

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

Daß dem Menschen Selbstgesetzgebung oder „Selbstregulierung“¹ abverlangt wird, bedeutet: er ist der nicht von vornherein Festumrissene und in endgültiger Gestalt Existierende. Er ist sich selbst „Experiment“, wie Nietzsche nicht müde wird zu betonen.² Aber es beschleichen ihn Zweifel, ob der Mensch solcher Autonomie überhaupt gewachsen ist.

Für Nietzsche ist der „Tod Gottes“ Faktum und in seinem Gefolge der Verlust einer tragfähigen Lebensorientierung. Denn die „ganze europäische Moral“³ sieht Nietzsche an die Bindekraft des Christentums unglücklich geknüpft und deshalb mit seinem Untergang verschwinden. Es tritt die Situation ein, die Alasdair MacIntyre als Signatur noch unserer Gegenwart meint diagnostizieren zu müssen: die Situation *after virtue*.⁴ Traditionen haben ebenso ausgespielt wie die religiöse Fundierung von Moralität: Nietzsche nennt das „*souveraine Individuum*“, das die Zwanghaftigkeit der Bindung an die „Sittlichkeit der Sitte“ durchschaut habe, das „autonome“ Individuum, denn „autonom“ und „sittlich“ schlössen einander aus.⁵

¹ Vgl. Nachlaß 11[130], Frühjahr-Herbst 1881; KSA 9, S. 488.

² Vgl. oben, § 12 ff.

³ Vgl. Die fröhliche Wissenschaft, § 343; KSA 3, S. 573.

⁴ Vgl. Alasdair MacIntyre, *After Virtue. A Study in Moral Theory*, Notre Dame, Indiana 1984.

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

Vor dem skizzierten Hintergrund wird es besonders interessant sein, zu sehen, wie weit oder auch wenig weit der Versuch führt, unter Verzicht auf religiöse und traditionalistische Begründungsressourcen für Moralität zu argumentieren. Sein Gelingen nämlich bedeutete, den scheinbar unausweichlichen Schritt vom radikal selbstbestimmten Subjekt zu einem orientierungslosen Subjekt „after virtue“ zu vermeiden. Im folgenden ersten Paragraphen des Schlußteils wird deshalb gezeigt, warum der fast genau ein Jahrhundert vor dem Erscheinen von Nietzsches *Jenseits von Gut und Böse* unternommene Versuch, Moralität aus Autonomie selbst abzuleiten, nicht befriedigt. Aus ihm läßt sich nämlich kein wirklich plausibles Motiv, moralisch zu sein, entnehmen. Es handelt sich dabei um Kants *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*.

Gibt es also nur die Macht als bestimmenden Faktor im menschlichen Leben? Der Sophist Kallikles argumentiert dafür in Platons *Gorgias*, und Nietzsche meint, dieser Schluß sei zwingend. Im Zuge einer „Umwerthung aller Werthe“ hofft er, aus der Macht selbst eine neue Moral deduzieren zu können. Auch das Konzept eines Lebens unter Verzicht auf alle Wert- und Zielsetzung spielt er durch. Wir werden bemerken, daß beide Entwürfe nicht tragen.

Als untauglich zur Überwindung der Schwierigkeiten, die Freiheit des Menschen mit begründeten Orientierungen zu verbinden, wird sich jedoch auch Heideggers Empfehlung erweisen, als autonomes Subjekt sich zurückzuziehen und zurückzunehmen.

1. An der Schwelle zum nachmoralischen Zeitalter?

§ 23. *Kants Versuch der Deduktion des Moralgesetzes*

Kant versucht zu begründen, daß Selbstbestimmung als unhintergehbarem Grund menschlicher Existenz ein fester Rahmen gegeben ist: eine für alles Handeln verbindliche Gesetzlichkeit, wie er sie im kategorischen Imperativ in Gestalt verschiedener Formeln auf den Begriff bringt. Obwohl in Kants Denken, wie oben gesehen, der Gedanke an die Einbettung des Menschen in Gottes Schöpfung noch durchaus lebendig ist, und obzwar er in der *Kritik der praktischen Vernunft* die Existenz Gottes als Postulat in Anspruch nimmt, um die Aussicht auf die Wirklichkeit des „höchsten Gutes“ zu eröffnen,¹ so tangiert doch dieser Rekurs auf den christlichen Gott Kants Ableitung von Moralität methodisch nicht.² Denn er hat allein den Status dessen, was Kant in der theoretischen Philosophie eine „regulative Idee“ nennt.³ Nietzsche hingegen hält das „grösste neuere Ereigniss“, nämlich „dass ‚Gott todt ist‘, dass der Glaube an den christlichen Gott ungläubwürdig geworden ist“⁴ für den To-

¹ Vgl. *Kritik der praktischen Vernunft*, Akademie-Ausgabe, Bd. V, S. 124–132.

² Vgl. ebd. S. 4 f.

³ Vgl. *Kritik der reinen Vernunft*, A 508/B 536 ff.

⁴ *Die fröhliche Wissenschaft*, § 343; KSA 3, S. 573.

desstoß auch all dessen, was man bisher unter Moral verstanden habe. Die meisten hätten noch gar nicht begriffen, so meint er, „was Alles, nachdem dieser Glaube untergraben ist, nunmehr einfallen muss, weil es auf ihn gebaut, an ihn gelehnt, in ihn hineingewachsen war: zum Beispiel unsre ganze europäische Moral.“⁵

Das Bemühen Kants in seinen ethischen Schriften zielt darauf, Moralität ohne Zusatzannahmen allein aus reiner praktischer Vernunft zu deduzieren.⁶ Daß ihm dies gelungen sei, wird freilich heute von den meisten seiner Interpreten mit guten Gründen bezweifelt.⁷ Wichtig im Zusammenhang unserer Überlegungen ist, daß Kant es unternimmt, Richtlinien unseres Verhaltens ohne Rückgriff auf eingespielte Traditionen und unter Verzicht auf religiöse bzw. theologische Fundierungen zu begründen. Denn jeder der beiden genannten Begründungsansprüche hat – methodisch gesehen – allein einen relativen Status.

An Gott, über dessen Existenz oder Nichtexistenz wir verbindliche Aussagen nicht treffen können, weil

⁵ Ebd.

⁶ Vgl. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Akademie-Ausgabe, Bd. IV, S. 408 ff.; *Kritik der praktischen Vernunft*, Akademie-Ausgabe, Bd. V, S. 62 ff.

⁷ Vgl. z. B. Dieter Henrich, *Die Deduktion des Sittengesetzes, in: Denken im Schatten des Nihilismus. Festschrift für Wilhelm Weischedel*, ed. Alexander Schwan, Darmstadt 1975, S. 55–112. Karl-Heinz Ilting, *Der naturalistische Fehlschluß bei Kant*, in: *Rehabilitation der Praktischen Philosophie*, 2 Bde., ed. Manfred Riedel, Freiburg i. Br. 1972, Bd. 1, S. 113–130. Gerold Prauss, *Kant über Freiheit als Autonomie*, Frankfurt a. M. 1983, S. 66 ff. und 230 ff.; Ernst Tugendhat, *Vorlesungen über Ethik*, Frankfurt a. M. 1993, S. 24 f., 44 f., 70, 135 ff.

er durch Erfahrung sich nicht fassen läßt,⁸ und die an ihn sich knüpfenden Gesetze können wir lediglich *glauben*. Solcher Glaube aber kann vom Menschen nicht gefordert werden, das Einhalten des moralisch Gebotenen Kant zufolge jedoch sehr wohl. Denn dies läßt sich der Kantischen Konzeption gemäß aus Vernunft ableiten, einem allen Menschen gemeinsamen Grund.

