen den Willen zur Macht durch eine andere Idee Nietzsches bekräftigen – durch die ewige Wiederkunft des Gleichen als faktisches Geschehen und antimetaphysische Weltauslegung. Zu dieser Argumentation nur noch ein paar Worte. Denn die Einwände und Dilemmata sind auch hier bekannt.

Müller-Lauter sah die Idee der ewigen Wiederkunft als Gedanken bzw. als »menschlich-übermenschliche Perspektive« an, die »dem künftigen Menschen ein unüberbietbares Selbst- und Weltverständnis geben soll«.³⁷ Als wissenschaftliche Theorie schien sie ihm bestenfalls ein Hilfsmittel zu diesem Zweck zu sein. Abel dagegen strebte an, gerade den wissenschaftlichen Sinn dieses Gedankens plausibel zu machen, indem er zeigte, dass Nietzsche sich u. a. für die Theorien von den Physikern J. R. Mayer und R. J. Bošković sehr interessierte.³⁸ Nun, das Hauptargument Nietzsches in der Auslegung Abels ist das logische: Die ewige Wiederkehr folge unmittelbar aus der Wille-zur-Macht-Konzeption. Denn das Gesamtquantum aller Kräfte sei gewiss nicht unendlich. Dass Nietzsche es so gesehen habe, könne man mit seinen Nachlassnotaten gut belegen,³⁹ auch der Satz der Energieerhaltung spreche für diese These.⁴⁰ Die Zeit sei aber unendlich.⁴¹ Also müsse nach einer langen Zeit, wenn alle Kraftkombinationen durchgelaufen seien, ein und dasselbe Ereignis bzw. eine und dieselbe Ereigniskette sich wiederholen, und zwar unendlich vielenmal, so dass alles wiederkehren werde, und nicht einmal, sondern ewig.⁴²

Die möglichen Einwände gegen solch eine Theorie der Wirklichkeit bzw. eine Konzeption der Gesamtheit sind folgende: Zum Ersten kann man, wenn alles als das Gleiche wiederkehrt, gar nicht zwischen dem Ereignis und seiner Wiederkehr unterscheiden.⁴³ Darum stellt sich die Frage, welchen Sinn es überhaupt macht, von der Wiederkehr zu spre-

³⁶ Abel: *Nietzsche contra Selbsterhaltung. Diskussion*, S. 401 ff.

³⁷ Abel: *Nietzsche contra Selbsterhaltung. Diskussion*, S. 403.

³⁸ Abel: *Nietzsche contra Selbsterhaltung*, S. 370. Vgl. Abel: *Nietzsche*, S. 45 f., 85 ff.

³⁹ Vgl. *Nachgelassene Fragmente*, Frühjahr – Herbst 1881, 11[202], KSA, Bd. 9, S. 523.

⁴⁰ Vgl. *Nachgelassene Fragmente*, Sommer 1886 – Herbst 1887, 5[54], KSA, Bd. 12, S. 205.

⁴¹ Eine Vorstellung der unendlichen Zeit war für Nietzsche wesentlich, gerade mit Blick auf das Bekämpfen der Metaphysik und Teleologie (vgl. *Nachgelassene Fragmente*, Sommer 1872 – Anfang 1873, 19[139], KSA, Bd. 7, S. 464; Frühjahr – Herbst 1881, 11[202], KSA, Bd. 9, S. 523; Frühjahr 1888, 14[188], KSA, Bd. 13, S. 376).

⁴² Abel: *Nietzsche contra Selbsterhaltung*, S. 379. Vgl. auch Abel: *Nietzsche*, S. 187 ff.

⁴³ Vgl. Magnus, Bernd: *Nietzsche's Existential Imperative*, Bloomington, London: Indiana Univ. Press, 1978, S. 98 ff.

chen. Zum Zweiten, und dies war der Einwand Müller-Lauters, sind die Machtwillen keine Einheiten, sie sind unendlich teilbar bzw. unendlich heterogen wie auch Kräfte-Konstellationen; diese könnten also niemals erschöpft werden.⁴⁴ Als schlimmste Folgerung schien ihm aber, zum Dritten, dass, wenn alles Gewesene tatsächlich bloß als das Gleiche wiederkehren würde, der Übermensch gar nicht möglich wäre. Als wissenschaftliche Theorie verstanden, widerspreche die ewige Wiederkunft somit den beiden: der Wille-zur-Macht- und der Übermensch-Konzeption.⁴⁵ Über diese Argumente hinaus wurde in der Nietzsche-Forschung gezeigt, dass auch der ›wissenschaftliche‹ Sinn von Nietzsches Lehre der ewigen Wiederkunft, kritisch betrachtet, sehr zweifelhaft ist, weil die beiden Prämissen – sowohl die These der sich erhaltenden Summe der Kräfte als auch insbesondere der unendlichen Zeit – sehr wohl in Frage gestellt werden können.⁴⁶ Eine folgende Überlegung bietet, wie mir scheint, noch einen zusätzlichen Einwand logischer Art: Selbst wenn Nietzsches ›wissenschaftliche‹ Prämissen als alternativlos anzusehen wären, wäre zu fragen, warum *alles* sich unzählige Male wiederholen muss und nicht z. B. nur *einige* Ereignisse; die anderen könnten auch dann durchaus einmalig bleiben.

Nun, diese Einwände können immer dadurch relativiert werden, dass Nietzsche mit der physikalischen Begründung nur eine *Möglichkeit* der ewigen Wiederkehr des Gleichen durchdenken wollte, nicht aber ihre Faktizität. So eine Auslegung würde jedoch wieder denselben Schwierigkeiten verfallen wie die Lehre vom Willen zur Macht, nämlich dass solch eine Interpretation in einer Welt, die aus unzähligen Interpretationen besteht, keine Privilegien über eine persönliche Sichtweise hinaus beanspruchen könnte. Damit wäre die Behauptung, dass die Welt »das Gesamt« der »dynamische[n] Willen-zur-Macht-Organisationen« darstellt, deren wiederkehrende »Vollzüge die einzige Realität« sind,⁴⁷ eine These, die bestimmten Zwecken dient, aber sich gerade deshalb als eine Interpretation unter vielen erweist. Diese Zwecke wurden schon genannt: Sowohl die Wille-zur-Macht-Konzeption als auch die nach Abel daraus folgende Idee der ewigen Wiederkunft in ihrer Qualität einer besonders zutreffenden, ›faktischen‹ Weltinterpretation »verunmöglicht

⁴⁴ Vgl. Müller-Lauter: *Nietzsches Lehre vom Willen zur Macht*, S. 31.

⁴⁵ Vgl. Müller-Lauter: *Nietzsche*, S. 181 f.

⁴⁶ Dazu ausführlich vgl. Gerhardt, Volker: *Gipfel der Internität: Zu Günter Abels Rekonstruktion der Wiederkehr*, in: *Nietzsche-Studien*, 16 (1987), S. 453 f.

⁴⁷ Abel: *Nietzsche*, S. 4.

jeden metaphysischen und jeden weltverneinenden Dualismus, jedwede Selbst-Preisgabe, jedwedes Opfern-Müssen der Welt um irgendeiner Erlösung, eines Ideals und/oder eines metaphysischmoralischen Imperativs willen«. ⁴⁸ Sie *muss* als die einzige Realität verstanden werden, um diese als in sich immanent geschlossen denken zu können. Damit ist nicht bewiesen, dass eine solche Interpretation auch über ihre Zwecke hinaus eine privilegierte Position einnehmen soll. Damit ist nicht einmal bewiesen, dass nur eine solche Weltinterpretation dem Zweck der immanenten Deutung der Realität entspricht.

Die Darstellung der gravierenden Schwierigkeiten, mit denen prominenteste Nietzsche-Interpreten (hier nur exemplarisch mit einigen Namen vertreten) konfrontiert wurden, soll keinesfalls als bloße Kritik an ihnen verstanden werden. Vielmehr reflektieren diese Schwierigkeiten Probleme, mit denen Nietzsche selbst ringen musste. Nichts liegt mir ferner, als z. B. Müller-Lauter ein Missverständnis von Nietzsches Denken vorzuwerfen. Vielleicht nur, dass er dort verallgemeinert und systematisiert, wo Nietzsche mit Absicht auf ein System verzichtete, bzw. dass er die Spannungen, die aus Nietzsches Aufgabe stammen, gelegentlich kleinreden möchte. Auch gegen Abel wäre Folgendes einzuwenden: Der Begriff einer totalen Interpretation kann die Schwierigkeiten, die mit der Behauptung der Faktizität von Willen-zur-Macht-Organisationen entstehen, nicht beseitigen. Schon deshalb nicht, weil mit der Auslegung der Welt als einer totalen Interpretation die Differenz zwischen dem Interpretieren und dem zu Interpretierenden verloren geht. Man fragt sich dann, was eigentlich unter der Interpretation überhaupt noch über das Polemische hinaus gemeint werden kann. ⁴⁹ Ist die These, alles sei Interpretation, nicht gleichwertig mit der Aussage, dass nichts Interpretation sei bzw. dass alles faktisch verlaufe? Ferner: Die Aufgabe, Nietzsches Idee des Willens zur Macht mit Hilfe seiner Wiederkunftslehre (Abel) oder seiner Lehre des Übermenschlichen (Müller-Lauter) gegen den Metaphysik-Vorwurf zu verteidigen, muss an mehreren Stellen als verfehlt angesehen werden. Mit Recht hat Stegmaier darauf hingewiesen, dass die Ideen der ewigen Wiederkunft wie auch die des Übermenschlichen in

⁴⁸ Abel: *Nietzsche*, S. 184.

⁴⁹ Zu diesen Einwänden gegen Abel s. Stegmaier, Werner: *Philosophie der Fluktuanz. Dilthey und Nietzsche*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1992 (Neue Studien zur Philosophie, Bd. 4), S. 313. Vgl. auch: Gerhardt: *Gipfel der Intimität*, S. 461. Allerdings scheint die Frage Gerhardts nach dem »Wem« der Interpretation aus der Sicht Abels überholt zu sein.

Nietzsches veröffentlichtem Werk nur indirekt, als die Lehren Zarathustras, eingeführt wurden: Die eine wird ihm durch seine Tiere erzählt, die meinen, dass dies seine Lehre sein könnte; mit der zweiten ließ Nietzsche seinen Zarathustra als Lehrer scheitern. Nicht nur widersprechen diese »Anti-Lehren«⁵⁰ sich gegenseitig, wie schon Müller-Lauter feststellen musste. Es ist vielmehr: Sie sind im Grunde metaphysisch. Als eine Lehre fügt besonders die ewige Wiederkehr alle metaphysischen Grundbegriffe zusammen (»Alles«, »ewig«, »Gleiches«) und paradoxiert sie zugleich.⁵¹ Die Lehre des Übermenschen steht unter einem starken Verdacht, die Erlösung zu versprechen, auch wenn dies eine Erlösung von der Herdenmoral und von den »reaktiven« Kräften sein soll, wie Deleuze sie interpretierte.⁵² Was den Willen zur Macht angeht, so scheint diese Konzeption den Perspektivismus Nietzsches besonders stark zu kompromittieren, der gerade als sein wichtigster Gegenzug gegen die alte Metaphysik zu betrachten ist: Die Welt gibt es nur als unendlich viele Perspektiven auf sie; man darf nicht alles auf eine einzige Qualität reduzieren, denn dadurch beansprucht man, über eine Einsicht zu verfügen, die jeder Relativität sowie jeder Relationalität enthoben ist. Auch wenn diese Einsicht selbst einen Willen zur Macht zum Ausdruck bringt, so ist ihr Verdikt, dass in allem Geschehen sich Willen zur Macht manifestieren, eine bloße Behauptung – eine Ansicht, die keine Ausnahmen, d. h. keine anderen Qualitäten des Geschehens, zulässt, weil sie mit ihnen nicht zurechtkommen würde, weil das, was *nicht* der Wille

⁵⁰ Vgl. Stegmaier, Werner: *Anti-Lehren. Szene und Lehre in Friedrich Nietzsches Also sprach Zarathustra*, in: Gerhardt, Volker (Hg.): *Friedrich Nietzsche, Also sprach Zarathustra*, Berlin: Akademie, 2000, S. 191–224; ders.: *Nach Montinari*, S. 87.

⁵¹ Vgl. Stegmaier, Werner: *Nietzsches Befreiung der Philosophie. Kontextuelle Interpretation des V. Buchs der Fröhlichen Wissenschaft*, Berlin, Boston: de Gruyter, 2012, S. 19 f. Eben darum schlägt Stegmaier vor, sie als Anti-Lehre anzusehen, d. h. als Paradoxie, die darauf aufmerksam macht, wie viel Metaphysik man noch nötig hat, um das Leben zu ertragen.

⁵² Deleuze (*Nietzsche et la philosophie*) sah sich dabei gezwungen, aus diesem Grund (damit der Übermensch möglich wird) die ewige Wiederkehr im Gegensatz zu Nietzsches Ausdrucksweise als selektiv zu denken. Dennoch, wenn nur aktive Kräfte wiederkehren, wie Deleuze es meinte, kehrt gerade nicht alles wieder, sondern nur einiges, nur das, was dem Übermenschen den Weg bereitet. Dass man den Unterschied zwischen den aktiven und den reaktiven Kräften dabei als fest und faktisch gegeben auslegt, widerspricht darüber hinaus dem interpretativen Charakter des Geschehens und überhaupt Nietzsches Perspektivismus. Zur Kritik an dieser Interpretation s. Brusotti, Marco: *Wille zum Nichts, Ressentiment, Hypnose. »Aktiv« und »reaktiv« in Nietzsches Genealogie der Moral*, in: *Nietzsche-Studien*, 30 (2001), S. 107–132. Brusotti weist darauf hin, dass der Begriff des Reaktiven eine Erfindung von Deleuze und ein Missverständnis sei (S. 111 ff.).

zur Macht wäre, für sie unverständlich und für die ihr entsprechende Realitätskonzeption bedrohlich erscheint.

Macht im Werk Nietzsches

Es gibt gute Gründe, um zu behaupten, dass Nietzsche sich dieser Schwierigkeiten seiner ›Lehren‹ (von nun an werde ich sie nur in einem indirekten Sinn als solche bezeichnen) sehr wohl bewusst war. Darauf weist er selbst an mehreren Stellen hin. Und das in erster Linie unterscheidet sein veröffentlichtes Werk von den Nachlassnotaten: In den für die Leser bestimmten Werken werden die mit den ›Lehren‹ verbundenen Schwierigkeiten sichtbar gemacht; die ›Lehren‹ selbst werden als zweifelhaft und sogar lebensbedrohlich in Frage gestellt.⁵³ Möglicherweise macht gerade, dass Nietzsche diese Probleme weder verschweigen noch kleinreden wollte, seine Philosophie bis heute so attraktiv. Es macht sie auch irritierend. Kaum denkt man, man habe Nietzsche endlich verstanden, d. h. man habe erkannt, auf welche Realitätsauffassung er mit seiner Philosophie hinauswill, wird diese relativiert und sogar lächerlich gemacht. Wie Thomas Mann einmal bemerkte: »Wer Nietzsche eigentlich nimmt, wörtlich nimmt, wer ihm glaubt, ist verloren.«⁵⁴ Er hat dabei »Ironie« und »Reserve« bei jeder Nietzsche-Lektüre empfohlen. Doch eine bloße ironische Distanz zu dem, was Nietzsche sagte, würde m. E. ihm philosophisch nicht gerecht. Vielmehr sollte man die Probleme, die durch seine ›Lehren‹, ja durch alle seine Entdeckungen entstehen, philosophisch ernst nehmen, auch wenn sie unlösbar zu sein scheinen. Auch der Wille zur Macht, den Nietzsche z. B. in *Jenseits von Gut und Böse* als Gegenentwurf gegen »schlechte Interpretations-Künste« einführt und als Ausdruck *seiner* Weltinterpretation mit Anführungszeichen versieht, ist so eine problematische ›Lehre‹. Sie besagt nicht nur, dass »jede Macht in jedem Augenblick ihre letzte Konsequenz zieht«, sondern »dass auch dies nur Interpretation ist«. Und Nietzsche scheint noch darum besorgt zu sein, dass jemand dies übersehen könnte, indem er hinzufügt: »ihr werdet eifrig genug sein, dies einzuwenden? – nun, um so besser.«⁵⁵

⁵³ Vgl. z. B. die Stelle, an der Nietzsche fragt, ob seine Philosophie »nicht dem Leben, dem Besseren feindlich« wird (*Menschliches, Allzumenschliches*, I, 34, KSA, Bd. 2, S. 53 f.).

⁵⁴ Mann, Thomas: *Nietzsches Philosophie im Lichte unserer Erfahrung*, Berlin: Suhrkamp, 1948, S. 47.

⁵⁵ Nietzsche: *Jenseits von Gut und Böse*, 22, KSA, Bd. 5, S. 37.

Der Nietzsche-Forschung liegt viel daran, solche Passagen anders als elegante literarische Kunstgriffe zu interpretieren, mit denen die eigene Inkonsequenz ironisch zugegeben wird. Darum bemüht sie sich, wie wir gesehen haben, um eine Interpretation, die einen besonders interpretativen Charakter von Nietzsches ›Lehren‹ nachweist. Auch wenn dies nicht völlig misslingt bzw. wenn Nietzsche die Ansprüche, die mit jedem Realitätsverständnis erhoben werden, tatsächlich endgültig relativierte, scheint mir der Schluss, dass er seine eigene Realitätskonzeption genauso wie alle anderen kompromittieren wollte, nicht befriedigend zu sein. Der Weg einer Nietzsche-Auslegung, die sein Denken als bloß alles relativierende Strategie beschreibt, scheint wenig attraktiv, schon deshalb, weil man die Sackgassen kennt, die hier auf uns lauern. Stattdessen würde ich die Interpretationsfrage als ein Problem ansehen, mit dem Nietzsche selbst konfrontiert war. Er war redlich genug (oder schlau genug), um es nicht zu verschweigen. Die Frage ist nicht, wie wir es lösen, sondern vor allem, warum Nietzsche auf seine ›Lehre‹ des Willens zur Macht trotzdem bestand bzw. welche Möglichkeiten diese ›Lehre‹ ihm für die Deutung der Realität eröffnete und welche Wege damit verschlossen bleiben mussten. Es wird am Ende dieses Kapitels noch zu klären sein, wie Nietzsche seine Konzeption von den anderen abhob, d. h. wie er ihr, trotz aller Einwände, die er selbst artikulierte, eine privilegierte Stellung zu sichern suchte. Schließlich soll dadurch sein Kriterium der Realität ans Licht kommen sowie die Begründungsstrategien, an die er sich hielt.

Trotz allen philologischen Bedenkens muss man zuerst bemerken, dass der Nachlass Nietzsches für die Frage nach dem Willen zur Macht kaum entbehrlich sein kann. Denn er enthält viel klarere und ausführlichere Überlegungen zum Thema als das veröffentlichte Werk. Im Nachlass befinden sich Nietzsches Entwürfe eines allumfassenden Buches, das den Titel *Der Wille zur Macht* tragen sollte.⁵⁶ Im Nachlass findet man sowohl die Idee, dass alles »im Dienste dieses Einen Willens« geschehe,⁵⁷ als auch, dass »das innerste Wesen des Seins Wille zur Macht« sei.⁵⁸

⁵⁶ Vgl. Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente*, Herbst 1885 – Herbst 1886, 2[100], KSA, Bd. 12, S. 109.

⁵⁷ Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente*, November 1887 – März 1888, 11[96], KSA, Bd. 13, S. 45.

⁵⁸ Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente*, Frühjahr 1888, 14[80], KSA, Bd. 13, S. 260. Vgl. auch die Analyse des Protoplasmas, bei dem der ursprünglich eine »Wille zur Macht in zwei Willen« auseinandertritt (Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente*, Herbst 1887, 9[151],

Der Wille zur Macht wird hier als »das letzte Factum« präsentiert.⁵⁹ Als Wille zur »Accumulation von Kraft« bzw. von »Kraft-Quanta« sei er, so Nietzsches Nachlassnotat, »die einzige Realität«. ⁶⁰ Die metaphysische Idee eines aller Realität zugrunde liegenden Wesens, das gerade weil es so grundlegend ist, ständig missverstanden, verfälscht und verleugnet wird, kommt mehrere Male deutlich zum Ausdruck.

Aber gerade diese Klarheit darf uns nicht täuschen. Wir müssen bei der Lektüre des Nachlasses immer in Erinnerung behalten, dass es sich nur um vorläufige Pläne und Skizzen handelt, die nicht für einen fremden Blick bestimmt waren. Dies bedeutet, dass auch die kühnsten und schlüssigsten Überlegungen, die wir dort finden, nichts weiter als *Gedankenexperimente* sind, die Nietzsche nur für sich, und nicht für uns, durchführte. Auch die klarsten Aussagen sind dementsprechend nicht als endgültige Thesen zu betrachten, die Nietzsches ›Lehre‹ zum Ausdruck bringen sollen, sondern als *vorläufige Zwischenbilanz* dieser Experimente. Der Nachlass Nietzsches hat also eine besondere Funktion: Er lässt die Gedanken, die in veröffentlichten Werken ausgeführt wurden, als Ergebnisse seiner Gedankenexperimente verstehen, die zwar dem Publikum vorgetragen werden, aber auch nicht endgültig, jedenfalls nicht alternativlos sind.⁶¹

In *Jenseits von Gut und Böse* präsentiert Nietzsche die These über den Willen zur Macht gezielt als ein solches Gedankenexperiment, dessen Prämissen er offen darlegt. Der vielzitierte Aphorismus 36 beginnt mit einer Hypothese: »Gesetzt, dass...« und endet mit einer Schlussfolgerung: Die Welt »wäre« dann der »Wille zur Macht« und nichts außerdem.⁶² Was wird hier vorausgesetzt? Dass nur unsere Begierde und Leidenschaften, nur unsere innere Welt uns »gegeben« ist, dass unsere Triebe, zu denen Nietzsche auch das Denken zählt, die einzige uns bekannte »Realität« sind (Nietzsche setzt beide Wörter in Anführungszeichen, ebenso den Ausdruck »Wille zur Macht«). Diese idealistische Prämisse, die die Philosophie der Neuzeit ab Descartes zum größten Teil

KSA, Bd. 12, S. 424). Solche Stellen scheinen nicht nur die Interpretationen Müller-Lauters und Abels, sondern auch die Heideggers zu bestätigen.

⁵⁹ Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente*, August–September 1885, 40[61], KSA, Bd. 11, S. 661.

⁶⁰ Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente*, Frühjahr 1888, 14[81], KSA, Bd. 13, S. 261.

⁶¹ Zu Nietzsches Nachlass als experimentellem Orientierungsfeld s. die jüngst erschienene Untersuchung: Stegmaier, Werner: *Nietzsche an der Arbeit. Das Gewicht seiner nachgelassenen Aufzeichnungen für sein Philosophieren*, Berlin, Boston: de Gruyter, 2022.

⁶² Nietzsche: *Jenseits von Gut und Böse*, 36, KSA 5, 54 f.

geprägt hat, verkoppelt Nietzsche dann mit dem Rasiermesser Ockhams, das er als »Moral der Methode« bezeichnet, dass man nämlich der Sparsamkeit der Prinzipien unbedingt treu bleiben und folglich auch die mechanische Realität nach dem Muster der eigenen Leidenschaften denken solle. Mit anderen Worten: Wenn wir den »Willen« (wiederum Anführungszeichen bei Nietzsche) einmal eingeführt haben, wenn wir Willenskausalität für denkbar halten, dann müssen wir den nächsten Schritt wagen und alles als Willen interpretieren, und zwar als »Eine[] Grundform des Willens«, denn nur auf den Willen kann ein Wille wirken und nur gegen ihn sich als Wille zeigen. Das Problem des cartesianischen Dualismus wäre damit gelöst: Alle Realität wäre ausschließlich als »Wille« zu verstehen. So sehe die Welt »von innen« aus bzw. »auf ihren ›intelligiblen Charakter‹ hin bestimmt und bezeichnet«. ⁶³ Gerade dies ist aber der Fingerzeig darauf, dass es sich keineswegs um das ›Wesen‹ der Dinge handelt, vielmehr um eine Perspektive, und zwar um eine sehr menschliche. Zu sagen, dass alles Wille ist, heißt dementsprechend, bloß die eigene innere Perspektive auf die Dinge konsequent zu durchdenken, die von der Idee der Willenskausalität, von der inneren Erfahrung (oder dem, was wir für diese Erfahrung halten), her bestimmt ist. Freilich müsste man noch erklären, warum die Welt der Wille *zur Macht* sein soll. Aber dazu sagt Nietzsche an dieser Stelle nichts.

Man kann freilich nicht behaupten, dass Nietzsche es mit dem Thema »Wille zur Macht« in den für seine Leser bestimmten, veröffentlichten Werken bewenden lässt. Er gebrauchte den Ausdruck nicht nur als eine Hypothese oder als Schlussfolgerung aus den zweifelhaften Prämissen. Er versah ihn mit Anführungszeichen. ⁶⁴ Aber auch dies nicht immer. Dass das Leben der Wille zur Macht sei, wird auch als direkte These eingeführt, ebenso in *Jenseits von Gut und Böse*, ohne Beweise und Argumente, vielmehr als Argument, das alles andere beweist. ⁶⁵ Auch als Titel eines Werkes in Vorbereitung wird diese These in *Zur Genealogie der Moral* angekündigt, der Wille zur Macht (an dieser Stelle ohne Anführungszeichen und sogar gesperrt) wird hier zum »Wesen des Lebens« erklärt. ⁶⁶ Eine besondere Stellung nimmt der Wille zur

⁶³ Nietzsche: *Jenseits von Gut und Böse*, 36, S. 55.

⁶⁴ Vgl. Nietzsche: *Jenseits von Gut und Böse*, 51, KSA, Bd. 5, S. 71.

⁶⁵ Vgl. z. B. Nietzsche: *Jenseits von Gut und Böse*, 13, KSA, Bd. 5, S. 27; 259, KSA, Bd. 5, S. 208; 186, KSA, Bd. 5, S. 107.

⁶⁶ Nietzsche, Friedrich: *Zur Genealogie der Moral*, III, 27, KSA, Bd. 5, S. 409; II, 12, KSA, Bd. 5, S. 316.

Macht in *Also sprach Zarathustra* ein, wo er als »Geheimnis« vom Leben selbst verraten wird.⁶⁷ Aber ebenso benutzt Nietzsche den Ausdruck als Hinweis auf seine persönliche Redeweise⁶⁸ sowie auf seine Theorie, die dem »herrschenden Instinkte und Zeitgeschmack entgegen geht«.⁶⁹

Wenn man also die These, die Welt bzw. das Leben sei Wille zur Macht und nichts außerdem, relativieren möchte, kann man immer auf die entsprechende Art hinweisen, wie Nietzsche den Ausdruck verwendet. In derselben Weise kann man jedoch verfahren, wenn man ihn als Überzeugung Nietzsches und seine eigentliche Philosophie darstellen will. Dafür gibt es genug Anlass, sowohl im Nachlass als auch in den veröffentlichten Werken. Bleiben wir aber bei dem Standpunkt, dass alles, was Nietzsche dazu geschrieben hat, eine Art Experiment ist, sei es mit den eigenen Prämissen oder mit den Prämissen einer idealistischen Realitätskonzeption, dann stellt sich nicht die Frage, ob Nietzsche zur Wille-zur-Macht-These tatsächlich stand, sondern vielmehr, was er mit dieser These erreichen wollte.

Ein Nachlassnotat lässt keinen Zweifel daran, dass Nietzsche sich des experimentellen Charakters seiner Wille-zur-Macht-Hypothese völlig bewusst war:

»Ich brauche den *Ausgangspunkt* ›Wille zur Macht‹ als Ursprung der Bewegung. Folglich darf die Bewegung nicht von außen her bedingt sein – nicht *verursacht*...«⁷⁰

Eben diese Funktion sollte der »Wille zur Macht« erfüllen: Die vollständige Immanenz der Realität sollte gesichert werden. Die Welt kennt keine äußeren Beweggründe, sondern bewegt sich von selbst. Dies ist keine Einsicht oder bewiesene Tatsache, sondern eine Aufgabe, der ein Philosoph sich stellt, nämlich zu zeigen, dass die Realität so denkbar sein kann, dass dies unsere menschliche Perspektive auf die Dinge immer schon gewesen wäre, wenn wir die Dinge »von innen« her konsequent durchgedacht hätten.

Das Experiment mit der Wille-Hypothese, die die Welt »von innen« betrachtet, ließ diese nur als Willen denken – vorausgesetzt, dass man den cartesianischen Dualismus überwinden will, wie die »Moral der

⁶⁷ Nietzsche, Friedrich: *Also sprach Zarathustra*, II, 12 (*Von der Selbst-Ueberwindung*), KSA, Bd. 4, S. 148.

⁶⁸ Vgl. Nietzsche: *Zur Genealogie der Moral*, II, 18, KSA, Bd. 5, S. 326.

⁶⁹ Nietzsche: *Zur Genealogie der Moral*, II, 12, KSA, Bd. 5, S. 315.

⁷⁰ Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente*, Frühjahr 1888, 14[98], KSA, Bd. 13, S. 274.

Methode« fordert, bzw. der metaphysischen Prämisse anhängt, die besagt, dass ein Prinzip besser ist als zwei. Und noch eine wichtige Voraussetzung wurde hier gemacht: der Willensbegriff selbst. Dass so etwas wie »Wille« überhaupt wirksam sein kann, wird von Nietzsche ausdrücklich als Glaubensfrage dargelegt (»ob wir an die Causalität des Willens glauben«).⁷¹ Aber gibt es so etwas wie den Willen? An einer oben zitierten Stelle aus dem Nachlass wurden die beiden Thesen, dass alles der Wille ist und dass es keinen Willen gibt, gegeneinandergestellt und miteinander konfrontiert – als »exoterische« und »esoterische« Art und Weise über die Dinge zu sprechen.⁷² Das bedeutet nicht, dass Nietzsche seine eigentliche These verheimlichen wollte, um sie nur den Ausgewählten zu verraten, für breitere Kreise der Leser aber eine andere These bereithielt. In *Jenseits von Gut und Böse* erklärt er, dass es sich um zwei Perspektiven handle, die beide streng genommen weder wahr noch falsch sein können, jedenfalls *nicht* für Eingeweihte bzw. Nicht-Eingeweihte bestimmt sind. Der Unterschied zwischen ihnen bestehe lediglich darin, dass der »Esoteriker« Dinge »von Oben herab« sieht, der »Exoteriker« »von Unten hinauf«.⁷³ Wenn man z. B. vom Willen als Einheit und wirksame Ursache ausgeht, so liegt man nicht falsch. Aber man sieht die Dinge aus der Perspektive des Handelnden, aus der der eigene Wille zu einem mit anderen »Willen« konfrontierenden Streben wird, so dass alles als Wille erscheint. Wenn man aber auf den Willen von oben herabschaut, dann weiß man, dass wir als Wollende »zugleich die Befehlenden und Gehorchenden sind«,⁷⁴ d. h. dass es den »Willen« gar nicht gibt, weil er aus mehreren Trieben und Affekten besteht – ein komplexes Ineinander von Streben und Resignation. Als Wille ist dies eine starke Vereinfachung eines wenig durchschaubaren Vorgangs, die jedoch für den Vorgang selbst höchst bedeutsam ist.