Die Berufung auf Traditionen und die in ihnen wirksamen Autoritäten erscheint deshalb problematisch, weil diese selbst dann nicht mehr befragbar sind: ohne ein externes Kriterium ihrer Beurteilung wäre das in ihrem Bannkreis Vorgeschriebene – was es auch sei – gut und zu befolgen, schlicht weil es vorgeschrieben ist. Gut und böse wären lediglich relativ zu den je besonderen Traditionen gültig. Würde zum Beispiel in einer Gemeinschaft das Gesetz gelten, daß alle ihr Zugehörigen nur bis zum fünfzigsten Lebensjahr leben sollen, und daß sie – falls sie vorher keines natürlichen Todes gestorben wären – mit Erreichen des fünfzigsten Jahrs zu töten sind, könnte man als Anhänger einer rein traditionalistisch argumentierenden Ethik zu solcher Praxis nur sagen: „Das ist bei ihnen so üblich“, und gegebenenfalls anfügen: „Wir kennen diese Sitte nicht.“

Es wurde schon darauf hingewiesen, daß Kants Versuch, Moralität absolut zu begründen, nämlich aus der Spontaneität menschlicher (praktischer) Vernunft zu deduzieren, heute vielfach nicht mehr überzeugt. Als Indiz dafür, daß Kant selbst bereits seine diesbezüglichen Anstrengungen letztlich für gescheitert

⁸ Vgl. Kants Argumentation in der *Kritik der reinen Vernunft*, A 592/B 620 ff.

hielt,⁹ wird dabei sein Verfahren in der *Kritik der praktischen Vernunft*, die er drei Jahre nach der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* veröffentlichte, gewertet: Er führt dort bekanntlich das Moralgesetz als „Factum der reinen Vernunft“¹⁰ ein, das auf Freiheit als dessen „ratio essendi“¹¹ – dessen Seinsgrund – zu schließen erlaube, weil es als „Factum“ gar nicht zu begründen wäre, würde nicht die Wirksamkeit aus Vernunft ergehender Autonomie angenommen. Das moralische Gesetz, das Kant in der *Grundlegung* in verschiedenen Formulierungen als kategorischen Imperativ gefaßt hatte, ist deshalb „ratio cognoscendi“ – Erkenntnisgrund – solcher Autonomie.¹² Damit aber setzt Kant voraus,¹³ was doch allererst zu zeigen wäre: die für alle Menschen einsichtige, weil aus ihrem eigenen Willen heraus immer schon motivierte Geltung des moralisch Gebotenen.¹⁴ Wobei anzumerken

⁹ Vgl. dazu besonders Gerold Prauss, *Kant über Freiheit als Autonomie*, Frankfurt a. M. 1983, S. 62 ff.

¹⁰ *Kritik der praktischen Vernunft*, Akademie-Ausgabe, Bd. V, S. 31 und 47. Vgl. auch ebd. S. 6, 42, 55. Vgl. auch *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Akademie-Ausgabe, Bd. IV, S. 449–453, wo sich die von Kant in der *Kritik der praktischen Vernunft* vorgetragene Argumentation bereits ankündigt; freilich meint Kant hier, einen drohenden „Cirkel“ vermeiden zu können.

¹¹ *Kritik der praktischen Vernunft*, Akademie-Ausgabe, Bd. V, S. 4 (Anm.).

¹² Ebd.

¹³ Seit kurzem gibt es einen Versuch, diese Konsequenz durch eine Neuinterpretation der Rede vom „Factum“ als *Tat der Vernunft* abzuschwächen, der jedoch die Bedenken gegen Kants Verfahren auch nicht völlig aus dem Weg zu räumen vermag. Vgl. Marcus Willaschek, *Praktische Vernunft. Handlungstheorie und Moralbegründung bei Kant*, Stuttgart/Weimar 1992, S. 174 ff.

¹⁴ Vgl. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Akademie-Ausgabe, Bd. IV, S. 426, 432 f., 449 f.

ist, daß die Anerkennung einer solchen prinzipiellen Geltung moralischer Regeln nicht auch schon deren – quasi automatische – Befolgung implizieren würde: dies widerspräche der von Kant betonten, ebenso unhintergehbaren wie unergründlichen Autonomie des Menschen, die immer auch Autonomie zum Bösen ist.¹⁵

Was Kant zu erweisen gelänge, falls die Durchführung seines Programms gelänge, wäre allein dies: der Mensch qua Vernunftwesen – und das heißt als der, der nicht heteronom gesteuert, also auch nicht von einem Gott als „obersten Meister aller Kunstwerke“ nach der Art einer denkenden und sich frei bloß wählenden Marionette „gezimmert und aufgezogen“¹⁶ ist – träte in einen Widerspruch mit sich selbst, handelte er gegen genau das moralische Gesetz, dem er sich in seiner Eigenschaft als ein solches Vernunftwesen je schon selbst unterstellt hat.¹⁷

Jeder Mensch als vernünftiges, nicht fremd-, sondern selbstbestimmtes Wesen aber existiert nach Kant als *Zweck an sich selbst*.¹⁸ Damit meint er, daß es uns in unserem wie immer bestimmten Tun, mit dem wir dies oder jenes beabsichtigen, um uns selbst geht. Wir selbst sind uns letzter Endzweck, der nicht auch wieder – wie alle anderen Zwecke – auf etwas von ihm Verschiedenes verweist. Der Mensch als Zweck an sich

¹⁵ Vgl. besonders Die Religion innerhalb der Grenzen bloßer Vernunft. Erstes Stück, Akademie-Ausgabe, Bd. VI, S. 21 ff.

¹⁶ Vgl. Kritik der praktischen Vernunft, Akademie-Ausgabe, Bd. V, S. 101.

¹⁷ Vgl. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Akademie-Ausgabe, Bd. IV, S. 424, 429, 437.

¹⁸ Ebd. S. 428 f.

selbst ist demnach von „absolutem“ und nicht bloß relativem Wert.¹⁹

Bereits Aristoteles argumentiert zu Beginn der *Nikomachischen Ethik* strukturell ganz ähnlich wie Kant. Wenn es nämlich ein Ziel (τέλος) gibt, meint Aristoteles, das wir um seiner selbst willen wollen (ὁ δι' αὐτὸ βουλόμεθα), alles andere hingegen um seiner willen (τὰλλα δὲ διὰ τοῦτο), so müßte genau dieser Endzweck wohl das Gute schlechthin und – deshalb – das Beste (τάγαθὸν καὶ τὸ ἄριστον) sein.²⁰ Bezeichnend ist, daß Aristoteles, wie im Fortgang seiner Überlegungen deutlich wird, nicht vordringlich das Individuum und sein Glück als dieses Gute schlechthin denkt, sondern den Zustand der in sich vollendeten Gemeinschaft. Denn das höchste Gut des Menschen (τὰνθρώπινον ἀγαθόν) ist dasselbe für den einzelnen und für das Gemeinwesen (ταῦτόν ἐστιν ἐνὶ καὶ πόλει), und Aristoteles hält es für einleuchtend, daß es sich in Begründung und Erhaltung des Gemeinwesens größer und vollkommener zeigt (μειζόν γε καὶ τελειότερον τὸ τῆς πόλεως φαίνεται καὶ λαβεῖν καὶ σῶζειν) als im gelingenden Leben allein des Individuums.²¹ Deshalb ist für ihn die Staatskunst (ἡ πολιτική) die leitende und maßgebende der praktischen Künste.²²

Kant dagegen – der Wende neuzeitlicher Philosophie zum Subjekt gemäß – setzt beim einzelnen Menschen an, der als Zweck an sich selbst existiere, welche beson-

¹⁹ Ebd. S. 428.

²⁰ Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, 1094 a 18–22.

²¹ Ebd. 1094 b 7–10.