Folgt nun aus der Wille-Hypothese die des Willens zur Macht? Nietzsche besteht jedenfalls darauf, dass der Wille ohne »Wohin« ein leeres Wort wäre.⁷⁵ Die Macht könnte Inhalt vom Willen zur Macht, jeder Wille könnte im Grunde immer schon Wille zur Macht sein. Aber in welchem Sinne? Die Frage richtet Nietzsche in einem Nachlassnotat an sich selbst:

⁷¹ Nietzsche: *Jenseits von Gut und Böse*, 36, KSA, Bd. 5, S. 55.

⁷² S. die Anm. 18.

⁷³ Nietzsche: *Jenseits von Gut und Böse*, 30, KSA, Bd. 5, S. 48.

⁷⁴ Nietzsche: *Jenseits von Gut und Böse*, 19, KSA, Bd. 5, S. 32 f.

⁷⁵ Vgl. die Kritik an Schopenhauers Willensbegriff: Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente*, Frühjahr 1888, 14[121], KSA, Bd. 13, S. 301.

»ist ›Wille zur Macht‹ eine Art ›Wille‹ oder identisch mit dem Begriff ›Wille‹? heißt es so viel als begehren? oder commandieren?«⁷⁶

›Begehren‹ und ›Commandieren‹ sind gerade die zwei angesprochenen Perspektiven. »Von Unten hinauf« gesehen ist der Wille ein bloßes Begehren. »Von Oben herab« wäre er jedoch das ›Commandieren‹. Aber was genau wird begehrt? Was bedeutet es, wenn einer kommandieren will? Nun wird die Frage dringend: Was heißt »Macht«?

Die Antwort auf diese Frage ist bei Nietzsche oft metaphorisch: das Herr-Werden, das Streben nach Oben und nach Mehr; gelegentlich aber auch physikalisch-biologisch: die Ausdehnung und die Anziehung (das Nicht-Organische), die Aneignung und Überwältigung (das Organische). Eins wird jedoch klar: Es handelt sich um *das asymmetrische Verhältnis* der Über- und Unterlegenheit, um das Dominieren und Unterdrücken, und zwar um jeden Preis, auch wenn dies höchst riskant ist, auch wenn dies am Ende den Untergang bedeutet. Was das Lebendige betrifft, verläuft Nietzsches Argumentation im Gegensatz sowohl zum Darwinismus als auch zu Spinoza: Den Lebenden gehe es nicht darum, sich zu erhalten, sondern einzig darum die Macht zu vermehren, um im Endeffekt daran zugrunde zu gehen. Wenn das Leben auch der Wille zur Macht ist, wie Nietzsche es gelegentlich behauptet, dann ist der Wille zur Macht jedenfalls nicht der Wille zum Leben.⁷⁷

Aus dem vorigen Kapitel sollte jedoch klar geworden sein, dass auch bei Spinoza Macht als paradoxes Erhalten der Steigerung verstanden wurde, als Erweiterung der eigenen Aktivität, die in der Erweiterung besteht. In diesem Punkt scheint Nietzsches Konzept der Macht von dem Spinozas kaum unterschiedlich.⁷⁸ Wie wir gesehen haben, dachte Spinoza dabei die Macht nicht als etwas, was den Dingen als Qualität zukommt, sondern als ihre eigentliche Realität, die in Vermehrung der Wirksamkeit besteht. Nietzsche folgt ihm auch in dieser Hinsicht, nutzt

⁷⁶ Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente*, Frühjahr 1888, 14[121], KSA, Bd. 13, S. 301.

⁷⁷ Nietzsche sagt »der Wille des Lebens«, aber nicht der »Wille zum Leben«. Vgl. Nietzsche: *Die fröhliche Wissenschaft*, 349, KSA, Bd. 3, S. 586; ders.: *Also sprach Zarathustra*, II, 12 (*Von der Selbst-Ueberwindung*), KSA 4, 149; ders.: *Nachgelassene Fragmente*, November 1882 – Februar 1883, 5[1], KSA, Bd. 10, S. 187.

⁷⁸ Nietzsche notiert für sich, Spinozas Satz der Selbsterhaltung sei falsch, weil das Gegenteil wahr sei: »Gerade an allem Lebendigen ist am deutlichsten zu zeigen, daß es alles thut, um nicht sich zu erhalten, sondern um mehr zu werden...« (Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente*, Frühjahr 1888, 14[121], KSA, Bd. 13, S. 301). Es wurde jedoch bereits gezeigt, dass dies auch die Ansicht Spinozas gewesen ist: Das Erhalten ist nur als Steigerung möglich.

aber die physikalische Terminologie seiner Zeit, um diesem komplexen Gedanken Ausdruck zu verschaffen: Die Energie sei nicht bloß konstant, sondern sie werde nach »Maximal-Ökonomie« verbraucht, so dass jedes »Kraftzentrum« das Maximum anstrebe, ohne selbst etwas außer dieser Kraft und diesem Streben zu sein.⁷⁹ Dieses Streben zeige sich in mehrererlei Gestalt, z. B. als räumliche Ausdehnung, um »über den ganzen Raum Herr zu werden«⁸⁰ oder als gegenseitige Ausbeutung der Lebewesen. In jedem solchen Fall (auch dann, wenn es gelegentlich zur Versöhnung kommt) sei die Macht das Streben nach Überwältigung, nach einem Mehr, wie auch immer man dieses ›Mehr‹ jeweils verstehen mag.

Hier scheiden sich jedoch die Wege Nietzsches und Spinozas. Bei Spinoza war die Macht der Existenz gleichgesetzt, jedoch gerade *nicht* als Herrschaft oder Streben nach Überwältigung verstanden. Das Gewaltige der Macht war ausgeblendet, wenn auch nicht völlig verschwunden: Die Wirksamkeit der Macht konnte nicht (oder nicht nur) durch Kampf, sondern durch das Zusammenschließen von mehreren Wirkungszentren vermehrt werden. Die Realität wurde dabei als sich steigernd verstanden, als Bewegung auf die Vollkommenheit und Göttlichkeit hin, die durch die menschliche Einsicht, durch die intellektuelle Liebe und Freude, immer in Gang bleibt. Hier ist der eigentliche Punkt, an dem Nietzsche sich von Spinoza trennt: Die Macht ist für ihn das Gewaltsame, das Vergewaltigende, es geht um »Aneignung, Herr-werden-, Mehr-werden-, Stärker-werden-wollen«,⁸¹ und zwar auf Kosten der Anderen. Die Steigerung der Macht sei prinzipiell nicht anders möglich, denn nur an *Widerständen* erkenne sie sich selbst.⁸² Der Wille ist deshalb der Wille zur Macht, weil er gegen den anderen Willen gerichtet ist. ›Mehr‹ ist die Macht nur im Vergleich mit den anderen, und sie ist erstrebenswert nur, weil andere Willen zur Macht auch danach streben – »von Unten hinauf«. Sonst, »von Oben herab«, ist auch die Macht vielleicht, genauso wie der Wille, nichts und nichtig. Der »Wille zur Macht« *ist* nicht und er *wird* nicht. Denn er sei »nicht ein Sein, nicht ein Werden, sondern ein *Pathos*«, aus dem »sich erst ein Werden, ein Wirken ergibt«⁸³ – das Pathos des sich behauptenden Seienden, das um die Erweiterung seines Seins gegen die anderen Seienden kämpft und diesen aussichtslosen Kampf früher oder später verlieren muss.

⁷⁹ Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente*, Frühjahr 1888, 14[81], KSA, Bd. 13, S. 261.

⁸⁰ Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente*, Frühjahr 1888, 14[186], KSA, Bd. 13, S. 373.

⁸¹ Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente*, Frühjahr 1888, 14[81], KSA, Bd. 13, S. 261.

⁸² Vgl. Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente*, Frühjahr 1888, 14[80], KSA, Bd. 13, S. 260.

⁸³ Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente*, Frühjahr 1888, 14[79], KSA, Bd. 13, S. 259.

Das Pathos ist jedoch nicht die Existenz, noch weniger Realität. Geht es um einen bloßen Affekt? Eben dies scheint der Fall zu sein, wenn Nietzsche den Willen zur Macht im Gegensatz zur Furcht deutet.⁸⁴ Jedoch ist die Macht erstrebenswert, nicht weil sie die Furcht überwinden lässt und nicht weil sie Freude bereitet. Selbst Lust sei zwar ein Merkmal der Machtsteigerung, aber – und dies ist ebenso der Unterschied zu Spinoza – nicht der Grund, warum diese Steigerung stattfindet, noch weniger ihre Richtschnur.

Man darf hier nicht vergessen, dass es sich um ein Experiment handelt, bei dem Nietzsche den Willen zur Macht als Ausgangspunkt nutzt, um die ganze Realität »von innen« her zu beschreiben. Darum darf er nicht auf weitere Begriffe zurückgeführt werden. Im Nachlass sieht man, wie Nietzsche immer wieder versucht, den Willen zur Macht als erste Erklärung zu deuten, ohne etwas noch Ursprünglicheres wie z. B. Lust annehmen zu müssen. Es gibt keine Erklärung, warum die Macht angestrebt wird, warum man herrschen, befehlen und aneignen will. Es macht keinen Sinn dies zu wollen. Das Streben nach ›Mehr‹ bringt keine Vorteile, zumindest nur gelegentliche und vorübergehende. Im Endeffekt bedeutet es die Selbstzerstörung. Der Wille zur Macht ist der Wille zum Untergang, nicht der Wille zum Leben, sondern zum Tode. Mehr noch: Er bringt *Unlust* mit sich. Auch in diesem Punkt zeigt Nietzsche eine wesentliche Abweichung von Spinoza. Das Streben nach Herrschaft, das Widerstände sucht und begehrt, könne mit Lust nur deshalb begleitet werden, weil man schon die Erfahrung der Niederlage, der Abhängigkeit gemacht hat. Die Lust ist hier von der Unlust her zu verstehen. Die Unlust ist – so weit hat sich Nietzsche von Spinoza entfernt – das Primäre, der eigentliche Bezugspunkt des Willens zur Macht:

»Die Unlust ist ein Gefühl bei einer Hemmung: da aber die Macht ihrer nur bei Hemmungen bewußt werden kann, so ist die Unlust ein nothwendiges Ingrediens aller Thätigkeit (alle Thätigkeit ist gegen etwas gerichtet, das überwunden werden soll) Der Wille zur Macht strebt also nach Widerständen, nach Unlust. Es giebt einen Willen zum Leiden im Grunde alles organischen Lebens [...]«⁸⁵

Der Wille zur Macht ist weder der Wille zum Leben noch der Wille zur Lust. Streng genommen, ist er auch nicht das Gegenteil von diesen.

⁸⁴ Vgl. Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente*, Ende 1876 – Sommer 1877, 23[63], KSA, Bd. 8, S. 425.

⁸⁵ Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente*, Sommer – Herbst 1884, 26[275], KSA, Bd. 11, S. 222.

Vielmehr sind Lust und Unlust, Leben und Tod, seine Nebeneffekte. Er ist und bleibt in sich in diesem Sinne unerklärlich – das Streben nach Dominanz, die keinen Profit bringt, keine Bedürfnisse befriedigt, keine Vorteile sichert. Die Macht muss als bloße Überwältigung verstanden werden, die ohne Sinn und ohne Ziel geschieht, die Lust und Unlust bereitet, aber nicht um ihretwillen angestrebt wird.

Es ist nicht schwer zu begreifen, wie die Gesamtrealität nun aussehen würde, wenn man der Wille-zur-Macht-Hypothese folgt. Der pathetische Kampf um das ›Mehr‹ ist nur dann denkbar, wenn die Welt einen engen Kampfplatz darstellt, auf dem sich zu behaupten nur auf Kosten der Anderen möglich ist. Eben dafür steht der Machtbegriff bei Nietzsche:

»Alles Geschehen, alle Bewegung, alles Werden als ein Feststellen von Grad- und Kraftverhältnissen, als ein *Kampf*...«⁸⁶

Dieser Kampf ist die einzige Realität – die Realität des Willens zur Macht, die nicht *ist*, auch nicht *wird*, sondern sich als solche, ohne Sinn und Ziel, gegen andere Willen zur Macht pathetisch behauptet.

Die Konsequenzen einer solchen Auffassung der Realität sind nicht zu übersehen. Zuallererst soll der Raum nun als beschränkt gedacht werden. Tatsächlich ist Nietzsche zwar bei der Vorstellung einer unendlichen Zeit geblieben, aber nicht der des Raumes. Ob der Raum auch unendlich ist, fällt im Nachlass unterschiedlich aus, ab Jahr 1883 scheint Nietzsche sich jedoch für den endlichen Raum entschieden zu haben.⁸⁷ Die Gründe dafür dürften nun klar geworden sein: Nur so konnte das Konzept des pathetischen Kampfes um das ›Mehr‹ überzeugend sein. Aus der Endlichkeit des Raumes und der Unendlichkeit der Zeit könnte ferner, wie die Nietzsche-Forschung bereits gezeigt hat, auf die ewige Wiederkehr des Gleichen geschlossen werden. Durch die ewige Wiederholbarkeit aller Kräftekonstellationen und des Kampfes selbst wäre die Sinn- und Aussichtslosigkeit dieses Kampfes bestätigt.

Eine Vorstellung von der Welt als engem Kampfplatz um den Raum, der beschränkt ist, und von der Zeit, die die Zeit des ewigen Kampfes und seiner Wiederholbarkeit ist, hat jedoch noch eine weitere wichtige Konsequenz: Die Idee der Erneuerung, des ewigen Werdens, muss nun verworfen werden. Denn sonst würde die Welt »eine unendlich

⁸⁶ Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente*, Herbst 1887, 9[91], KSA, Bd. 12, S. 385. Vgl. Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente*, August – September 1885, 40[55], KSA, Bd. 11, S. 655.

⁸⁷ Vgl. Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente*, Herbst 1883, 21[5], KSA, Bd. 10, S. 601.

wachsende Kraft voraussetzen«,⁸⁸ die sich selbst gegenüber immer neu wird und keinen Kampf für ihre Existenz nötig hat.

»Das ewige *Neuwerden* setzt voraus: daß die Kraft sich selber willkürlich vermehre, daß sie nicht nur die Absicht, sondern auch die Mittel habe, sich selber vor der Wiederholung zu *hüten*, in eine alte Form zurückzugerathen [...].«⁸⁹

Nicht nur die ewige Wiederholbarkeit (die Sinnlosigkeit des Kampfes) wäre damit bedroht, sondern auch das Konzept des Kampfes selbst bzw. das Konzept der Welt als eines engen Kampfplatzes, auf dem sich mehrere Willen zur Macht gewaltsam behaupten müssen, um überhaupt zu sein.

Der Gedanke wird nicht nur im Nachlass deutlich artikuliert: Das Werden kann nicht das Ewig-Neue bedeuten. In der *Fröhlichen Wissenschaft* formuliert Nietzsche ihn als ein intellektuelles Gebot: »Hüten wir uns, zu denken, die Welt schaffe ewig Neues.«⁹⁰ Für einen Philosophen, der das Leben als »ewige Lust des Werdens« verstehen will,⁹¹ ist dies kein geringes Opfer, das nichtsdestoweniger gebracht werden muss, um ein weiteres Konzept zurückzuweisen – die Göttlichkeit der Realität.

»Wäre sie [die Welt – E.P.] ewig neu werdend, so wäre sie damit gesetzt <als> etwas an sich *Wunderbares* und Frei- und *Selbstschöpferisch-Göttliches*«. ⁹²

Es lag Nietzsche viel daran, den Gedanken der Göttlichkeit um jeden Preis zu verwerfen. Nur als bloßes sinnloses Verlangen nach ›Mehr‹ innerhalb eines engen Kampfplatzes sind Willen zur Macht denkbar, nur dann kann die Welt »von innen« her, vollkommen immanent, beschrieben werden. Das Pathos des Kampfes impliziert, dass es kein Hinaus aus dem Kampf geben kann, dass nichts außer dem Kampf selbst als real eingestuft werden kann.

Mit diesem Ergebnis zur ausschließlichen Realität des Kampfes sind wir aber noch keineswegs beim Fazit von Nietzsches Experiment mit der Wille-zur-Macht-Hypothese angelangt. Unsere Zwischenbilanz lautet: Wenn wir die Welt konsequent aus unserer menschlichen Perspektive

⁸⁸ Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente*, Frühjahr – Herbst 1881, II[213], KSA, Bd. 9, S. 525.

⁸⁹ Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente*, Frühjahr – Herbst 1881, II[292], KSA, Bd. 9, S. 553.

⁹⁰ Nietzsche: *Die fröhliche Wissenschaft*, 109, KSA, Bd. 3, S. 468.

⁹¹ Nietzsche: *Götzen-Dämmerung*, Was ich den Alten verdanke, 5, KSA, Bd. 6, S. 160.

⁹² Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente*, Frühjahr – Herbst 1881, II[292], KSA, Bd. 9, S. 553.

betrachten, d. h. von unten hinauf und von innen aus, dann wäre sie der Wille zur Macht im Sinne des gewaltsamen Strebens nach Dominanz und Akkumulation, das einen ständigen Kampf auf einem engen Kampfplatz erfordert – ein Kampf, der seinerseits die einzige Realität ist. Der Wille zur Macht wäre ferner kein Sein und kein Werden, sondern das Pathos, das allerdings nicht auf Affekte von Lust und Unlust zurückzuführen ist, sondern sich bloß im Kampf um das ›Mehr‹ behauptet und diese Affekte als seine Nebenprodukte hervorbringt. Das ›Mehr‹ wäre ferner nur im Vergleich mit den anderen Willen definierbar und ohne diesen Vergleich würde es gar nichts bedeuten. Wenn der Wille zur Macht ein Pathos ist, so ist damit *das Pathos der Differenz* gemeint. Es ist das Pathos einer tiefgreifenden *Asymmetrie* – der Nicht-Gleichheit (das Befehlen und Gehorchen) und der Nicht-Gleichgültigkeit dieser Ungleichheit gegenüber (das Begehren).⁹³

Abgesehen davon, ob eine solche Realitätskonzeption überzeugend und z. B. auf die nichtorganische Welt tatsächlich anwendbar ist, stellt sie das Ergebnis eines bedeutsamen Experiments mit der menschlichen Perspektivierung der Welt dar. Nietzsche versucht jedoch nicht nur das Menschliche so zu deuten, sondern auch alles Organische und ebenso das Nicht-Organische: dass »jedes Kraftcentrum – und nicht nur der Mensch – von sich aus die ganze übrige Welt construiert d. h. an seiner Kraft mißt, betastet, gestaltet«. ⁹⁴ Als Wille, der nicht gleichgültig ist, als Wille, der differenziert, ist der Wille zur Macht wesentlich *der Wille zur Interpretation* – zur Interpretation, die der Realität des Kampfes keineswegs entgegengesetzt werden kann, weil gerade diese Interpretation und sie allein diese Realität gestaltet, d. h. wirksam und in diesem Sinne real wird.

Als Wille zur Interpretation ist der Wille zur Macht ein Pathos und zugleich das Leben selbst – ständiges Einschätzen der Differenzen, andauerndes Abwägen der asymmetrischen Kräftekonstellationen, das nicht gleichgültige, begehrende Verstehen, das den Kampf um das Befehlen-Können fördert und erforderlich macht. Kann das Leben jedoch aus einem bloßen Pathos bestehen? Kann die Realität nur aus Interpretationen zusammengestellt werden? Nietzsche versucht seinen Gedanken konsequent bis zum Ende zu durchdenken: Die Interpretation

⁹³ Vgl. »Ein Machtquantum ist durch die Wirkung, die es übt und der es widersteht, bezeichnet. Es fehlt die Adiaphorie: die an sich denkbar wäre. Es ist essentiell ein Wille zur Vergewaltigung und sich gegen Vergewaltigungen zu wehren. Deshalb nenne ich es ein Quantum ›Wille zur Macht‹ [...]« (Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente*, Frühjahr 1888, 14[79], KSA, Bd. 13, S. 258). Vgl. auch ders.: *Jenseits von Gut und Böse*, 9, KSA, Bd. 5, S. 21 f.

⁹⁴ Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente*, Frühjahr 1888, 14[186], KSA, Bd. 13, S. 373.

ist, genauso wie die Macht, nicht etwas, was der Wille will; sie ist vielmehr dieser Wille selbst; sie ist nicht etwas, was den Dingen zukommt, sondern die Realität, die aus unzähligen, sich selbst und einander gegenseitig perspektivierenden Willen zur Interpretation besteht. Da diese einander wesentlich ungleich sind und ihr Verhältnis immer asymmetrisch ist, *müssen* sie gegeneinander für ein ›Mehr‹ den anderen Willen gegenüber kämpfen, um sowohl sich selbst als auch ihr Streben als Macht auszu-legen. So erschaffen sie immer neue Welt- und Selbstinterpretationen, die sie durchsetzen wollen. Der Wille zur Macht ist das Pathos des Überwältigens und Beherrschens, und das heißt: Er ist das Pathos der Interpretation, die die immer aufs Neue erforderliche Behauptung eigener Macht im Sinne der Asymmetrie bedeutet. Diese wird zum Erwerben einer immer größeren Macht eingesetzt bzw. zur Behauptung noch größerer Asymmetrien zwischen dem, was man als die eigene Macht, und dem, was man als die fremde Macht auslegt.

Hier öffnet sich eine Möglichkeit, die neue Unendlichkeit zu denken. Doch dies ist nicht die Unendlichkeit des Raumes, auch nicht die der Zeit oder des Werdens. Diese neue Möglichkeit bringt Nietzsche in der *Fröhlichen Wissenschaft* zum Ausdruck:

»Die Welt ist uns vielmehr noch einmal ›unendlich‹ geworden: insofern wir die Möglichkeit nicht abweisen können, dass sie *unendliche Interpretationen in sich schliesst*«. ⁹⁵

Denn jeder Wille zur Macht ist selbst Frucht einer Interpretation, Frucht des eigenen Pathos, das nur im asymmetrischen Gegeneinander seinen Sinn erhält. Folglich kann die Möglichkeit der neuen Interpretationen niemals erschöpft werden. Diese beanspruchen zwar, die ganze Realität zu sein, und kämpfen gegeneinander, um sie festzulegen. Aber die Realität wird durch ihren Kampf äußerst instabil, sie ist nichts über diesen Kampf und sein Pathos hinaus:

»Die *Realität* besteht exakt in dieser Partikulär-Aktion und Reaktion jedes Einzelnen gegen das Ganze...« ⁹⁶

Das Ganze gibt es aber nicht, nur unendlich viele Interpretationen des Ganzen. Die Realität ist kein beschränkter Raum, weil sie überhaupt kein Raum ist, sondern nur das Kämpfen der Willen um die Durchset-

⁹⁵ Nietzsche: *Die fröhliche Wissenschaft*, 374, KSA, Bd. 3, S. 627. Zur kontextuellen Interpretation dieses Aphorismus s. Stegmaier: *Nietzsches Befreiung der Philosophie*, S. 410 ff.

⁹⁶ Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente*, Frühjahr 1888, 14[184], KSA, Bd. 13, S. 371.

zung der eigenen Interpretationen, nur Aktionen und Reaktionen der Willen aufeinander, die sie als Befehlen und Gehorchen, als Macht und Ohnmacht, auslegen. Der Wille zur Macht ist der Wille über die ganze Realität Herr zu werden, d. h., das Ganze mit der eigenen Interpretation auszufüllen. Aber er erkennt sich als solchen nur durch Differenzen und Asymmetrien – nur wenn ihm ein anderer Wille entgegentritt, der ihm entweder gehorcht oder aber über ihn Herr wird, d. h., das Ganze als solches neu interpretiert.⁹⁷

Das Experiment einer bis zu Ende durchdachten inneren Perspektive, das unter der »Moral der Methode« geführt wurde, mündet somit in eine neue Spannung: Die Realität soll zwar als endlich gedacht werden, im Sinne des endlichen Raums und der endlichen Menge von Kräften, deren Kombinationen sich ewig wiederholen, aber sie stellt auch eine unendliche Variation der Interpretationen und Perspektiven dar, sie besteht aus den niemals zu erschöpfenden Möglichkeiten der immer neuen Auslegungen, die beanspruchen, das Ganze der Realität zu bestimmen. Dies ist eine innere Unendlichkeit, die der Idee der räumlichen und quantitativen Endlichkeit zwar nicht direkt widerspricht, sie aber wenig bedeutsam macht. Denn sind die Perspektiven unendlich, sind es auch die Kräftekonstellationen. Warum müssten sie sich dann wiederholen? Die Welt wäre auch dann ein Kampfplatz, aber der Kampfplatz der Weltauslegungen, die unendlich neu die Realität gestalten.

Die Hermeneutik der Selbstüberwindung

Nun sind wir wieder an dem Punkt angelangt, der schon Müller-Lauter in Verlegenheit brachte: Die Wille-zur-Macht-Hypothese birgt latente Widersprüche. Auch unser Fazit lautet: Diese Hypothese führt zu einer Konzeption der Gesamtrealität, die eine innere Spannung zeigt. Denn die Realität ist ihr zufolge gleichzeitig endlich und unendlich. Sie ist der enge Kampfplatz der mehreren Willen zur Macht, der jedoch überhaupt kein Platz ist bzw. keine Grenzen kennt. Die Interpretationen, die diesen Willen entspringen, sind einerseits unendlich variabel, müssen

⁹⁷ Darum stellt sich die Frage nach dem ›Wer‹ der Interpretation nicht, die immer wieder als Nietzsches angeblicher Widerspruch gegen ihn verwendet wird. Das Subjekt sei heimlich vorausgesetzt, als ob es nicht von Nietzsche selbst destruiert wäre (s. die Anm. 49). Das Subjekt der Interpretation ist hier natürlich selbst Produkt der Interpretation, das Effekt des Pathos, denn es kann nur pathetisch behauptet werden. Aber in eben dieser Qualität wird es wirksam bzw. real.

andererseits einander gegenseitig beschränken und bekämpfen, um real zu werden. Der Wille zur Macht, wenn er kein Prinzip des Seins noch des Werdens, sondern ein bloßes Pathos der Differenz sein soll, führt also wenn nicht in einen direkten Widerspruch, so doch zu einem Realitätsverständnis, das jedenfalls nicht konsistent genug ist bzw. gegensätzliche Auslegungen impliziert.

Man kann solch ein Fazit als enttäuschend bewerten. Es fehlte in der Geschichte der Nietzsche-Rezeption nicht an den Vorwürfen der Widersprüchlichkeit. Man darf jedoch nicht unerwähnt lassen, dass, indem wir ein Weltbild bzw. eine konsistente Realitätskonzeption verlangen, wir etwas wollen, das Nietzsche selbst für widersprüchlich hielt: Wir wollen die Welt gleichzeitig von innen und von außen sehen. Hier macht es Sinn uns daran zu erinnern, was in der Philosophie spätestens ab Kant mehrmals gesagt worden ist und was auch Nietzsche betonte: »Wir können nicht um unsre Ecke sehn: es ist eine hoffnungslose Neugierde [...]«⁹⁸. Um zu entscheiden, ob die Realität als Ganzes einen beschränkten Raum darstellt oder aber aus den unendlichen Kräftekonstellationen und Weltinterpretationen besteht; ob sie unendlich neu-werdend oder aber ewig wiederholend ist, müssten wir die Realität von außen her anschauen, was für uns (und vielleicht überhaupt) schlechthin unmöglich ist. Darum ist die Frage, welche von diesen Auslegungen die richtige ist, zuerst ohne Sinn. Sie ist es, gerade weil wir den Willen zur Interpretation in jeder Weltauslegung aufgedeckt haben. Daran hat die Nietzsche-Forschung ebenso mit Recht Anstoß genommen: Die Idee einer totalen Interpretation relativiert sich selbst und macht jede Realitätsauffassung verdächtig.

Nietzsche lag viel daran, immer wieder zu betonen, dass auch der »interpretative Charakter alles Geschehens« eine Auslegung ist. Dass »nicht alles Dasein essentiell ein *auslegendes* Dasein ist«, lasse sich nicht über das Interpretative hinaus behaupten.⁹⁹ Aber ebenso lag ihm fern, die Realitätsinterpretationen deshalb gleichzusetzen, sie als gute und schlechte, als starke und schwache, als dumme und kluge nicht zu unterscheiden. Oben habe ich die Passage aus *Jenseits von Gut und Böse* zitiert, in der Nietzsche »schlechte Interpretations-Künste« beklagt. Ebenso beklagt er die »*dümmsten*«, nämlich die wissenschaftlich-mechanischen.¹⁰⁰ Wir können also bei der bloßen Feststellung es nicht bewenden lassen, dass Nietzsche die Realität als Kampf der Interpretationen um

⁹⁸ Nietzsche: *Die fröhliche Wissenschaft*, 374, KSA, Bd. 3, S. 626.

⁹⁹ Nietzsche: *Die fröhliche Wissenschaft*, 374, KSA, Bd. 3, S. 626.

¹⁰⁰ Nietzsche: *Die fröhliche Wissenschaft*, 373, KSA, Bd. 3, S. 626.

die Macht verstehe, dies aber als bloß konsequent durchdachte menschliche Perspektive einstuft, weil man nur von innen die Dinge sehen könne. Seine Interpretation der Realität als Wille zur Macht beansprucht eine privilegierte Position für sich. Wenn sie in Widersprüche mündet, so wird die Frage nach dem *Kriterium* einer stärkeren Interpretation besonders dringend. Auch wenn dieses Kriterium als ›Mehr‹ von Macht zu verstehen ist, wie das Ergebnis der langjährigen Nietzsche-Forschung vermuten lässt, bleibt die Frage offen: Was wäre das Kriterium für ein ›Mehr‹ der Macht einer Interpretation? Mit anderen Worten: Die Macht, die der Wille zur Macht begehrt und mit seinem Pathos als solche auslegt, impliziert nicht bloß Differenzen, sondern auch ein Kriterium dafür, was als *größere Macht* zu bezeichnen ist. Es stellt sich folglich die Frage, was als Kriterium der Macht einer Interpretation gelten kann, das ihr das ›Mehr‹ im Kampf um die Gestaltung der Realität sichert. Nur wenn wir die Antwort auf diese Frage finden, können wir sagen, welche Realitätskonzeption Nietzsche tatsächlich vorgezogen und wie er ihr eine privilegierte Position gesichert hat. Das Kriterium der Macht der Interpretationen wäre dann das Merkmal der Realität, wie Nietzsche sie verstanden hat.

Das Kriterium des ›Mehr‹ wird von Nietzsche selbst thematisiert, z. B. in *Zur Genealogie der Moral*:

»Die Grösse eines ›Fortschritts‹ *bemisst* sich [...] nach der Masse, was ihm Alles geopfert werden musste [...].«

Nur so, wird an dieser Stelle gesagt, könne man zu »größerer Macht« kommen.¹⁰¹ Als Aufruf zur Aufopferung vieler zugunsten einer »einzelnen *stärkeren* Species Mensch« wurden solche Stellen in der Nietzsche-Rezeption immer wieder als höchst kompromittierend herabgesetzt. Jedoch ging es Nietzsche nicht nur um den Kampf zwischen Herren und Sklaven, d. h. nicht bloß um den Kampf unter Menschen bzw. Lebewesen, sondern auch um den viel feineren Kampf des Befehlenden und Gehorchenden »sogar im selben Menschen, innerhalb einer Seele.«¹⁰² Die ›Seele‹ ist nämlich ebenfalls heterogen, auch in ihr vollziehen sich Kämpfe von Herrschenden und Beherrschten. Auch hier lässt sich folglich die ›Größe‹ danach messen, was dem ›Fortschritt‹ alles geopfert werden musste. Mit anderen Worten: Je höher der Preis ist, den man für den Kampf zahlt, je mehr die Seele überwinden muss, desto

¹⁰¹ Nietzsche: *Zur Genealogie der Moral*, II, 12, KSA, Bd. 5, S. 315.