²² Vgl. ebd. 1094 a 24–28.

deren Zwecke immer er seinem Leben je setze. Anders als Aristoteles, dessen Ausführungen zentral der Diskussion spezifischer Tugenden gewidmet sind, die das Individuum zum glücklichen Leben in der Polis führen sollen, beläßt Kant diesen Bereich positiver und konkreter Lebensgestaltung im Dunkeln. Wir haben gesehen, daß er den Menschen prinzipiell für glücksunfähig hält. Aus dem Selbstzwecksein jedes einzelnen Menschen, das sich für Kant aus seiner Existenz als freies und nicht heteronom bestimmtes Wesen ergibt, aber will er Moralität ableiten. In der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* schreibt er: „die vernünftige Natur existirt als Zweck an sich selbst. So stellt sich nothwendig der Mensch sein eigenes Dasein vor; so fern ist es also ein *subjectives* Princip menschlicher Handlungen. So stellt sich aber auch jedes andere vernünftige Wesen sein Dasein zufolge eben desselben Vernunftgrundes, der auch für mich gilt, vor; also ist es zugleich ein *objektives* Princip, woraus als einem obersten praktischen Grunde alle Gesetze des Willens müssen abgeleitet werden können. Der praktische Imperativ wird also folgender sein: *Handle so, daß du die Menschheit sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden andern jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchst.*“²³

Kant verweist auf den dritten und letzten Abschnitt der *Grundlegung*,²⁴ in dem der hier postulierte Zusammenhang meiner eigenen Existenz als Zweck an sich

²³ Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Akademie-Ausgabe, Bd. IV, S. 429.

²⁴ Vgl. ebd. S. 429 (Anm.).

selbst mit der Achtung anderer Subjektivität als ebensolcher Existenz als Zweck an sich selbst begründet werde. Doch auch dort finden wir kein wirklich stichhaltiges Argument dafür, warum wir moralisch handeln sollten. Und Kant ist sich darüber im klaren, daß es in irgend einer Hinsicht im *Interesse* des einzelnen liegen müsse, sich moralisch zu verhalten.²⁵ Denn eine Handlung ohne einen im Individuum entspringenden Beweggrund, ein Motiv gibt es für uns überhaupt nicht. Welches Motiv aber hätten wir, genau deshalb, weil wir selbst in einer Weise existieren, in der es uns im letzten um uns selbst geht, auch alle anderen Subjekte in ihrem Selbstzwecksein anzuerkennen und entsprechend zu behandeln? Müßte es nicht umgekehrt für den einzelnen am anziehendsten sein, den anderen zugunsten der eigenen Belange – so weit dies möglich ist – in Dienst zu nehmen und zu instrumentalisieren, wie schon Kallikles in Platons *Gorgias* meint?²⁶ Wer oder was könnte demjenigen, der sich bei diesen Versuchen stark und geschickt zeigte, das Recht auf sein Verhalten streitig machen? Kant stellt selbst im Blick auf den kategorischen Imperativ die Frage: „Warum aber soll ich mich denn diesem Princip unterwerfen und zwar als vernünftiges Wesen überhaupt, mithin auch dadurch alle andere mit Vernunft begabte Wesen?“²⁷

Bisweilen scheint Kant anzunehmen, daß uns qua Vernunft ein Interesse an uns selbst als „Intelligenz“

²⁵ Vgl. ebd. S. 449 f., 459–461.

²⁶ Vgl. Platon, *Gorgias*, 482 e ff.

²⁷ *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Akademie-Ausgabe, Bd. IV, S. 449.

gleichsam eingepflanzt ist, welches uns motiviert, uns selbst und andere als vernünftige, das heißt selbstbestimmte Wesen zu achten.²⁸ Ein derart in uns immer schon eingesenktes Interesse würde auch erklären, warum in Kants Augen „niemand, selbst der ärgste Bösewicht“ nicht, angesichts von Beispielen „der Redlichkeit in Absichten, der Standhaftigkeit in Befolgung guter Maximen, der Theilnehmung und des allgemeinen Wohlwollens [...] nicht wünsche, daß er auch so gesinnt sein möchte“.²⁹ Doch Kants eigenen Ansprüchen könnte eine solche Ableitung von Moralität nicht genügen, denn dann wäre sie uns gegeben und entspränge gerade nicht aus Autonomie.

So kommt Kant auf den letzten Seiten seiner *Grundlegung* zu folgendem Résumé: „Wie nun aber reine Vernunft ohne andere Triebfedern, die irgend woher sonst genommen sein mögen, für sich selbst praktisch sein, d.i. wie das bloße *Princip der Allgemeingültigkeit aller ihrer Maximen als Gesetze* (welches freilich die Form einer reinen praktischen Vernunft sein würde) ohne alle Materie (Gegenstand) des Willens, woran man zum voraus irgend ein Interesse nehmen dürfte, für sich selbst eine Triebfeder abgeben und ein Interesse, welches rein *moralisch* heißen würde, bewirken, oder mit anderen Worten, *wie reine Vernunft praktisch sein könne*, das zu erklären, dazu ist alle menschliche Vernunft gänzlich unvermögend, und alle Mühe und Arbeit, hievon Erklärung zu suchen, ist verloren.“³⁰

²⁸ Vgl. ebd. S. 460 f.

²⁹ Ebd. S. 454.

³⁰ Ebd. S. 461.

§ 24. *Der Sophist Kallikles und Nietzsche
über Macht und Moral*

Die antike Philosophie etwa eines Platon und Aristoteles verfügte über einen ungleich eingängigeren Vorschlag, warum es für jeden Menschen gut wäre, sich moralisch zu verhalten. Denn Glückseligkeit, εὐδαιμονία, nach der ein jeder strebt, schien ihnen nur erreichbar, wenn der Mensch tugendhaft lebt. Der Weg zum Glück führt über den Weg der Tugend. Am schönsten und eindringlichsten plädiert Platon für diese These vielleicht im *Gorgias*. Wenn wir uns im folgenden auf diesen Text beziehen, so hat dies auch den Vorteil, daß wir Nietzsches Kritik an Moral schlechthin in die Prüfung der Tragfähigkeit der antiken Konzeption miteinbeziehen können: denn wesentliche Argumente, die Nietzsche gegen die Moral vorbringt, sind Argumente, die bereits Kallikles gegen Sokrates ins Feld führt.³¹ Wir werden dann auch sehen, welche Voraussetzungen für die Antike noch in Geltung waren, die ihre Überzeugungskraft für die Moderne verloren haben.

Einig sind sich im Platonischen Dialog die Sophisten Polos und Kallikles mit Sokrates darüber, daß es das Gute (τὸ ἀγαθόν) ist, dessentwillen wir wollen, was immer wir wollen.³² Ebenfalls stimmen sie darin überein, daß dieses Gute das sein müsse, was dem einzel-

³¹ Auf das Verhältnis Nietzsches zu Kallikles geht Reinhard Löw in seinem Buch *Nietzsche. Sophist und Erzieher*, Weinheim 1984, nicht ein. Generell ist zu sagen, daß in der Nietzscheliteratur zwar nicht selten pauschal und allgemein auf Parallelen oder auch Differenzen zwischen den Positionen Nietzsches und Kallikles' hingewiesen wird, die aber so gut wie nie genauer analysiert werden.

³² Vgl. *Gorgias* 468 b–c, 499 e–500 a.

nen wahrhaft nützt (ὠφέλιμος εἶναι).³³ Strittig ist jedoch, worin es besteht. Kallikles argumentiert weit aus konsequenter und geschickter als sein Vorredner Polos dafür, das Gute liege darin, im Besitz möglichst großer Macht (δύναμις) tun und lassen zu können, was immer einem beliebt. Das Maß an Glück entspreche genau dem an Macht als Spielraum für das Ausleben der eigenen Begierden, die man großwachsen lassen solle.³⁴

Die Verbindung zwischen Glück und Macht aber, die Kallikles herstellt, legt sofort den Vergleich zum Denken Nietzsches nahe. Denn für ihn besteht, wie wir gesehen haben, das Glück darin, sich selbst gegenüber Widerständen mächtig zu zeigen.³⁵ In den oben angeestellten Überlegungen zu Glück und Macht bei Nietzsche ließ sich die Problematik des Moralischen ausklammern und eine Subjektivitätstheorie, die Vernunft als Entfaltung von Wirksamkeit, als „Wille zur Macht“ betont, herausarbeiten. Wie weit er sich erstrecken dürfe und ob ihm nicht auch Grenzen zu ziehen seien, diese Frage aber drängte sich uns schon dort auf.³⁶ Und natürlich bleibt sie auch Nietzsche nicht verborgen. Vor allem in der *Genealogie der Moral* stellt er sich ihr.