¹⁰² Nietzsche: *Jenseits von Gut und Böse*, 260, KSA, Bd. 5, S. 208.

größer wird ihre Macht. Genau so beschrieb Nietzsche seinen eigenen inneren Kampf:

»Einsam nunmehr und schlimm misstrauisch gegen mich, nahm ich, nicht ohne Ingrim, dergestalt Partei gegen mich und für Alles, was gerade mir wehe that und hart fiel: — so fand ich den Weg zu jenem tapferen Pessimismus wieder, der der Gegensatz aller romantischen Verlogenheit ist, und auch, wie mir heute scheinen will, den Weg zu ›mir‹ selbst, zu meiner Aufgabe.«¹⁰³

Eben diese Überwindung, die Überwindung der eigenen stärksten Wünsche und Triebe, ist das Merkmal einer starken Seele, das Zeichen ihrer Bewegung auf das ›Mehr‹ der Macht hin.

Mit Blick auf uns selbst, auf unsere ›Seele‹, scheint die Wille-zur-Macht-Hypothese zunächst bloß destruktiv zu sein. Denn sie negiert diese als Einheit. Sie geht zwar von unserer inneren Welt aus, aber diese sei nichts anderes als ein »Gesellschaftsbau der Triebe und Affekte«, deren Heterogenität undurchschaubar sei.¹⁰⁴ Zuweilen gewinnt einer die Oberhand über die anderen und sagt ›Ich‹. Dieses ›Ich‹ ist aber ein Selbst-Missverständnis, es ist die Verkenning des inneren Kampfes, den die Willen gegeneinander führen. Nun nutzt Nietzsche erneut die Metaphorik von »oben« und »unten«. Er spricht von der »Erhöhung des Typus ›Mensch‹«¹⁰⁵ und von der »Höhe der Seele«¹⁰⁶. Diese Höhe lässt sich verstehen, wenn wir den »Hang des Geistes« in Betracht ziehen, der darin besteht, »wider die Wünsche seines Herzens zu erkennen – nämlich Nein zu sagen, wo er bejahen, lieben, anbeten möchte«. Der Hang zu einer dauernd fortgesetzten Selbstüberwindung erhöhe den Geist und mache ihn zum »Künstler und Verklärer der Grausamkeit«.¹⁰⁷ Von diesen »Höhen der Seele« aus gesehen, höre selbst die Tragödie des unerlässlichen Kampfes um das ›Mehr‹ der Macht auf, tragisch zu wirken.¹⁰⁸

Der Wille zur Macht mag ein bloßes Pathos sein. Aber dieses Pathos ist inhaltlich nicht leer, es hat eine Richtung: Es ist das Pathos der Selbstüberwindung. Diese kann allerdings nur dann als solche verstanden werden, wenn sie ein ständiger Kampf ist. Denn einen Trieb

¹⁰³ Nietzsche, Friedrich: *Menschliches, Allzumenschliches*, II, Vorrede 4, KSA, Bd. 2, S. 373.

¹⁰⁴ Nietzsche: *Jenseits von Gut und Böse*, 12, KSA, Bd. 5, S. 27.

¹⁰⁵ Nietzsche: *Jenseits von Gut und Böse*, 257, KSA, Bd. 5, S. 205.

¹⁰⁶ Nietzsche: *Der Antichrist*, Vorwort, KSA, Bd. 6, S. 168.

¹⁰⁷ Nietzsche: *Jenseits von Gut und Böse*, 229, KSA, Bd. 5, S. 167.

¹⁰⁸ Vgl. Nietzsche: *Jenseits von Gut und Böse*, 30, KSA, Bd. 5, S. 48.

kann man nur mit Hilfe eines stärkeren Triebes beherrschen, einen Wunsch nur mit einem noch tieferen und teureren Wunsch überwinden, eine Interpretation nur mit einer anderen ersetzen. Folglich verrät jede Herrschaft über eigene Schwächen eine weitere, geheime Schwäche. Die »Höhen der Seele«, die man erreicht hat, sind aus einer anderen Perspektive als »Tiefen« anzusehen.¹⁰⁹ Diese Bewegung »nach oben« hat darüber hinaus, und das ist wichtig zu betonen, kein Ziel und verspricht kein glückliches Finale. Die Erfahrung der eigenen Schwäche birgt keinen dialektischen Optimismus in sich, denn sie kann und muss sogar früher oder später in die Tiefe stürzen und alle vergangenen Erfahrungen, alles »Herrschen«, nichtig machen.¹¹⁰

Wenn man Nietzsches Ruf, als »freie Geister« zu leben, folgen möchte, wenn man den Weg zur Selbst-Erhöhung betritt, dann sieht man, dass es sich bei jedem Willen um den Willen zur Interpretation, bei jedem Willen zur Interpretation, den man überwunden hat, sich jedoch

¹⁰⁹ Hier wäre besonders die Behandlung des Themas in *Also sprach Zarathustra* zu betonen. Vom Willen zur Macht als von einer Lehre handelt es direkt ausschließlich im Kapitel *Von der Selbst-Ueberwindung*. Wie oben bereits erwähnt, verrät das Leben selbst sein Geheimnis, das es folgenderweise beschreibt: »Was ich auch schaffe und wie ich's auch liebe, — bald muss ich Gegner ihm sein und meiner Liebe: so will es mein Wille.« (Nietzsche: *Also sprach Zarathustra*, II, 12 (*Von der Selbst-Ueberwindung*), KSA, Bd. 4, S. 146) Die Selbstüberwindung ist damit eine Lehre, die vom Leben selbst aufgeworfen wird: Sie lehrt, die eigene tiefste Liebe zu überwinden.

¹¹⁰ Hier ist wichtig, Nietzsches Idee der Selbstüberwindung nicht etwa im Sinne einer dialektischen Bewegung misszuverstehen, die von einer Stufe auf die nächste dem Geist einen Gewinn an Erfahrung bringt und darum einen zielgerichteten Gang bedeutet. Es wäre m. E. nicht richtig, Nietzsche in diesem Sinn mit Hegel zu verwechseln. Vgl. die Deutung Friedrich Kaulbachs, die Größe eines freien Geistes bestehe bei Nietzsche darin, die Höhe zu erreichen, von der aus »er auf eigene frühere und überwundene Stationen herab- und zurückblicken« könne (Kaulbach, Friedrich: *Philosophie des Perspektivismus*, Teil I: *Wahrheit und Perspektive bei Kant, Hegel, Nietzsche*, Tübingen: Mohr Siebeck, 1990, S. 254). Die Stufen, die Nietzsches »freier Geist« erklimmt, liegen nicht unbedingt übereinander und die Erfahrung der schmerzhaften Selbstüberwindung ist keine Sicherung, die den Rückfall verhindern würde. Zum Unterschied zwischen Nietzsches Idee der Selbstüberwindung (Selbstaufhebung) und der hegelschen Aufhebung s. die Untersuchungen Stegmaiers: Stegmaier, Werner: *Hegel, Nietzsche und Heraklit. Zur Methodenreflexion des Hegel-Nietzsche-Problems*, in: Djurić, Mihailo und Simon, Josef (Hg.): *Nietzsche und Hegel*, Würzburg: Königshausen und Neumann, 1992, (Nietzsche in der Diskussion), S. 110–129, bes. S. 126 ff.; ders.: *Nietzsches »Genealogie der Moral«. Werkinterpretation*, Darmstadt: Wiss. Buchges., 1994, S. 205 ff.; ders.: *Philosophie der Fluktanz*, S. 299 f., 314 ff.

um eine geheime Schwäche des Interpretierenden handelt.¹¹¹ Nun kann man sagen, wie die Realität »von Oben herab«, »esoterisch«, anzusehen wäre, oder vielmehr: wie sie gelegentlich sich zeigen könnte, im Moment der Selbst-Erhöhung, aus der Perspektive eines erlangten Überschusses an Macht. Wenn man dem von Nietzsche vorgeschlagenen Weg der andauernden Selbstüberwindung folgt, ist die Realität »absonderlich düster und unangenehm«, sie ist »falsch, grausam, widersprüchlich, verführerisch, ohne Sinn«. Eben diese »Conception der Welt« wurde von Nietzsche als »Hintergrund« seines Buches mit dem Titel »**Der Wille zur Macht**. Versuch einer Umwerthung aller Werthe« entworfen. Mehr noch:

»Eine so beschaffene Welt ist die wahre Welt... *Wir haben Lüge nöthig*, um über die Realität, diese ›Wahrheit‹ zum Sieg zu kommen das heißt, um zu *leben...*«¹¹²

Auch wenn es sich hier um Nachlassnotate handelt, ist ihr programmatischer Charakter nicht zu verkennen. Denn Nietzsche hat damit die Unerträglichkeit zum Kriterium der Realität, die Nötigung zur Lüge zum negativen Merkmal der »wahren Welt« erklärt. In den veröffentlichten Werken wird dieser Gedanke wiederum vorsichtiger formuliert, als Frage, ob das nicht das Merkmal der Stärke sein könnte, dass man nämlich an der ›Wahrheit‹ nicht zugrunde geht,

»so dass sich die Stärke eines Geistes darnach bemässe, wie viel er von der ›Wahrheit‹ gerade noch aushielte, deutlicher, bis zu welchem Grade er sie verdünnt, verhüllt, versüsst, verdumpft, verfälscht nöthig hätte.«¹¹³

Dies ist natürlich kein Kriterium einer objektiven Wahrheit im alten Sinne einer adäquaten Beschreibung des Tatbestandes. Darum steht hier, wie auch im Nachlassnotat, die »Wahrheit« in Anführungszeichen. Darum wird der Gedanke als Vermutung, im Konjunktiv, formuliert. Mit dieser Vermutung wird jedoch das Kriterium einer starken Interpretation dargeboten: Man solle sich für eine Auffassung der Realität entscheiden, die einem am meisten weh tut, die am meisten den Wünschen, den tiefsten und den teuersten unter ihnen, widerspricht. Nur so erreiche man die, wenn auch nur relative, Position »oben«, nur so könne man folglich

¹¹¹ Zu meiner Interpretation von Nietzsches Idee der »freien Geister« s. die Verfasser.: *Macht und Ohnmacht eines freien Geistes*, in: Nietzscheforschung, Berlin, Boston: de Gruyter, 2019, Bd. 26, Heft 1, S. 21–38.

¹¹² Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente*, November 1887 – März 1888, II[415], KSA, Bd. 13, S. 193, 192.

¹¹³ Nietzsche: *Jenseits von Gut und Böse*, 39, KSA, Bd. 5, S. 57.

sagen, man sei der Realität näher gekommen. Jede Wünschbarkeit verrät dagegen das Leiden an Realität, das Sklavische, das Unterworfene, das Ohnmächtige, den Blick eines Unterdrückten »von Unten hinauf« auf die ihm überlegene Macht. Darum ist sie zu einem *negativen Kriterium der Realität* geworden und gleichzeitig zum negativen Maß der Macht, die der Wille anstrebt. Als Wahrheit ist von nun an nur das zu bezeichnen, woran der Mensch zugrunde gehen würde. Das ist gleichzeitig Nietzsches Kriterium der Realität und der starken Interpretation, das ist der Prüfstein der Macht, die jede Interpretation je entfalten kann. Und er vermutet: Vielleicht hatte noch keine genug Kraft, der so verstandenen Realität ins Gesicht zu schauen. Deshalb ist die Macht jeder Interpretation nur eine relative. Sie kann mit einer anderen immer wieder überboten werden.

Es handelt sich also nicht um eine neue objektive Wahrheit, noch weniger um eine neue Lehre, die die Realität als Ganze konsequent auslegen und eine Interpretation festlegen würde.¹¹⁴ Was uns bei Nietzsche begegnet, ist die Hermeneutik der Selbstüberwindung, für die auch seine ›Lehren‹ nur Mittel sind. Diese Hermeneutik folgt einem Kriterium, das keine Objektivität der Interpretation sichert, aber die Bewegung der Selbst-Erhöhung ermöglicht: Indem der stärkste und tiefste Wunsch als solcher erkannt wird, wird er überwunden; dann kommt man der Realität näher; und je grausamer eine Interpretation ist, desto mehr Macht entfaltet der Wille, der sie aushalten kann. Nur wenn eine Stufe auf diesem düsteren Bergweg überwunden wird, kann man auch den eigenen Willen »von Oben herab« anschauen. Die Distanz zu sich selbst und zu den anderen, die auf diesem Weg errungen wird, ist das ›Mehr‹ der Macht, das aber niemals selbstgenügend für sich sein kann, sondern nur in diesem Hinauswollen und dem Macht-Erlangen – über die anderen und über sich selbst – besteht. Der Wille zur Macht ist der *Wille zur Distanz*, die *nach oben* angestrebt wird, der Wille zur Selbst-Erhöhung, die früher oder später zum Untergang führen muss. Er ist das »Pathos der Distanz«, das Pathos der Selbst-Erhöhung und der Selbstüberwindung.¹¹⁵

Das »Pathos der Distanz« knüpft Nietzsche immer wieder an die Idee der »Rangverschiedenheit«¹¹⁶ bzw. an die aristokratische Fähigkeit,

¹¹⁴ An einer Stelle setzt Nietzsche die »Objektivität« in Anführungszeichen und beschreibt sie als »das Vermögen, sein Für und Wider *in der Gewalt zu haben*« (Nietzsche: *Zur Genealogie der Moral*, III, KSA, Bd. 5, S. 364).

¹¹⁵ Nietzsche: *Jenseits von Gut und Böse*, 257, KSA, Bd. 5, S. 205.

¹¹⁶ Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente*, Herbst 1885 – Frühjahr 1886, I[10], KSA, Bd. 12, S. 13.

einen »Herabblick« zu entwickeln, die nicht bloß zum Unterschied zwischen den Ständen, sondern zur immer neuen »Distanz-Erweiterung innerhalb der Seele selbst« führt, folglich zu einer immer »fortgesetzte[n] ›Selbst-Überwindung des Menschen‹«. ¹¹⁷ Es darf jedoch nicht unerwähnt gelassen werden, dass es Nietzsche dabei in erster Linie um Philosophen geht, um Philosophen als »Befehlende[n] und Gesetzgeber«, deren »Wille zur Wahrheit« der »Wille zu Macht« ist. ¹¹⁸ Diese »freien, sehr freien Geister« ¹¹⁹ sollen die Höhen der Seele nun entdecken – durch die mutigste Selbstüberwindung, deren Gegenteil der Blick auf die Welt gewesen ist, der in ihr Beweise dafür suchte, was als Resultat für den Denker selbst von vornherein feststand, was er beweisen wollte. ¹²⁰ Nun liegt der Philosophie viel daran, dies als Lüge, als Feigheit und Schwäche zu verstehen, auch wenn dieses Verständnis in seiner extremsten Form tatsächlich sehr schmerzhaft sein kann. Eine radikale Umwertung soll gerade an jener Stelle stattfinden, an dem es einem Philosophen am schwierigsten fällt. Denn bis jetzt habe die Philosophie, so Nietzsche, nur noch eine Welt erdichtet, die den geheimen Wünschen der Philosophen entsprach. Von nun an ist jede Interpretation, die der Realität ihre Grausamkeit und Sinnlosigkeit nimmt oder sie nur kleinredet, sei es eine religiöse oder naturwissenschaftliche, als schlechte und falsche Interpretation, entschieden zurückzuweisen.

Man sieht, wohin das Experiment mit der Wille-zur-Macht-Hypothese bzw. mit der Unterscheidung ›von Unten hinauf / von Oben herab‹ geführt hat: Man hat nun das Kriterium der Realität in der Hand, nach dem ihre ›Wahrheit‹ von dem Grad der Macht abhängig ist, der gerade erobert wurde, d. h. von dem ›Mehr‹ der Macht, das von dem Willen zur Interpretation durch die Selbstüberwindung erreicht worden ist. Die Realität ist damit nicht etwa eine bloße Summe der gegeneinander kämpfenden Willen zur Macht, wie es in der Nietzsche-Forschung oft missverstanden wurde, was zu unlösbaren Kontroversen führte: Sind die Willen real? Sind sie die einzige Realität? Oder selbst Produkt einer Interpretation? usw. Solch eine Auffassung der Realität kann bei

¹¹⁷ Nietzsche: *Jenseits von Gut und Böse*, 257, KSA, Bd. 5, S. 205.