Doch geht es ihm nicht darum, Moralität als Selbstbeschränkung des eigenen Machteinsatzes zu begründen, sondern – umgekehrt – die Berechtigung jeglicher Forderung nach Selbstzurücknahme zu bezwei-

³³ Vgl. ebd. z. B. 468 c.

³⁴ Vgl. Gorgias, 491 e 5 – 492 c 8; vgl. auch ebd. 483 d 1 – 484 c 3.

³⁵ Vgl. oben, § 16.

³⁶ Vgl. ebd.

feln. Was Nietzsche dabei angreift, ist die selbstverständliche, intuitive Überzeugung der meisten Menschen, es gebe moralische Regeln, nach denen zu handeln wäre, auch wenn die Betreffenden sich selbst – selten oder oft – Verstöße gegen sie erlauben. Ganz in diesem Sinn beginnt zum Beispiel Robert Spaemann sein Buch *Glück und Wohlwollen*: „Dieser Versuch über Ethik enthält hoffentlich nichts grundsätzlich Neues. Wo es um Fragen des richtigen Lebens geht, könnte nur Falsches wirklich neu sein.“³⁷ Und Kant spricht von der „moralischen Erkenntniß der gemeinen Menschenvernunft“, die „jederzeit“ das von ihm im kategorischen Imperativ formulierte sittliche Prinzip „vor Augen (habe)“ und „zum Richtmaße“ moralischer Urteile brauche, auch wenn sie sich darüber – theoretisch – keine Rechenschaft ablege: „Es wäre hier leicht zu zeigen“, meint Kant, „wie sie mit diesem Compassee in der Hand in allen vorkommenden Fällen sehr gut Bescheid wisse, zu unterscheiden, was gut, was böse, pflichtmäßig, oder pflichtwidrig sei, wenn man, ohne sie im mindesten etwas Neues zu lehren, sie nur, wie Sokrates that, auf ihr eigenes Princip aufmerksam macht, und daß es also keiner Wissenschaft und Philosophie bedürfe, um zu wissen, was man zu thun habe, um ehrlich und gut, ja sogar um weise und tugendhaft zu sein.“³⁸

Die Grundlage solch intuitiver Moralität, die dann der Aufklärung durch Philosophie nur zu ihrer Be-

³⁷ Robert Spaemann, *Glück und Wohlwollen*. Versuch über Ethik, Stuttgart 1989, S. 9.

³⁸ Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Akademie-Ausgabe, Bd. IV, S. 403, Z. 34 – S. 404, Z. 7.

festigung und Bestärkung bedürfte,³⁹ aber sieht Nietzsche erschüttert, und sich selbst begreift er als denjenigen, der „die eigentlichen Probleme der Moral“ überhaupt erst „zu Gesichte“ bekommt: „Die Philosophen allesamt [...] wollten die *Begründung* der Moral – und jeder Philosoph hat bisher geglaubt, die Moral begründet zu haben; die Moral selbst aber galt als ‚gegeben‘.“⁴⁰ Nietzsche dagegen will zeigen, daß es gar keine Moral gibt. Denn, was wir Moral zu nennen pflegen, läßt sich nach Nietzsche – recht betrachtet – auf außermoralische Motive zurückführen und so als Schein decouvrieren. Historisch aufgetretene Moral-konzepte werden von ihm deshalb nicht hinsichtlich ihrer Leistungsfähigkeit für die Begründung von Moralität geprüft, sondern jeweils als „Hieroglyphenschrift“⁴¹ gewertet, deren nichtmoralische Bedeutung es zu ermitteln gilt. Was jedoch ist dieses Nicht- oder Außermoralische, das sich gleichwohl im moralischen Gewand präsentiert? Und warum hat es – wenigstens zeitweise – nötig, sich zu verkleiden? Schauen wir in die Texte Nietzsches, um diese Fragen zu beantworten, so sehen wir, daß seine Argumentation strukturell derjenigen des Kallikles im Platonischen *Gorgias* gleicht. Ein direkter Einfluß dieses Dialogs auf die Entstehung der *Genealogie der Moral*, auf die wir uns im wesentlichen beziehen werden, ist nicht nachweisbar; doch natürlich war der Altphilologe Nietzsche mit ihm vertraut.⁴²

³⁹ Vgl. ebd. S. 404 f.

⁴⁰ *Jenseits von Gut und Böse*, § 186; KSA 5, S. 105 f.

⁴¹ Zur *Genealogie der Moral*, Vorrede, § 7; KSA 5, S. 254.

⁴² Vgl. die Erwähnungen und Anspielungen in: *Die Geburt der Tragödie*, § 14; KSA 1, S. 92. Homer's Wettkampf; ebd. S. 790. Nachlaß

Angelpunkt der Rede, die Kallikles gegen Sokrates vorbringt, ist die für das Denken der Sophisten grundlegende Antithese zwischen Natur und Satzung, φύσις und νόμος.⁴³ Worauf es Kallikles ankommt, ist folgendes: Jenes Wohlverhalten dem anderen gegenüber, das auf dessen Anerkennung als gleichwertiges Mitglied der Polis beruht und das die Griechen τὸ καλὸν καὶ τὸ δίκαιον nennen, will er als etwas erweisen, das zum Menschsein gar nicht ursprünglich gehört, sondern das – gleichsam von außen an es herantgetragen – der höchsten Idee des Menschen gerade widerspricht.

Alle Menschen streben nach größtmöglicher Glückseligkeit, diese These vertreten beide, Sokrates und Kallikles.⁴⁴ Kallikles behauptet nun, es gebe zwei verschiedene Weisen, sein Leben zu führen: man könne sich auf der einen Seite nach dem richten, was von Natur her (φύσει) gut und schön sei, auf der anderen Seite nach dem, was vom Gesetz her (νόμῳ) als gut und schön gelte. Jede Lebensweise habe ihre eigene Sicht der Dinge, und in der Beurteilung dessen, was im Blick auf das Streben nach Eudaimonia gut sei, unterschieden sie sich fundamental.

Was aber versteht Kallikles unter φύσις, unter Natur? Es gehört zu ihr nach Kallikles grundsätzlich alles Geschehen, das sich vom Nomos unbeeinflusst abspielt: also nicht allein solches, das der Leitung durch den Nomos gar nicht fähig ist wie das Leben der Tiere, son-

32[5], Anfang 1874 – Frühjahr 1874; KSA 7, S. 755. Nachlaß 4[301], Sommer 1880; KSA 9, S. 174.

⁴³ Vgl. Platon, Gorgias, 482 e ff. Anhand eines Fragments von Antiphon haben wir sie bereits kennengelernt. Vgl. oben, § 5.

⁴⁴ Vgl. Gorgias, 470 e ff., 491 e ff., 507 c.

dern zum Beispiel auch die Tyrannis als den Nomos mißachtende Willkürherrschaft.⁴⁵ Nach der Natur zu leben heißt für Kallikles schlicht und einfach, so viel als möglich von dem in die eigene Verfügungsgewalt zu bringen, dessen Besitz bzw. Beherrschung dem eigenen Wohlbefinden zuträglich erscheint.

Weil der Mensch niemals für sich lebt, sondern stets in Gemeinschaft mit anderen, ist der Konflikt vorprogrammiert; denn wie ließe sich ausschließen, daß genau das, was dem einen begehrenswert, auch für den anderen Ziel seiner Wünsche ist – und sei es nur darum, weil der zweite weiß, daß es der erste will? Für Kallikles löst sich dies Problem so: Die Natur selbst gebe deutlich zu erkennen (φύσις αὐτὴ ἀποφαίνει), daß es gerecht sei, wenn der Edlere mehr habe als der Geringere und der Stärkere mehr als der Schwächere (ὅτι δίκαιόν ἐστιν τὸν ἀμείνω τοῦ χείρονος πλεον ἔχειν καὶ τὸν δυνατώτερον τοῦ ἀδυνατώτερου).⁴⁶ Das Gesetz der Natur (νόμος τῆς φύσεως)⁴⁷ enthalte eine eigene Form der Gerechtigkeit: die Anerkennung ‚natürlicher‘ Rangunterschiede, die die Besten und Kräftigsten von den Schwachen und Untüchtigen abscheide. Darin bestehe die ursprüngliche, naturgegebene Ordnung unter den Menschen, denen der Nomos als das willkürlich Gesetzte gegenüberstehe.⁴⁸ Menschliche Satzung aber dringe auf Ausgleich zwischen den Ansprüchen eines jeden Mitglieds der Polis.⁴⁹

⁴⁵ Vgl. Gorgias, 483 d.