¹¹⁸ Nietzsche: *Jenseits von Gut und Böse*, 211, KSA, Bd. 5, S. 145. Diese These mag überraschen. Denn Nietzsche legt seine Absicht, der Philosophie und Philosophen einen neuen Weg zu zeigen, nicht immer offen. Man bedenke jedoch den Untertitel von *Jenseits und Gut und Böse*, dem Werk, in dem die Selbst-Erhöhung und Selbstüberwindung proklamiert wird: »Vorspiel einer Philosophie der Zukunft«.

¹¹⁹ Nietzsche: *Jenseits von Gut und Böse*, Vorrede, KSA, Bd. 5, S. 13.

¹²⁰ Vgl. Nietzsche: *Jenseits von Gut und Böse*, 188, KSA, Bd. 5, S. 109.

Nietzsche nichts weiter als nur *eine* Möglichkeit sein, zu der er zwar vieles für sich notiert hat, jedoch ist damit keine Position zum Ausdruck gebracht worden, die man Nietzsche eindeutig zuschreiben dürfte. Als Theorie der Wirklichkeit würde eine solche ›Lehre‹ gerade die Vielfalt der möglichen Perspektiven missachten, von denen in manchen der Wille selbst als falsche, jedenfalls viel zu grobe Interpretation verstanden werden sollte. Auch die Realitätskonzeption, laut der die Welt ein enger Kampfplatz der Willen sei, kann unter Umständen den »Wünschen des Herzens« zu sehr entsprechen.¹²¹ Dann wäre auch sie als schwache Interpretation zurückzuweisen.

Das Kriterium der Realität, das dank Hermeneutik der Selbstüberwindung gewonnen wird, macht eins deutlich: Die Realität ist nach Nietzsche als Gegen-Begriff zu verstehen, sie ist Fazit einer Auslegung, die das Gegenteil jener anderen Hermeneutik darstellt – der Interpretation der Realität, die sie so deutet, »als ob Alles Fügung, Alles Wink, Alles dem Heil der Seele zu Liebe ausgedacht und geschickt sei.«¹²² So z. B. verwendete Nietzsche den Realitätsbegriff in seiner Schrift, die am meisten den Titel einer Kampfschrift verdient: *Der Antichrist*. Werfen wir darauf einen Blick, bevor wir das Fazit unserer Analyse von Nietzsches Experiment mit der Wille-zur-Macht-Hypothese ziehen. Denn *Der Antichrist* bietet eine neue Wendung der Interpretations-Problematik und zeigt u. a., dass Nietzsche auch in seinen letzten Schaffensjahren mit dem Experimentieren nicht aufgehört hat, dass der Wille zur Macht auch dort zu einer positiven und endgültigen Lehre Nietzsches *nicht* geworden ist.

Auf den ersten Blick sieht es so aus, als ob Nietzsche im *Antichrist* das Wort »Realität« gerade missbraucht bzw. einem metaphysischen Glauben an die wahre Realität selbst anhängt. Hier nur wenige Zitate:

»Man hatte aus der Realität eine ›Scheinbarkeit‹ gemacht; man hatte eine vollkommen *erlogne* Welt, die des Seienden, zur Realität gemacht ...«¹²³

¹²¹ Das demonstriert auch die moderne Nietzsche-Forschung. Vgl. die oben ausgeführte Argumentation Abels zugunsten der von jedem Ideal und jeder metaphysischen Erlösungsidee gereinigten Realität, deren vollständige Immanenz nun zu sichern ist. Eine solche Deutung der Realität sei heute am meisten erwünscht (s. die Anm. 32). Deshalb sollte sie jedoch, aus der Sicht Nietzsches, gerade Anlass geben, Verdacht gegenüber der entsprechenden Argumentation zu schöpfen.

¹²² Nietzsche: *Zur Genealogie der Moral*, III, 27, KSA, Bd. 5, S. 410.

¹²³ Nietzsche: *Der Antichrist*, 10, KSA, Bd. 6, S. 176 f.

»[...] die radikale *Fälschung* aller Natur, aller Natürlichkeit, aller Realität, der ganzen inneren Welt so gut als der äusseren.«¹²⁴

»Auch der Priester weiss, so gut es Jedermann weiss, dass es keinen ›Gott‹ mehr giebt, keinen ›Sünder‹, keinen ›Erlöser‹, – dass ›freier Wille‹, ›sittliche Weltordnung‹ *Lügen* sind [...].«¹²⁵

»In der Vorstellungswelt des Christen kommt Nichts vor, was die Wirklichkeit auch nur anrührte [...].«¹²⁶

Es sieht so aus, als ob Nietzsche glauben würde, ein objektives Kriterium der Realität festgelegt zu haben, das ohne Wenn und Aber gelten soll, als ob es sich tatsächlich um die Aufdeckung der Lügen handelt, die nun von dem Philosophen Friedrich Nietzsche als solche endgültig entlarvt werden, um die jahrtausendlang verdeckte Wahrheit zu enthüllen. An anderer Stelle¹²⁷ habe ich jedoch gezeigt, dass es sich auch im *Antichrist* um eine feine Hermeneutik handelt, nämlich um eine Hermeneutik von dem, was durch eine andere Art von Auslegung entstanden ist: Die christliche Realitätsauffassung hat bis jetzt den »Wünschen des Herzens« gedient, aber auch die philosophische, z. B. die Kants, der trotz der Grausamkeit seines kategorischer Imperativs, wie Nietzsche es sah, die Realität so auslegte, dass sie dem tiefsten Interesse der menschlichen Vernunft entsprach.¹²⁸ Auch die Grausamkeit des christlichen asketischen Ideals diente demselben Zweck: Als Richtschnur der Realität wurde das angenommen, was am meisten erwünscht wird – die Liebe. Wenn diese auch seltsame Wege geht, so galt ihre Unergründlichkeit, galten selbst krasseste Widersprüche, die einer solchen Weltauslegung innewohnen, als Beweise.¹²⁹ Nun schlägt Nietzsche vor, gerade dass uns so eine Welt begehrenswert erscheint, für einen Gegenbeweis zu halten. Die Realität, die man lieben und verehren kann, die Realitätsauffassung, laut der es in der Welt ständig um uns geht und in jedem Augenblick die

¹²⁴ Nietzsche: *Der Antichrist*, 24, KSA, Bd. 6, S. 191.

¹²⁵ Nietzsche: *Der Antichrist*, 38, KSA, Bd. 6, S. 210.

¹²⁶ Nietzsche: *Der Antichrist*, 39, KSA, Bd. 6, S. 212.

¹²⁷ Vgl. die Verfass.: *Differente Plausibilitäten*, S. 465 ff.; dies.: *Mehrdeutigkeit des Antichristlichen. Deutsch-russische Reflexionen in Nietzsches »Antichrist«*, in: *Jahrbuch für Religionsphilosophie*, 13 (2014), hg. v. Markus Enders u. Holger Zaborowski, S. 80–97.

¹²⁸ Im *Antichrist* wird nicht nur ein »Wort gegen Kant als Moralist« ausgesprochen, sondern auch Kant selbst, wie etwas weiter der »Erlöser«, »Idiot« genannt (*Der Antichrist*, 11, KSA, Bd. 6, S. 177). Zur Grausamkeit des kategorischen Imperativs vgl. *Zur Genealogie der Moral*, II, 6, KSA, Bd. 5, S. 300.

¹²⁹ Vgl. Nietzsches Deutung von Luthers Denken: Nietzsche, Friedrich: *Morgenröthe. Gedanken über die moralischen Vorurtheile*, Vorrede 3, KSA, Bd. 3, S. 15.

Liebe geheim tätig ist, soll zurückgewiesen werden – als Schwäche und Ausdruck der sinkenden Macht. Eine solche Realitätskonzeption steht der Selbstüberwindung im Wege. Darum ist sie falsch. Nur in diesem Sinne lässt sich nun sagen:

»Die Liebe ist der Zustand, wo der Mensch die Dinge am meisten so sieht, wie sie *nicht* sind.«¹³⁰

Die Wille-zur-Macht-Hypothese wird gleich am Anfang vom *Antichrist* eingeführt, dennoch nicht etwa als Lehrsatz, sondern gezielt als eigene Wertschätzung, als Maß der eigenen Bewertungen:

»Was ist gut? — Alles, was das Gefühl der Macht, den Willen zur Macht, die Macht selbst im Menschen erhöht. [...] Was ist Glück? — Das Gefühl davon, dass die Macht *wächst*, dass ein Widerstand überwunden wird.«¹³¹

Diese Sichtweise wird bloß behauptet, ohne Beweise und Argumente. Wer hier nicht einverstanden ist, mag das Buch zur Seite legen, denn es ist nicht für ihn geschrieben worden. Das Pathos ist hier der einzige Beweis, das Pathos, das das Buch Nietzsches selbst als Ausdruck des Willens zur Macht verstehen lässt. Nur dieses Pathos scheint die Wahrheit und die Lüge, die Realität und ihre Fälschung voneinander abzugrenzen.

Nietzsche bleibt jedoch nicht dabei. In der Mitte des *Antichristen* gibt er der Wille-zur-Macht-Hypothese eine neue Wendung. Den biblischen Texten zum Trotz und manchmal im direkten Widerspruch zu ihnen, will er nun den »Typus des Erlösers« so interpretieren, dass er alle Ausgangsaxiome des *Antichristen* in Frage stellt. Am Anfang des Buches wurde behauptet, dass gut alles sei, was die Macht erhöhe; das Glück sei nur als überwundener Widerstand zu verstehen; selbst Götter seien nur so zu begreifen, dass in ihnen entweder Steigerung oder Niedergang des Willens zur Macht eines Volkes zum Ausdruck komme. Nun stellt sich heraus: Auch ein anderes Glück, ein anderes Gut, ein anderer Gott sind denkbar. Vom »Typus des Erlösers« her lassen sich alle Plausibilitäten des *Antichristen* umkehren. Denn für ihn gebe es nur »innere Realität«. ¹³² Jedoch sei diese Realität keineswegs die der gegeneinander kämpfenden Willen zur Macht, sondern gerade das Gegenteil davon: Nichts habe er gewusst von dem, was den inneren Wünschen, v. a. dem Verlangen nach Liebe, widerspricht. Alles, was außerhalb seiner inneren Welt gelegen

¹³⁰ Nietzsche: *Der Antichrist*, 23, KSA, Bd. 6, S. 191.

¹³¹ Nietzsche: *Der Antichrist*, KSA, Bd. 6, S. 170.

¹³² Nietzsche: *Der Antichrist*, 34, KSA, Bd. 6, S. 206.

habe, sei ihm vollkommen unbekannt geblieben. Einem solchen »Anti-Realisten« sei die ganze Welt »eine Zeichenrede, eine Semiotik, eine Gelegenheit zu Gleichnissen«. ¹³³ Er kenne nur »ein ganz in Symbolen und Unfasslichkeiten schwimmendes Sein«, nichts außerdem. ¹³⁴ Man könnte ihn deshalb »Idiot« nennen, denn er sei einer, der nur seine innere Welt für Realität halte und für andere Perspektiven vollkommen blind bleibe. ¹³⁵ Eins müsste man sich jedoch dabei merken: Sein Dasein sei von dem Willen zur Macht, von dem Kampf um das ›Mehr‹ der Macht, gänzlich unbetroffen.

In dieser Deutung vom »psychologische[n] Typus des Erlösers« ¹³⁶ erkennt man leicht Nietzsches kämpferische Absicht: Nun kann er zeigen, dass die »Praktik« ¹³⁷ Jesu der ganzen Praxis der christlichen Kirche, mit ihrer Lehre, ihren Riten und ihrem Willen zur Macht, widerspricht, ja mit dieser gar nichts zu tun hat. Sie sei ein grobes Missverständnis, eine unverschämte Lüge, die nun von Nietzsche das erste Mal in der Geschichte aufgedeckt worden sei.

Es handelt sich jedoch keineswegs um das erste Mal. Die Entgegensetzung von der Lehre Jesu und der Lehre der Kirche hat eine lange Tradition in der Geschichte des abendländischen Christentums, besonders ab der Reformation. Auch früher sind solche Entdeckungen des ›wahren‹, ›ursprünglichen‹ Christentums immer wieder gemacht worden. Freilich sind sie in solcher Radikalität selten gewesen, dass man Jesus für den einzigen Christen erklären würde, alle anderen für Anti-Christen, weil sie ja das Gegenteil davon befolgten, was er gelehrt

¹³³ Nietzsche: *Der Antichrist*, 32, KSA, Bd. 6, S. 203.

¹³⁴ Nietzsche: *Der Antichrist*, 31, KSA, Bd. 6, S. 202.

¹³⁵ Die Bezeichnung Jesu als Idiot (Nietzsche: *Der Antichrist*, 29, KSA, Bd. 6, S. 200), die entgegen allen anderen Interpretationen als Held, als Wundertäter, als Genie, als Fanatiker und als Aufrührer in *Der Antichrist* vorgetragen wird, lässt sich gewiss mit dem Hinweis auf das Griechische mildern, doch ist es m. E. offensichtlich, dass sie beleidigend gemeint ist. Sie will verletzten, v. a. diejenigen, die sich heute noch Christen nennen. Dennoch, oder vielleicht gerade deswegen, hat Nietzsches Deutung des »Typus des Erlösers« ein starkes Interesse und eine lebhaft Auseinandersetzung vonseiten der Theologie hervorgerufen. S. dazu Biser, Eugen: *Nietzsche – Zerstörer oder Erneuerer des Christentums?*, Darmstadt: Wiss. Buchges., 2002; Willers, Ulrich: »Aut Zarathustra aut Christus«. *Die Jesus-Deutung Nietzsches im Spiegel ihrer Interpretationsgeschichte: Tendenzen und Entwicklungen von 1900–1980*, in: *Theologie und Philosophie*, 60 (1985), S. 418–442; 61 (1986), S. 236–249.

¹³⁶ Nietzsche: *Der Antichrist*, 29, KSA, Bd. 6, S. 199.

¹³⁷ Nietzsche: *Der Antichrist*, 33, KSA, Bd. 6, S. 205.

habe, wie Nietzsche es nun interpretiert.¹³⁸ Aber auch auf diesem Weg ist Nietzsche nicht der Erste gewesen. Mehr noch: Seine Nachlassnotate verraten seine Quelle unmissverständlich: Tolstois Traktat *Was ist mein Glaube?*, in dem der russische Schriftsteller Jesus als den ersten und einzigen Christen darstellt, der Gott im Inneren des Menschen sieht und den schon Paulus mit seiner Rachsucht missdeutet hat sowie die christlichen Kirchen, die mit ihren weltlichen Ambitionen und ihren Dogmen die Lehre Jesu grundsätzlich verfälscht und ins Gegenteil verwandelt haben. Es ging Jesus dagegen, so Tolstoi, niemals um das Jenseits oder um einen persönlichen Gott. In seiner Lehre handle es sich einzig und allein darum, wie der Mensch sein wahres Glück entdecken könne: Indem man dem wie auch immer verstandenen Bösen keinen Widerstand leiste. «[W]iderstehe nicht dem Bösen» das tiefste Wort der Evangelien, ihr Schlüssel in gewissem Sinne [...]«, schreibt Nietzsche im *Antichrist*.¹³⁹ Dieser Sinn stammte jedoch nicht von ihm, sondern von dem, den er im veröffentlichten Text nicht erwähnt (bzw. erwähnt nur am Rande und in einem anderen Zusammenhang¹⁴⁰), von Lew Tolstoi.

Die Gemeinsamkeiten von beiden »Entdeckungen« sind tatsächlich auffallend. Auch der »Erlöser« Nietzsches kennt, wie Jesus von Tolstoi, keinen persönlichen Gott und lehrt nur diesseitiges Glück, die Ruhe des Herzens, den Verzicht auf jede Art von Widerstand dem Bösen gegenüber, selbst auf die Unterscheidung von Gut und Böse, auf die Moral mit ihrer Vorstellung von Schuld und Vergeltung. Oder vielmehr: Er weiß nichts davon, solche Vorstellungen sind ihm vollkommen fremd. Eine unverschämte Lüge der Kirche, mit Paulus angefangen, habe ihn in den Lehrer der ewigen Errettung und Verdammnis verwandeln können.¹⁴¹

Nun hat Tolstoi, um solche Thesen zu begründen, seine eigene Übersetzung des Evangeliums vorgelegt, in der er alles ausgelassen hat, was in dieses Bild nicht passte, z. B. alle die Stellen, in denen es um die

¹³⁸ Vgl. Nietzsche: *Der Antichrist*, 39, KSA, Bd. 6, S. 211.

¹³⁹ Nietzsche: *Der Antichrist*, 29, KSA, Bd. 6, S. 200.

¹⁴⁰ Vgl. Nietzsche: *Der Antichrist*, 7, KSA, Bd. 6, S. 174.

¹⁴¹ Die Beschreibung der »evangelischen Praktik« entspricht im *Antichrist* selbst in Einzelheiten dem Traktat Tolstois: kein Widerstand, keine Unterscheidung in Fremde und Einheimische, »nicht schwören«, sich nicht scheiden lassen, »auch nicht im Falle bewiesener Untreue des Weibes« (Nietzsche: *Der Antichrist*, 33, KSA, Bd. 6, S. 205). Vgl. Tolstoi, Leo N.: *Mein Glaube*, übers. v. Raphael Löwenfeld, München: Eugen Diederichs Verl., 1990 (Tolstoj, Leo N.: *Religions- und gesellschaftskritische Schriften*, hg. v. Paul H. Dörr, Bd. 2), bes. S. 101 ff., III f. Zu Tolstois Auslegung des Evangeliums und Nietzsches Tolstoi-Lektüre s. ausführlicher die Verfasser: *Differente Plausibilitäten*, S. 258 ff., 483 ff.

Verheißungen Jesu geht, auch die, in denen er sich auf das Alte Testament beruft und über Gott im persönlichen Sinne redet, sowie alles, was mit der Auferstehung Jesu zu tun hat. Tolstoi hat dabei entweder bemerkt, dass solche Stellen nichts zu der Lehre, wie er sie versteht, beitragen und darum ohne Bedeutung seien, oder dass es, wie er meint, sich um eine Fälschung und einen direkten Widerspruch zu der Lehre handle.¹⁴² Nietzsche lagen solche zweifelhaften ›Beweise‹ fern. Auch er macht freilich eine starke Selektion. Sein »Typus des Erlösers« widerspricht den Evangelien, die wir kennen, an mehreren Stellen.¹⁴³ Jedoch macht er dabei etwas deutlich, was Tolstoi keineswegs zugegeben hätte: Es handelt sich um seine eigene Erfindung, nicht um einen historischen Jesus.

Es wäre naiv zu denken, Nietzsche habe mit seinem »Errathen«¹⁴⁴ vom »Typus des Erlösers« tatsächlich am Wettbewerb der anderen, ähnlichen Entdeckungen des ›wahren‹ Jesu, wie die Luthers, Tolstois oder Renans, teilnehmen wollen. Dies ist schon deshalb nicht überzeugend, weil im *Antichrist* direkt gesagt wird, dass ein solcher ›Typus‹ in der Wirklichkeit kaum existieren könnte.¹⁴⁵ Besonders zweifelhaft wird Nietzsches ›Entdeckung‹ jedoch an der Stelle, wenn er sagt, dass so ein Typus gar nicht in die Realität, sondern in die Welt eines russischen Romans gehöre, und auch dies nur hypothetisch: Hätte ein Dostojewski (wohl bemerkt, nicht Tolstoi!) damals gelebt, hätte er ihn so sehen und darstellen können.¹⁴⁶

Nietzsche machte also kein Geheimnis daraus, dass es sich um eine *erfundene* Figur handelt.¹⁴⁷ Wozu brauchte er ihn dann, wenn nicht dafür,

¹⁴² Vgl. Толстой, Лев Николаевич (Tolstoi, Lew Nikolajewitsch): *Полное собрание сочинений в 90 томах (Юбилейное издание)*, (Gesamttausgabe in 90 Bd. (Jubiläumsausgabe)), Москва, Ленинград: Худ. лит., 1935–1958, Bd. 24, S. 140, 792.

¹⁴³ Nietzsche behauptet bspw., Jesus habe nicht nur keine Riten, sondern auch kein Gebet nötig gehabt (Nietzsche: *Der Antichrist*, 33, KSA, Bd. 6, S. 205).

¹⁴⁴ Nietzsche: *Der Antichrist*, 36, KSA, Bd. 6, S. 208. Vgl. der Typus »könnte in den Evangelien enthalten sein trotz den Evangelien« (Nietzsche: *Der Antichrist*, 29, KSA, Bd. 6, S. 199).

¹⁴⁵ Vgl.: »[...] ein solcher Typus konnte aus mehreren Gründen nicht rein, nicht ganz, nicht frei von Zuthaten bleiben.« (Nietzsche: *Der Antichrist*, 31, KSA, Bd. 6, S. 201).

¹⁴⁶ Nietzsche: *Der Antichrist*, 31, KSA, Bd. 6, S. 202.

¹⁴⁷ Dies wird sogar direkt im *Antichrist* gesagt, obwohl immer wieder von den Nietzsche-Forschern übersehen: »Nicht die Wahrheit darüber, was er gethan, was er gesagt, wie er eigentlich gestorben ist: sondern die Frage, ob sein Typus überhaupt noch vorstellbar, ob er ›überliefert‹ ist?« (Nietzsche: *Der Antichrist*, 29, KSA, Bd. 6, S. 199). Nicht etwa historisch-philologisch, sondern allein philosophisch könne man den »Typus des Erlösers« überhaupt begreifen. Den »Typus« als Nietzsches Entdeckung von dem ›wahren‹ Jesus zu betrachten, der von der Lehre der Kirche bloß verdunkelt wurde, bedeutet also nicht

uns von der ›wahren‹ Geschichte des Christentums zu überzeugen? Er brauchte ihn, so scheint es mir, für sein Wille-zur-Macht-Experiment, und zwar als extremes Gegenteil zu der vorher vorgetragenen eigenen Position. Denn die Möglichkeit eines solchen Typus würde den Willen zur Macht als Lebensprinzip gerade in Frage stellen. In ihm, so wie Nietzsche ihn nun im Anschluss an seine Tolstoi-Lektüre interpretiert hat, wäre nichts von diesem Willen vorhanden. Er würde das Glück ohne Kampf, ohne Widerstand versprechen. Er würde keine Selbst- sowie auch keine Fremdüberwindung kennen. Er wäre jemand, der den Willen zur Macht nicht kennt und nicht nötig hat, im krassen Widerspruch zu der ›Lehre‹ über den weltumfassenden, alles durchdringenden Kampf der Willen um die Macht und mehr Macht.¹⁴⁸ Selbst der rachsüchtige Wille zur Macht der Ohnmächtigen wäre ihm vollkommen fremd. Das wäre der Wille zur Macht der ›Christen‹, die ihn alle missverstanden haben, nicht seine eigene. So ein »Typus« stellt jedoch die Wille-zur-Macht-Hypothese selbst in Frage. Wenn die Welt der «Wille zur Macht» und nichts ausserdem« wäre, wäre gerade ein solcher »Typus« unmöglich. Er wäre eine bloße Konstruktion, eine literarische Phantasie. Aber auch in diesem Status erfüllt er eine wichtige Funktion: Er zeigt nämlich, dass in der Lehre über den alldurchdringenden Willen zur Macht immer noch eine große Gefahr verborgen bleibt – die Gefahr des Ressentiments, der Rache am Leben, der Wünschbarkeit, folglich auch der Fälschung der Realität.

Ein aufmerksamer Leser muss sich bei der Lektüre von Nietzsches *Antichrist* früher oder später die folgende Frage stellen: Wenn die Wünschbarkeit als Hinweis auf die Selbsttäuschung anzusehen ist, so dass die Philosophie selbst zum Verbrechen am Leben werden kann,¹⁴⁹ weil sie nichts anderes als das Leiden an der Realität zum Ausdruck bringt, wie kann man dann einem Philosophen vertrauen, der sich so offen zu seinem Leiden an der vorgetragenen ›Wahrheit‹ bekennt und der seinen Wunsch, die Realität vom Christentum zu befreien, so deutlich ausspricht? Die Erfindung des »Typus des Erlösers« erfüllt also, exakt in

nur, Nietzsche eine gewisse Naivität in der Rechthaberei trotz aller überlieferten Texte zuzuschreiben, sondern auch, seinen philosophischen Sinn stark zu verkürzen.

¹⁴⁸ Auf dieses komplexe Verhältnis von Nietzsches ›Lehre‹ vom Willen zur Macht und seiner Deutung des »Typus Jesus« hat Stegmaier aufmerksam gemacht. S. dazu Stegmaier, Werner: *Nietzsches Kritik der Vernunft seines Lebens. Zur Deutung von Der Antichrist und Ecce homo*, in: *Nietzsche-Studien*, 21 (1992), bes. S. 165, 172 ff.

¹⁴⁹ Vgl. im »Gesetz wider das Christentum«, das von Nietzsches Antichrist erlassen wird: »Der Verbrecher der Verbrecher ist [...] der *Philosoph*.« (Nietzsche: *Der Antichrist*, KSA, Bd. 6, S. 254).

der Mitte von Nietzsches Kampfschrift, unerwartet eine doppelte Funktion: Sie zeigt, dass das Buch Nietzsches selbst der Ausdruck eines Willens zur Macht ist, und sie überbietet diesen zugleich mit einer Position, von der aus der Kampf um die Realität von oben herab angeschaut werden kann. Mit dem »Typus des Erlösers« wird uns eine überlegene Position gezeigt, von der aus man *auf die Wille-zur-Macht-Hypothese als auf die Frucht des Ressentiments herabschauen* könnte. Der ganze *Antichrist* tritt somit in ein neues Licht: Es ist der Ausdruck des Leidens an der Realität des Christentums, es ist der Ausdruck des Willens eines Philosophen, der seinen geheimen Wunsch, wie die Realität aussehen sollte, als eine neue ›Wahrheit‹ präsentieren will.

Gewiss kann man den »Typus Jesus« mit einer Idiotie-Diagnose bloß herabwürdigen. Nietzsche ist weit davon entfernt, ihn etwa zu bewundern. Dennoch: Begegnet uns hier nicht gerade etwas Überlegenes, eine Art göttlicher »Praktik«, die die Realität selbst ist, weil sie keine andere, ihr feindselig entgegenstehende Realität kennt? Eine solche Realität stellt die Hermeneutik der Selbstüberwindung in Frage. Derjenige, der keinen Kampf gegen die »Wünsche des Herzens« kennt, weiß nichts von der Realität, die diesen Wünschen nicht entspricht. Damit kennt er keine Selbst-Erhöhung. Aber er kennt auch kein Leiden an der Realität und folglich auch kein Ressentiment – das Ressentiment, das Nietzsche als sein persönliches Problem bezeichnen wird: Sein Leben sei nichts anderes als eine ständige Suche nach der »Freiheit vom Ressentiment«. ¹⁵⁰

Der »Erlöser« kennt keinen Willen zur Macht, die »Seligkeit« ist für ihn »die *einzig* Realität«. ¹⁵¹ Bedeutet das nicht, dass er ohne Kampf die Höhen der Seele erreicht hat, auf denen das Tragische des Kampfes aufhört? Denn er kämpft nicht um seine Interpretation der Realität. Sein Wort *ist* Realität, es gestaltet die Welt. Er ist somit kein Philosoph und kein Held, auch kein Genie. Er ist etwas anderes: Er ist Gott. Seine »Praktik« »eben *ist* ›Gott‹«. ¹⁵² Und Nietzsche wird nicht müde zu betonen, dass er selbst auch in diesem Sinn Antichrist sein will: Auch diesen Gegner will er herausfordern. Und vielleicht ist es ein viel stärkerer Gegner als derjenige, der der dogmatischen Lehre der Kirche, der paulinischen Propaganda und der christlichen Moral entspringt.

¹⁵⁰ Nietzsche, Friedrich: *Ecce homo. Wie man wird was man ist*, Warum ich so weise bin, 6, KSA, Bd. 6, S. 272.

¹⁵¹ Nietzsche: *Der Antichrist*, 33, KSA, Bd. 6, S. 205.

¹⁵² Nietzsche: *Der Antichrist*, 33, KSA, Bd. 6, S. 206.

Damit wird das von der Wille-zur-Macht-Hypothese her gebotene Kriterium der Realität, die Hermeneutik der Selbstüberwindung, nicht verworfen, sondern auf seine Alternativen geprüft und als persönliches Kriterium Nietzsches, als seine *Entscheidung*, offen dargelegt. Die erfundene Figur eines Gegners, der von dem Kampf nichts weiß und schon deshalb ihm überlegen ist, sollte gewiss nicht dieses Kriterium ungültig machen. Aber sie zeigte, dass auch die Hermeneutik der Selbstüberwindung nur als Experiment ihre Gültigkeit erhält und nicht als Weg zu einer allgemeingültigen Wahrheit über die Realität. *Der Antichrist*, diese Kampfschrift, in der Nietzsche scheint, seine Vorstellung von Realität mit aller Kraft durchsetzen zu wollen, demonstriert uns somit das, was ab *Jenseits von Gut und Böse* immer klarer wurde: Mit der These zur Welt als Wille zur Macht hatte Nietzsche nicht vor, eine Theorie der Wirklichkeit darzulegen, keine Konzeption der Realität als Ganzes. Es ging ihm stattdessen darum, die Wille-zur-Macht-Hypothese auf ihre Tragweite zu prüfen, die Grenzen einer solchen Realitätsauffassung auszuloten und eine Richtschnur für die eigene, persönliche Unterscheidung vom Realen und Nicht-Realen zu finden. Dafür wird das Experiment mit Blick auf den Nullpunkt der Macht fortgesetzt – dem von Nietzsche mit Hilfe Tolstois und Dostojewskis erfundenen »Typus des Erlösers«, der weder den Willen zur Macht kennt noch ihn nötig hat.¹⁵³

Nietzsche bleibt gewiss nicht dabei. Er will auch gegen diesen Jesus seine Vorstellung der Realität, seine Wille-zur-Macht-Hypothese, behaupten, genauso wie er gegen den Jesus der Evangelien es tat, der, wie bei Matthäus gesagt wird, als jemand sprach, »der die Vollmacht hat« (Mt 7, 29). Ein solcher Jesus, der mit Macht spricht und handelt, der die größtdenkbare Macht – die Macht über den Tod – für sich beansprucht, ist selbstverständlich das Gegenteil von dem »Typus des Erlösers« aus dem *Antichrist*. Wenn der Letztere für den Nullpunkt der Macht steht, so stellt dieser den höchsten Punkt der Macht dar. Auch ein solcher Jesus würde Nietzsches Kriterium der Realität, seine Hermeneutik der Selbstüberwindung, durchkreuzen. Denn wäre so ein Jesus real, würde der Kampf um die Selbstüberwindung, zu dem Nietzsches Wille-zur-Macht-Hypothese aufruft, aufhören, das Kriterium der Realität zu sein. Es wäre dann zu fragen: Warum soll die Realität nur als grausam, sinn- und aussichtslos angesehen werden, warum soll sie zu unseren geheimsten und tiefsten Wünschen unbedingt im Widerspruch

¹⁵³ Zu Nietzsches Dostojewski-Lektüre und ihre Bedeutung im *Antichrist* s. ebenso die Verfasser.: *Differente Plausibilitäten*, S. 456 ff., 488 ff.

stehen? Und selbst wenn dies so wäre, selbst wenn die Hermeneutik der Selbstüberwindung uns tatsächlich den Faden der Realität in die Hand gegeben hätte, selbst dann könnte man noch fragen: Ist das Aufopfern jeder Hoffnung, Sinn und Ziel in der Welt zu finden, tatsächlich das Schwierigste? Ist die Überwindung von »Wünschen [des] Herzens« tatsächlich das Gefährlichste?¹⁵⁴ Vielleicht fordert gerade das Vertrauen diesen Wünschen gegenüber, das über keine Beweise verfügt, z. B. das Vertrauen in den Sinn des Daseins oder in eine konkrete menschliche (und göttliche?) Gestalt, auf Dauer viel mehr Selbstüberwindung und eine viel größere Kraft des Geistes als der Verzicht auf die Hoffnungen, die unerfüllt bleiben und ins Ungewisse führen. Ist die Liebe wirklich die schwächste aller Weltinterpretationen, die die Realität nicht einmal berühren kann, wie im *Antichrist* behauptet wird?¹⁵⁵ Zeigt nicht gerade die Liebe, die trotz aller Gegenbeweise die Hoffnung bewahrt, dass sie über allen Kampf hinaus siegreich sein kann, und demonstriert sie damit nicht gerade ihre Stärke, ihre Unbeugsamkeit und ihre Macht?