⁴⁶ Ebd. 483 d 1–3.

⁴⁷ Vgl. ebd. 483 e 5.

⁴⁸ Vgl. ebd. 483 e und 484 a.

⁴⁹ Vgl. ebd. 484 a.

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

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

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

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

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

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

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

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

wie die Löwen durch Besprechung in Bann schlugen und bezauberten (ὥσπερ λέοντας, κατεπάδοντες τε καὶ γοντεύοντες), wenn sie ihnen vorsagten, es müsse Gleichheit herrschen und eben dies sei das Gute und Schöne (λέγοντες ὡς τὸ ἴσον χρὴ ἔχειν καὶ τοῦτό ἐστιν τὸ καλὸν καὶ τὸ δίκαιον).⁵⁶ Doch trotz solcher Erziehung setzt sich nach Kallikles das von Natur Gute immer wieder durch: „Wenn aber, denke ich, einer mit einer recht tüchtigen Natur zum Manne wird, so schüttelt er das alles ab, reißt sich los, durchbricht und zertritt alle unsere Schriften und Gaukeleien und Besprechungen und widernatürlichen Gesetze und steht auf, offenbar als unser Herr, er, der Knecht, und eben darin leuchtet recht deutlich hervor das Recht der Natur.“⁵⁷

Nietzsche argumentiert bei seinem Versuch, die Geltung aller Moral auf außermoralische Motive zurückzuführen, ähnlich wie Kallikles in Platons *Gorgias*. Ist für Kallikles die Antithese zwischen φύσις und νόμος, Natur und Satzung leitend, so stellt Nietzsche Leben und Moral bzw. Gesetz einander gegenüber. Bisweilen steht für Leben auch Natur, wie zum Beispiel der Titel eines Abschnitts der *Götzen-Dämmerung* deutlich macht: „Moral als Widernatur“.⁵⁸ Wollen Kant und Sokrates⁵⁹ zeigen, daß Moralität zum Menschsein ursprünglich gehört, so ist es genau dies, was Nietzsche wie Kallikles leugnen. Ihnen erscheint

⁵⁶ Ebd. 483 e 6 – 484 a 3.

⁵⁷ Ebd. 484 a 3 – b 1; Übersetzung nach Schleiermacher.

⁵⁸ Vgl. KSA 6, S. 82.

⁵⁹ Die Begründung für die Geltung einer Moral des Maßes und der Gerechtigkeit, die Sokrates vorbringt, werden wir noch genauer betrachten. Vgl. unten, § 25.

Moral als etwas dem Menschen Äußerliches, das folglich auch keine Tragfähigkeit besitzen kann. Unbegründeterweise hätten aber nahezu alle Philosophen der Moral immer schon ein festes Fundament unterstellt, meint Nietzsche, und deshalb sämtlich auf Sand gebaut.⁶⁰ Für sich selbst reklamiert er, den schwankenden Boden, auf dem sie seit jeher stand, bloßgelegt zu haben; seinen Vorgänger Kallikles, der sich indes gegen die Argumente des Sokrates letztlich nicht durchsetzen kann, erwähnt er nicht.

Grund menschlichen Lebens ist nach Nietzsche der „Wille zur Macht“. Denn wesentlich ist unserem Dasein in den Augen Nietzsches, daß es nicht in einem schlichten Ablaufen besteht, sondern darin, Widerstände zu überwinden, sich an Widerständen gewissermaßen abzarbeiten. Den „Willen zur Macht“ aber begreift er, wie sich gezeigt hat,⁶¹ nicht als etwas Widervernünftiges, sondern er sieht ihn mit Vernunft einhergehen. Vernunft nämlich ist es, die aller Entfaltung von Macht eine Richtung gibt. In diesem Sinn sind wir frei, und Macht ist niemals etwas Unschuldiges, weil sie eben nicht das Hervortreten bloß naturgesteuerter Kraft ist. Wie aber sollen wir mit der Macht, das heißt mit der in unserer Verfügung stehenden Möglichkeit zur Wirksamkeit, verfahren?

Virulent wird dieses Problem, wo unser Umgang mit anderen Subjekten in Frage steht. „Macht ist ein Vermögen, welches großen Hindernissen überlegen ist“, definiert Kant.⁶² Üben wir Macht gegen *bloße* Objek-

⁶⁰ Vgl. z. B. *Jenseits von Gut und Böse*, § 186; KSA 5, S. 105–107.

⁶¹ Vgl. § 15 ff.

⁶² *Kritik der Urteilskraft*, Akademie-Ausgabe, Bd. V, S. 260.

te aus, denen wir keinen eigenen Willen unterstellen, beunruhigt uns ihr Einsatz gewöhnlich nicht: wenn wir etwa einen Baum fällen, damit wir Holz zum Bau eines Schrankes gewinnen. Doch gerade anhand dieses Beispiels läßt sich andererseits demonstrieren, daß wir im allgemeinen einen differenten Standpunkt einnehmen, handelt es sich bei unserem Gegenüber um einen anderen Menschen und dessen Belange, um andere Subjektivität also. Denn ob ein ungehemmtes Abholzen von Waldbestand vermieden werden sollte, wird heute mit Rücksicht auf die Lebensbedingungen von Menschen, die beeinträchtigt oder sogar bedroht erscheinen, zum Gegenstand des Nachdenkens.

Nietzsche nun meint, das Leben schlechthin, und damit auch den Spezialfall des menschlichen Lebens, primär als Kampf aller einzelnen Individuen um Selbstbehauptung und Machterweiterung interpretieren zu müssen. Das Leben sei „*essentiell*“, nämlich in seinen Grundfunktionen verletzend, vergewaltigend, ausbeutend, vernichtend“ und könne „ohne diesen Charakter“ gar nicht gedacht werden.⁶³ Deutlich erscheint Nietzsche das Verhältnis zum anderen primär auf dessen Instrumentalisierung, wenn nicht gar Zerstörung zugunsten des eigenen Machtgewinns ausgerichtet. Nietzsche bringt diese Einschätzung durchaus nicht kalten Herzens vor, aber er glaubt, ihr nicht ausweichen zu können. Und insbesondere der Blick auf alles, was die Menschen Moral zu nennen pflegen, bestärkt ihn nur in seiner Diagnose. Denn sie sei selbst eine Form unbedingten Strebens nach mehr Stärke und

⁶³ Zur Genealogie der Moral, Zweite Abhandlung, § 11; KSA 5, S. 312.

nach Macht über den anderen, nur eine außerordentlich perfide, weil sie sich als Intention des Gegenteils ausbe.