Diese Fragen müssen offen bleiben. Denn Nietzsche hat seine Hermeneutik der Selbstüberwindung bewusst nicht als alternativlos dargelegt, sondern als *seine* persönliche Entscheidung und *sein* guter Geschmack. Nun erschließt sich uns der tiefere Sinn einer Position, die Müller-Lauter so entschieden zurückgewiesen hat: Es handelt sich tatsächlich um »die besondere Perspektive des Philosophen Nietzsche«. ¹⁵⁶ Dies aber nicht in dem Sinne, dass es bloß um seine privaten Präferenzen gehen würde bzw. um eine beliebig vorgezogene Realitätskonzeption, sondern es handelt sich um *sein Verständnis der Philosophie*, die er als »de[n] geistigste[n] Wille[n] zur Macht, zur ›Schaffung der Welt‹, zur causa prima« verstanden hat. Nietzsche hat Philosophie in diesem Sinne definiert, sich aber auch von ihr distanziert. Sobald »eine Philosophie anfängt, an sich selbst zu glauben«, »schafft sie immer die Welt nach ihrem Bilde, sie kann nicht anders.«¹⁵⁷ Dann wird die eigentliche philosophische Aufgabe darin bestehen, seinen eigenen Geist »auf der That«¹⁵⁸

¹⁵⁴ Man könnte auch die These, die das Leben Zarathustra vorträgt, »dass Befehlen schwerer ist, als Gehorchen«, sehr wohl in Frage stellen (Nietzsche: *Also sprach Zarathustra*, II, 12 (*Von der Selbst-Ueberwindung*), 12, KSA, Bd. 4, S. 147).

¹⁵⁵ S. die Anm. 130.

¹⁵⁶ S. die Anm. 29.

¹⁵⁷ Nietzsche: *Jenseits von Gut und Böse*, 9, KSA, Bd. 5, S. 22.

¹⁵⁸ Nietzsche: *Die fröhliche Wissenschaft*, Vorrede, 2, KSA, Bd. 3, S. 347. An dieser Stelle spricht Nietzsche gezielt persönlich, über die Gesundheit von »Herrn Nietzsche«.

zu ertappen, nämlich darauf, dass er heimlich den Weg sucht, die Realität nach seinem Bild und Wunsch auszulegen.

Das persönliche Kriterium Nietzsches dafür, was als Realität zu verstehen ist, damit die Macht sich steigern kann, gilt also in erster Linie der Macht in ihrer geistigsten Form, der Philosophie. Die Hermeneutik der Selbstüberwindung soll das höchste Gebot der Philosophie werden, d. h. als Philosoph soll man das Kriterium der Realität darin suchen, was einem selbst am wenigsten wünschenswert erscheint. Und Nietzsche machte kein Geheimnis daraus, welche Realität ihm selbst am schwersten zu ertragen wäre:

»[D]as Dasein, so wie es ist, ohne Sinn und Ziel, aber unvermeidlich wiederkehrend, ohne ein Finale ins Nichts: ›die ewige Wiederkehr.«¹⁵⁹

Dieser »abgründliche[] Gedanke«¹⁶⁰ Nietzsches war sein Prüfstein der Stärke, seine »höchste[] Formel der Bejahung«,¹⁶¹ auf die sein eigener »kategorischer« Imperativ folgte – das berühmte »*amor fati*«, dass man nämlich die so verstandene Realität nicht nur ertragen, sondern auch lieben solle.¹⁶² Die ewigen sinnlosen Wiederholungen vollkommen und göttlich zu heißen – gerade wegen ihrer vollkommenen Ungöttlichkeit –, sie zu lieben, erfordert aus seiner Sicht die größte Selbstüberwindung, die bis jetzt vielleicht niemals erreicht wurde. Desto mehr gibt es Grund, sie bedingungslos anzunehmen, als Realität schlechthin.

Die ewige Wiederkehr des Gleichen als Lehre widersprach der Wille-zur-Macht-Hypothese. Nun ist sie »Lehre« nur in einem persönlichen Sinne: als Prüfstein der eigenen philosophischen Kräfte in der Realitätsauslegung, als Aushalten der grausamen »Wahrheit«, an der man zugrunde gehen kann. Als solche ist sie auch der Prüfstein des Willens zur Macht, d. h. des Willens zur Interpretation, und damit das Kriterium der Realität, für das aus einer persönlichen Situation heraus entschieden wird. In ihrer Funktion eines persönlichen Prüfsteins darf die Lehre der ewigen Wiederkehr weder als eine Konzeption der Gesamtheit

¹⁵⁹ Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente*, Sommer 1886 – Herbst 1887, 5[71], KSA, Bd. 12, S. 213.

¹⁶⁰ Nietzsche: *Ecce homo*, Warum ich so weise bin, 3, KSA, Bd. 6, S. 268.

¹⁶¹ Nietzsche: *Ecce homo*, Also sprach Zarathustra, 1, KSA, Bd. 6, S. 335.

¹⁶² Vgl. Nietzsche: *Ecce homo*, Warum ich so klug bin, KSA, Bd. 6, S. 297. Vgl. »*amor fati*« als »meine Moral« (*Nachgelassene Fragmente*, Herbst 1881, 15[20], KSA, Bd. 9, S. 643), vgl. auch: »Ich will Nichts anders, auch rückwärts nicht, — ich *durfte* Nichts anders wollen... *Amor fati*...« (Dezember 1888 – Anfang Januar 1889, 25[7], KSA, Bd. 13, S. 641).

noch als allgemeingültiges Maß der Stärke missverstanden werden. Denn man könnte auch hier fragen: Kann nicht gerade die Unwiederholbarkeit mancher Erlebnisse und Augenblicke, der Gedanke, dass sie niemals wiederkehren werden, sich als viel härtere Prüfung unserer Macht erweisen? Gebietet die Hermeneutik der Selbstüberwindung hier nicht Argwohn, dass nämlich mit dieser ›Lehre‹ gerade *nicht* der tiefste und teuerste Wunsch geopfert wurde? Es kommt darauf an. Nur wenn man unglücklich ist und an der Realität leidet, kann man die Idee der ewigen Wiederholbarkeit kaum ertragen. Wenn man dagegen glücklich ist, will man nicht, dass der Augenblick des Glücks vergeht. Der Glückliche *will* den Augenblick festhalten und zu ihm »Ja« sagen. Das ist gerade das Kriterium des Glücks. So hat Nietzsche es selbst in einer poetischen Form zum Ausdruck gebracht: »Doch alle Lust will Ewigkeit«. ¹⁶³ Man denke auch an Goethes Faust, der ein solches Glück mit allen Kräften anstrebte und dafür bereit war, jeden Preis zu bezahlen. ¹⁶⁴ Ein »Ja« dem immer wiederkehrenden Augenblick gegenüber würde einem Glücklichen gar nicht schwerfallen und keine Selbstüberwindung von ihm fordern. Folglich wäre der Prüfstein *seiner* Macht gerade das Gegenteil davon, was Nietzsche uns vorschlägt: Die Vorstellung von Realität als ewige Erneuerung, als etwas, das einmalig ist und darum für immer vergeht, das sich also niemals wiederholen wird.

Der tiefe Sinn vom Wort Wittgensteins lässt sich im Blick auf Nietzsches Hermeneutik erschließen: »Die Welt des Glücklichen ist eine andere als die Welt des Unglücklichen.« ¹⁶⁵ Eben das demonstriert uns Nietzsches Experiment mit der Wille-zur-Macht-Hypothese: Wie die Realität zu verstehen ist, ist wesentlich von dem abhängig, wie wir als Interpreten zu ihr stehen, wie wir uns selbst auslegen. Wenn Nietzsche das Fazit seines Lebens ziehen wird, wird er behaupten, aus ihm rede nun die Wahrheit selbst. ¹⁶⁶ Dies kann man gewiss als Widerspruch zu alledem

¹⁶³ Nietzsche: *Also sprach Zarathustra*, IV, Das Nachtwandler-Lied, II, KSA, Bd. 4, S. 404.

¹⁶⁴ Vgl. »Werd ich zum Augenblicke sagen: / Verweile doch! Du bist so schön! / Dann magst du mich in Fesseln schlagen, / Dann will ich gern zugrunde gehn!« (Goethe, Johann Wolfgang von: *Faust*, I, Vers 1699–1702) Dass Goethes Faust das Glück des Augenblicks für den unüberbietbaren Zweck hält, war wahrscheinlich der Grund, warum Nietzsche sich von ihm vehement abgegrenzt hat. Hier sei keineswegs »die Tragödie des Erkennenden« gezeigt worden, »[n]icht einmal die des ›freien Geistes‹« (*Nachgelassene Fragmente*, Herbst 1885–Frühjahr 1886, I [63], KSA, Bd. 12, S. 26 f.).

¹⁶⁵ Wittgenstein, Ludwig: *Tractatus logico-philosophicus*, 6.43, in: ders.: *Tractatus logico-philosophicus, Tagebücher 1914–1916, Philosophische Untersuchungen*, Frankfurt a/M: Suhrkamp, 1984, (Werkausgabe, in 8 Bdn., Bd. 1), S. 83.

¹⁶⁶ Nietzsche: *Ecce homo*, Warum ich ein Schicksal bin, KSA, Bd. 6, S. 365.

interpretieren, was Nietzsche selbst zur Wahrheit gesagt hat, als eine Art krankhafte Selbstverherrlichung. Aber vielleicht war es gerade ein Ausdruck der Bescheidenheit: Auch er, Friedrich Nietzsche, endet damit, seine Ansichten mit der Wahrheit zu identifizieren, wohl wissend, dass dies nur *seine* Wahrheit sein kann. Nichtsdestotrotz besteht er darauf. Denn er hat für sie einen hohen Preis bezahlt, wie es seine Hermeneutik der Selbstüberwindung erforderte. Er hat die letzte Konsequenz *seiner* Realitätskonzeption gezogen. Nun kann er sagen, wie die Realität aus *seiner* Perspektive aussieht, wie sie aus dem Widerspruch zu den tiefsten Wünschen seines eigenen »Herzens« zu verstehen wäre: Sie sei grausam und sinnlos; sie bestehe aus der unendlichen Zahl der um das sinnlose ›Mehr‹ kämpfenden Willen zur Macht, die aus der Sicht von dem, der den Kampf überwunden hat, als nichtig, als bloße Triebe und Affekte, erscheinen. Diesen Kampf müsse man immer wieder auf sich nehmen, denn man habe keine Wahl: entweder kämpfe man um die Herrschaft auf einem engen Kampfplatz oder man werde unterworfen und gehe zugrunde. Aber auch wenn man kämpft und gewinnt, geht man früher oder später unter. Denn der Kampf ist ebenso aussichtslos wie auch unendlich, und dies auch nur im trostlos-mechanischen Sinne: Nicht wie etwa bei Spinoza im Sinne der ewig sich steigernden Vollkommenheit, sondern im Sinne der ewigen sinnlosen Wiederholbarkeit von allem, was geschieht. Dies wäre die neue, grausame ›Wahrheit‹, die durch die Hermeneutik der Selbstüberwindung gewonnen wurde: Die Realität ist kein ewiges Werden, noch weniger ein ewiges Sein, sondern bloßes Pathos – das Pathos der immer wieder gewonnenen und mit dem tiefsten Schmerz bezahlten Distanz zur eigenen Schwäche, das Pathos der Macht des eigenen Willens und der Macht über diesen Willen. Als solche ist die Realität weder unendlich werdend noch ist in ihr ein Ziel, das erreicht werden könnte. Indem man einer solchen Realität Treue schwört, fordert man seine inneren Kräfte, seinen Willen zur Macht, am meisten heraus. Und wenn in seiner Fülle solch eine Vorstellung von Realität kaum erträglich zu sein scheint, ist gerade das der Grund, an ihr festzuhalten.

Eine solche Realitätskonzeption verrät jedoch deutlich, dass es sich – es sei noch einmal betont – um keine Theorie der Wirklichkeit bzw. um keine Lehre über die Gesamtrealität handeln kann. Sie ist vielmehr Frucht eines Experiments, mit dem Nietzsche ein Kriterium der Realität an dem methodischen Faden seiner Hermeneutik der Selbstüberwindung gesucht hat. Dieses Kriterium kann niemals verallgemeinert werden, auch in dem Sinne nicht, dass mit ihm ein besonders interpretativer Charakter des Daseins gesichert bzw. ein objektiver Maßstab der

Machtgröße und der Willensstärke gefunden wäre. Denn Nietzsches Kriterium der Realität ist hochgradig paradox: Man soll Herr über den stärksten Wunsch des eigenen »Herzens« werden; indem man es aber tut, gehorcht man wieder einem anderen, noch stärkeren Wunsch. Folglich kann man eine so verstandene Selbstüberwindung nur verfehlen. Oder vielmehr: Sie kann nur als Argwohn gegen jede Realitätsauslegung gelten, nur als Verdacht, dass es sich auch bei der neuen, schwer errungenen Interpretation um einen Wunsch handelt, dem man heimlich nachgegeben hat. Die Steigerung der Macht ist aussichtslos; die Macht, die durch die Selbstüberwindung gewonnen wurde, ist äußerst zweifelhaft und undurchschaubar. Sie ist ein bloßes Pathos der Selbst-Erhöhung, keine Wahrheit, weder über das Sein noch über das Werden.

Die Realitätskonzeption, die einer solchen pathetischen Richtschnur folgt, lässt Alternativen offen. Auch in diesem Sinne ist die Realität »falsch, grausam, widersprüchlich, verführerisch, ohne Sinn«. ¹⁶⁷ Mehr noch: Selbst wenn man Nietzsches Hermeneutik der Selbstüberwindung folgt, kann man sich immer noch eine andere Realitätskonzeption vorstellen, die den Willen zur Macht mehr herausfordern und dementsprechend mehr Selbstüberwindung erfordern würde. Der Wille zur Interpretation kann sich immer wieder als Macht, aber auch als ihre Schwäche, als Ohnmacht, erweisen. In diesem für einen Philosophen in seiner Fülle unerträglichen Sinne ist die Realität unendlich geworden: Sie birgt nicht nur unendliche Möglichkeiten der neuen Auslegungen, sondern stellt auch eine niemals endende Überforderung dar. Sie fordert ihn fortwährend heraus, die eigene Stärke, sich selbst, immer aufs Neue in Frage zu stellen.

¹⁶⁷ S. die Anm. 112.