Nietzsche erneuert bei seinem Versuch, die Moral als verkappten Willen zur Macht zu entlarven, die Argumente des Kallikles. Auch er denkt in den Kategorien von Herr (δεσπότης) und Knecht (δοῦλος),⁶⁴ in Kategorien des Ranges also, der eine Gleichwertigkeit der Menschen gleichsam von Natur aus ausschließe. Er spricht von den „Vornehmen, Mächtigen, Höhergestellten und Hochgesinnten“⁶⁵, denen er die „Niedrigen, Niedrig-Gesinnten, Gemeinen, Pöbelhaften“ gegenüberstellt.⁶⁶ Sie sind voneinander getrennt durch den Grad an Mächtigkeit, womit nicht unbedingt nur physische Stärke gemeint ist – obgleich Macht durchaus auch auf ihr beruhen kann –, sondern nicht minder das Maß an Durchsetzungskraft der eigenen, und notwendig perspektivischen Auslegung der Welt.⁶⁷ So will es nach Nietzsche das Gesetz des Lebens. In einem bedeutenden Fragment aus dem Nachlaß,⁶⁸ dem wir uns später noch eingehend widmen werden, formuliert es Nietzsche so: „Es giebt nichts am Leben, was Werth hat, außer dem Grade der Macht – gesetzt eben, daß Leben selbst der Wille zur Macht ist.“ Man vergleiche dagegen den Beginn von Kants *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*: „Es ist überall nichts in der Welt, ja überhaupt auch außer derselben

⁶⁴ Vgl. Platon, *Gorgias*, 484 a 7.

⁶⁵ Zur aristotelischen Tugend der μεγαλοψυχία und ihrer Bedeutung für Nietzsche vgl. unten, § 30.

⁶⁶ Zur Genealogie der Moral, Erste Abhandlung, § 2; KSA 5, S. 259.

⁶⁷ Vgl. z. B. ebd. Zweite Abhandlung, § 12, S. 313 f.

⁶⁸ Nachlaß 5[71], Sommer 1886 – Herbst 1887; KSA 12, S. 211.

zu denken möglich, was ohne Einschränkung für gut könnte gehalten werden, als allein ein *guter Wille*.“⁶⁹ Kant argumentiert dafür, daß nur der Mensch als Zweck an sich selbst einen unbedingten, also absoluten Wert hat; und ein schlechthin guter Wille ist ein solcher, der diese Freiheit, unter keines anderen Gewalt zu stehen, als den Grund menschlichen Daseins in jedem Fall achtet. Das heißt, derjenige ist gut, der bei allem, was er tut – und im Interesse der eigenen Glückseligkeit tut –, die Freiheit eines jeden Menschen, über sich selbst zu bestimmen und um seiner selbst willen zu existieren, unangetastet läßt. Nietzsche dagegen gilt als einziger, als absoluter Wert der Wille, der sich um seiner selbst willen möglichst vieles andere seiner selbst unterwirft, das heißt der mächtige und mächtigste. Ein solcher Wille ist der Wille des Glücklichen, des Frohen und Hochgesinnten.

Wenn aber menschliches Leben nach Macht strebt – und dies scheinbar bedingungslos –, wie konnte sich dann nach Nietzsche überhaupt jemals irgendeine Moral etablieren, die doch stets auf eine Selbstrücknahme zugunsten des Entfaltungsrechts auch der anderen dringt? Nietzsches Antwort gleicht der Genealogie, die Kallikles entwirft: die Schwachen haben sich zusammengeschlossen und es ist ihnen gelungen, das alte aristokratische Ideal des „*Vorrecht(s) der Wenigsten*“ abzulösen durch die Losung vom „*Vorrecht der Meisten*“.⁷⁰ Unter dem Einfluß von Christentum, Reformation und Französischer Revolution habe sich

⁶⁹ Akademie-Ausgabe, Bd. IV, S. 393.

⁷⁰ Zur Genealogie der Moral, Erste Abhandlung, § 16; KSA 5, S. 287 f.

der „Will(e) zur Niederung, zur Erniedrigung, zur Ausgleichung, zum Abwärts und Abendwärts des Menschen“ durchgesetzt.⁷¹ Auch dieser Wille ist ein Wille zur Macht, jedoch ein degenerierter: denn er verkleidet sich und tritt unter falschem Namen auf.

Nietzsche schreibt über die Schwachen in der *Genealogie der Moral*, und man wird bei aller – naheliegenden – Kritik an seinen Positionen nicht umhin können, seinem schriftstellerischen Format Respekt zu zollen: „Diese Missrathenen: welche edle Beredsamkeit entströmt ihren Lippen! Wie viel zuckrige, schleimige, demüthige Ergebung schwimmt in ihren Augen! Was wollen sie eigentlich? Die Gerechtigkeit, die Liebe, die Weisheit, die Überlegenheit wenigstens *darstellen* – das ist der Ehrgeiz dieser ‚Untersten‘, dieser Kranken! Und wie geschickt macht ein solcher Ehrgeiz! Man bewundere namentlich die Falschmünzergeschicklichkeit, mit der hier das Gepräge der Tugend, selbst der Klingklang, der Goldklang der Tugend nachgemacht wird. Sie haben die Tugend jetzt ganz und gar für sich in Pacht genommen, diese Schwachen und Heillos-Krankhaften, daran ist kein Zweifel: ‚wir allein sind die Guten, die Gerechten, so sprechen sie, wir allein sind die homines bonae voluntatis.‘ Sie wandeln unter uns herum als leibhafte Vorwürfe, als Warnungen an uns, – wie als ob Gesundheit, Wohlgerathenheit, Stärke, Stolz, Machtgefühl an sich schon lasterhafte Dinge seien, für die man einst büßen müsse: oh wie sie im Grunde dazu selbst bereit sind, büssen zu *machen*, wie sie darnach dürsten, *Henker* zu sein! Unter ihnen giebt es in Fülle die zu Rich-

⁷¹ Ebd.

tern verkleideten Rachsüchtigen, welche beständig das Wort ‚Gerechtigkeit‘ wie einen giftigen Speichel im Munde tragen, immer gespitzten Mundes, immer bereit, Alles anzuspeien, was nicht unzufrieden blickt und guten Muths seine Strasse zieht.“⁷²

Nietzsches These ist, daß Wille zur Macht ist, was sich moralisch geriert. Aus diesem Befund meint er schließen zu können, daß es Moralität überhaupt nicht gibt. „Es giebt gar keine moralischen Phänomene, sondern nur eine moralische Ausdeutung von Phänomenen“, dieses Résumé formuliert er in *Jenseits von Gut und Böse*.⁷³ Zeigt doch die „Genealogie“ aller Moral nach Nietzsche folgendes: Den schwachen Menschen ist es geglückt, ihr eigenes Streben nach Macht zu verschleiern und sie dazu noch zu verteufeln. Denn allein auf diese Weise lassen sich die Starken und Kräftigen lähmen: Würde nämlich der Kampf um Macht, als welchen Nietzsche das Leben begreift, offen ausgetragen wie zum Beispiel im ἀγών der frühen Griechen, so wäre klar, daß die von Natur aus Starken, die „Wohlgerathenen“ ihn als Sieger bestehen müßten. Durch die von Natur aus Kraftlosen aber werden sie paralysiert: die Macht und den Mut, über die sie doch verfügen, scheuen sie sich aus Scham auch geltend zu machen. Die Schwachen nämlich, die aus ihrer Konstitution heraus „Heerden“ bilden⁷⁴ und immer als die Vielen (οἱ πολλοί), wie Kallikles sagen würde,⁷⁵ auftreten, versehen die Starken mit einem „schlechten Gewis-

⁷² Ebd. Dritte Abhandlung, § 14; KSA 5, S. 369.

⁷³ *Jenseits von Gut und Böse*, § 108; KSA 5, S. 92.

⁷⁴ Vgl. Zur Genealogie der Moral, Dritte Abhandlung, § 18; KSA 5, S. 383 f.

⁷⁵ Vgl. Platon, *Gorgias*, 483 b 6.

sen“. Es gelingt ihnen, auch den von Natur aus Mächtigen und Kraftvollen ihre als allgemein verbindliche Menschheitsmoral getarnte Strategie der eigenen Selbstbehauptung aufzuzwingen, indem sie die Tugenden der Stärke, der Vornehmheit und des Stolzes mit dem Odium des Bösen und Verwerflichen belegen.⁷⁶ Moral, wie man sie zu verstehen gewohnt ist, Moral als universal gültige Verpflichtung zu irgendeiner Form des Ausgleichs zwischen den Interessen verschiedener Menschen gibt es also in den Augen Nietzsches gar nicht. Grund menschlichen Daseins ist allein der Wille zur Macht, der sich zur Erreichung seiner Ziele der unterschiedlichsten Verfahrensweisen bedient, weshalb er als Movens aller menschlichen Aktivität auch leicht zu verkennen ist. Nietzsche sieht sich selbst als den großen Desillusionisten, der das Täuschungs- und Blendwerk von Jahrhunderten moralgläubigen Menschentums freilegt.

§ 25. Sokrates über Freiheit und Maß

Interessant muß uns jetzt werden, wie es Sokrates im Platonischen *Gorgias* gelingt, Kallikles zu widerlegen; denn es hat sich gezeigt, daß Nietzsche in wesentlichen Punkten ähnlich argumentiert wie der Sophist. Zugleich werden wir sehen, welche Möglichkeiten der Entschärfung der von Kallikles hartnäckig und geschickt vorgebrachten Thesen zugunsten des rücksichtslosen Einsatzes der eigenen Macht dem antiken

⁷⁶ Vgl. Zur Genealogie der Moral, Erste Abhandlung, bes. § 2–11, § 16; KSA 5, S. 258–277, 285–288.

Denken noch zur Verfügung standen, die für Nietzsche offenbar nicht mehr diskutabel sind.

Kallikles behauptet, wer richtig leben wolle, müsse seine Begierden so groß wie möglich werden lassen und sie nicht im Zaum halten (ὅτι δεῖ τὸν ὀρθῶς βιωσόμενον τὰς μὲν ἐπιθυμίας τὰς ἑαυτοῦ ἔαν ὡς μεγίστας εἶναι καὶ μὴ κολάζειν).⁷⁷ Er müsse Einsicht (φρόνησιν) und Tapferkeit (ἀνδρείαν) aufbieten, um ihnen zu dienen, und worauf immer die Begierde auch geht, so müsse er sie befriedigen (καὶ ἀπομιμλάναι ὧν ἂν αἰεὶ ἡ ἐπιθυμία γίγνεται).⁷⁸ Er dürfe sich also nicht von Tugenden wie Besonnenheit (σωφροσύνη) und Gerechtigkeit (δικαιοσύνη) in seinem Tun leiten lassen, denn dadurch würde er sich Zwang anlegen (δουλοῦσθαι, κολάζεσθαι).⁷⁹ Die Ungebundenheit (ἀκολασία) aber, wenn sie mit Macht gepaart ist und wenn die zu uneingeschränktem Genuß nötigen Ressourcen vorhanden sind, verbürgt für Kallikles Glückseligkeit und Tugend, das heißt das, worin menschliches Leben Erfüllung findet.⁸⁰ Es liegt auf der Hand: Der vom Sophisten gepriesene Weg zum Glück ist keiner, der im Prinzip von allen Menschen zu begehen wäre; Kallikles setzt unmißverständlich auf das Vorrecht besonderer, ausgezeichneten Individuen, denen das Wohlergehen der übrigen gegebenenfalls bedenkenlos zum Opfer gebracht werden müsse.

Sokrates wendet gegen die Argumente des Kallikles den Gedanken der Selbstbeherrschung (ἑαυτοῦ

⁷⁷ Platon, *Gorgias*, 491 e 8–10.

⁷⁸ Ebd. 492 a 1 f.

⁷⁹ Vgl. ebd. 492 a–b; vgl. auch 492 d.

⁸⁰ Vgl. ebd. 492 c.

ἄρχειν);⁸¹ allein mit ihrer Hilfe könne jeder Mensch, auch der von Natur oder durch Gunst des Schicksals Mächtige, hoffen, zur Eudaimonie zu gelangen. Wichtig ist zu sehen, daß sogar die von Sokrates vertretene Maxime, Unrecht erleiden (ἀδικεῖσθαι) sei besser als Unrecht tun (ἀδικεῖν), im Rekurs auf die Glückseligkeit dessen, der sich vor diese Alternative gestellt sieht, begründet wird.⁸² Wo scheinbar nur das Wohl der anderen auf dem Spiel steht, will Sokrates erweisen, daß es in Wahrheit (auch) um das eigene Lebensglück geht. Es zeigt sich die für die griechische Ethik insgesamt bezeichnende ursprüngliche Zusammengehörigkeit von Glück und Tugend. Das für die moderne Ethik schwierige Problem der Motivierung moralischen Handelns entfällt somit.

Inwiefern führen nun aber Selbstbeherrschung und Besonnenheit (σωφροσύνη) nach Sokrates zum Glück? In Analogie zur Gesundheit des Leibes (ὑγίεια σώματος) spricht er von einer Gesundheit der Seele (ὑγίεια ψυχής).⁸³ Im Zentrum der Argumentation des Kallikles steht, wie wir gesehen haben, der Gedanke der Ungebundenheit, ἀκολασία. Gelingt es dem einzelnen, sich von Gesetz und Tugend freizumachen, so tritt nach Kallikles der *status naturalis* wieder in sein Recht, und dies scheint ihm zumindest für die starken und mächtigen Individuen Glückseligkeit auch schon zu garantieren. Sokrates macht auf die

⁸¹ Ebd. 491 d.

⁸² Vgl. ebd. 508 b ff., bes. 511 a. Vgl. die folgenden Ausführungen zum Gedanken der ὑγίεια ψυχής, der Gesundheit der Seele.

⁸³ Vgl. ebd. 464 a ff.; 479 b f; 517 d ff.; 526 d. Vgl. auch Politeia, 444 c ff.

Unzulänglichkeit des sophistischen Glückskonzepts aufmerksam: Kallikles nämlich begreift die menschliche Seele nicht, wie es Sokrates zufolge geboten ist, als ein Ganzes, zu dem alles einzelne Tun sich fügt.⁸⁴ Sondern er nimmt nur ein Partikulares in den Blick: je voneinander isolierte Begierden, denen – in der Reihenfolge ihres Auftretens – unbedingte Erfüllung zu verschaffen sei.⁸⁵

Das Problem jedoch, das Sokrates aufwirft und mit seinen Mitteln löst, ist uns bereits wohlbekannt: Kant, so wurde deutlich, macht eine Fülle von „Neigungen“ am Menschen aus, die sich keineswegs im Zustand prästablierter Harmonie befinden, sondern einander größtenteils widerstreiten; dieser Befund führt ihn schließlich zu dem Ergebnis, der Mensch sei glücksunfähig, weil unfähig, allen seinen Neigungen gerecht zu werden. Nietzsche dagegen gibt das für Kants Glücksbegriff konstitutive Totalitätsideal auf und vertritt einen konsequenten Perspektivismus: der Mensch hat im Umgang mit sich selbst zu gewichten; er ist notwendig ein Wesen der Einseitigkeiten. Doch lässt Nietzsche offen, ob es Kriterien gibt, nach denen Vernunft als Macht dabei verfährt oder verfahren sollte.

Sokrates hat im Gegensatz zu Kant und Nietzsche eine Vorstellung davon, woran ein gelungenes Leben zu orientieren ist: an der Idee der Gesundheit der Seele (ὑγίεια ψυχής). Mit ihr aber sei die von Kallikles gepriesene Ungebundenheit, ἀκολασία, als angebliche Voraussetzung für Glückseligkeit – denn wer irgend-

⁸⁴ Vgl. Gorgias, 503 d – 504 a.

⁸⁵ Vgl. ebd. 491 e – 492 a.

wem diene, könne unmöglich glücklich sein – nicht zu vereinbaren. Im Gegenteil liegt für Sokrates die Bedingung allen Glücks in der Bindung: und zwar in der vernünftigen *Selbstbindung*, die er σωφροσύνη, Besonnenheit, nennt. Dem von Kallikles propagierten βίος ἀκόλαστος stellt er den βίος σώφρων gegenüber.⁸⁶ Sokrates hält Selbstbeherrschung oder Selbstbindung deshalb für unerlässlich, weil die Stillung nicht jedes Verlangens, die Befriedigung nicht aller unserer Begierden (ἐπιθυμίας) für uns auch gut sei und so zu unserem Glück beitrage. Er zeigt dies zunächst am Beispiel der körperlichen Gesundheit bzw. Krankheit: einem kranken und elenden Leib viele und noch so angenehme Speisen zu reichen, muß nicht unbedingt auch gut für ihn sein, sondern kann ihm sogar schaden.⁸⁷ Das Angenehme (τὸ ἡδύ) ist also nicht gleichzusetzen mit dem Guten (τὸ ἀγαθόν) als dem, worum es einem jeden im ganzen geht. Was für den Leib gilt, trifft aber nach Sokrates gleichermaßen für die Seele zu: auch im Umgang mit ihr müsse die Sorge um ihr Wohl im ganzen leitend sein. Einfach den Begierden, wie sie kommen und gehen, ihren Lauf zu lassen, dies genüge nicht. Sokrates begreift die Seele als Ergon,⁸⁸ als etwas vom Menschen zu Gestaltendes und nicht wie Kallikles als Aggregation beziehungslos zueinander stehender Sensationen. Sokrates vergleicht das von Kallikles als glücklich gepriesene Leben mit dem des χαραδριός, des Regenpfeifers.⁸⁹

⁸⁶ Vgl. ebd. 493 d.

⁸⁷ Vgl. ebd. 504 e 7 ff.

⁸⁸ Vgl. ebd. 503 e ff.

⁸⁹ Vgl. ebd. 494 b 7.

Ebenso gefräßig wie rasch verdauend, war dieser Vogel in der Antike sprichwörtlich.⁹⁰

Das Leben des Menschen jedoch zeichnet sich nach Sokrates dadurch aus, daß dieser sich zu sich selbst verhält und nicht nur als Durchlauf wechselnder Begierden existiert: in der Art eines lecken Fasses (ὡς τετραήμενος πίθος),⁹¹ in das die Neigungen und Begierden hineinströmen und wieder hinausströmen. Der Mensch ist derjenige, dessen Sein durch Selbstsorge (ἐπιμελεῖσθαι ἑαυτοῦ)⁹² bestimmt ist. So ist er sich selbst Aufgabe, er ist sich selbst ein Werk, ἔργον.⁹³ Deshalb lebt er Sokrates zufolge, wenn er gut lebt, auch nicht aufs Geratewohl (οὐκ εἰκῆ),⁹⁴ sondern alles, was er tut, paßt er in ein Gesamtkonzept des gelungenen Lebens ein. Wie dem Künstler sein Werk steht es ihm als Idee, als Gestalt, als εἶδος vor Augen.⁹⁵ Und aus diesem Grund hält Sokrates die von Kallikles gelobte Ungebundenheit und Zügellosigkeit, ἀκολασία, für etwas dem Lebensglück geradezu Abträgliches. Denn jeder, der etwas herstellt, jeder δημιουργός, bringt alles, was er im einzelnen ausführt in eine bestimmte Ordnung (εἰς τάξιν τινὰ τίθησιν); er mißt eines dem anderen an und zwingt jedes, dem anderen sich zu fügen (προσαναγκάζει τὸ ἕτερον τῷ ἑτέρῳ πρέπον τε εἶναι καὶ ἀρμόττειν), bis er das ganze Werk wohlgeordnet und wohlpro-

⁹⁰ Vgl. Aristophanes, Vögel (Ὀρνιθεαί), 266 und 1140 f.; Aristoteles, *Historia animalium*, 615 a 1 und 593 b 17.

⁹¹ Vgl. Gorgias, 493 b.

⁹² Vgl. Apologie, 36 c und 29 d–e. Vgl. auch Alkibiades I, 127 e ff.

⁹³ Gorgias, 503 d ff.

⁹⁴ Ebd. 503 e 1.

⁹⁵ Ebd. 503 e.

portioniert vor sich hingestellt hat.⁹⁶ Genauso aber haben wir nach Sokrates mit unserem Leben zu verfahren.

Wer es aber in allem auf das Mehrhabenwollen (πλεονεξία) anlegt wie Kallikles,⁹⁷ verstößt Sokrates zufolge gegen das Grundgesetz des guten Lebens: gegen Harmonie und Maß. In der längeren Rede, die Sokrates gegen seine Gewohnheit hält, weil der von ihm widerlegte Kallikles⁹⁸ sich entmutigt dem Dialog entzieht, skizziert er, was gemeint ist: Weder mit einem anderen Menschen könne der befreundet sein (προσφιλης ἂν εἶν), dessen Lebensziel allein in der zügellosen Befriedigung seiner jeweiligen Begierden bestehe, noch mit Gott.⁹⁹ Sokrates hätte an dieser Stelle hinzusetzen können, was der Sache nach dazu gehört und von ihm in anderem Zusammenhang explizit vertreten wird: auch nicht mit sich selbst.¹⁰⁰ Denn ein solcher, jeglicher Bindung entledigte Mensch sei keiner Gemeinschaft fähig (κοινωνεῖν γὰρ ἀδύνατος): wem aber keine Gemeinschaft gelinge, dem gelinge auch keine Freundschaft (ὄτω δὲ μὴ ἔνι κοινωνία, φιλία οὐκ ἂν εἶν).¹⁰¹ „Die Weisen aber“, so Sokrates, „behaupten, o Kallikles, daß auch Himmel und Erde, Götter und Menschen nur durch Gemeinschaft bestehen bleiben und durch Freundschaft und Schicklichkeit und Besonnenheit und Gerechtigkeit, und betrachten deshalb, o Freund, die Welt als ein Ganzes

⁹⁶ Ebd. 503 e – 504 a.

⁹⁷ Vgl. ebd. 508 a 7.

⁹⁸ Vgl. ebd. 505 b und c.

⁹⁹ Ebd. 507 e 5 f.

¹⁰⁰ Vgl. Politeia, 443 d 6; vgl. ebd. 577 e ff. Vgl. Gorgias, 469 c ff.

¹⁰¹ Gorgias, 507 e 5–7.

und Geordnetes, nicht als Verwirrung und Zügellosigkeit.“¹⁰²

Nur eingebunden in ein wohlgeordnetes Ganzes, nur eingefügt in einen Kosmos hat alles einzelne Bestand, so ist Sokrates überzeugt.¹⁰³ Dies gilt im großen und im kleinen, für den einzelnen im Verhältnis zur Polis und für die einzelnen Bestrebungen in der Seele des Individuums. Es bedarf jeweils des gerechten Ausgleichs zwischen allem einzelnen, um die rechte Ordnung des Ganzen herzustellen. Darin liegt die Gesundheit der Seele wie das Heil der Polis. Kunstverstand (τέχνη) aber ist nötig, genauer: γεωμετρία, Meßkunst, um das Gute als das, in dem das Leben sich erfüllt, in jedem Fall zu treffen.¹⁰⁴ Das Gegenteil jedoch von γεωμετρία ist das von Kallikles propagierte Prinzip der πλεονεξία, des Mehrhabenwollens.¹⁰⁵ Ihm zu folgen, bringt das Leben nach Sokrates nicht zum Gelingen, sondern aus den Fugen.

§ 26. *Freiheit nach dem Verlust von Maß und Bindung*

Die Argumente, die Sokrates vorbringt und gegen die Kallikles sich im Platonischen Dialog nicht behaupten kann, haben für Nietzsche jede Plausibilität einge-

¹⁰² Vgl. ebd. 507 e 7 – 508 a 4; Übersetzung nach Schleiermacher.

¹⁰³ Mit dieser Überzeugung ist Sokrates mitnichten ein Agent der Auflösung, der den athenischen Staat ins Wanken bringen möchte (vgl. z. B. auch Kriton, 50 a ff.); dies eine Tendenz der Sokratesinterpretation, von der Hegel nicht frei ist und auch nicht der junge Nietzsche. Sokrates will die Polis vielmehr auf ein sicheres und tragfähiges Fundament stellen.

¹⁰⁴ Vgl. Gorgias, 508 a mit 500 a.

¹⁰⁵ Vgl. ebd. 508 a.

büßt. Längst gibt es keine Ordnung mehr, welche die Macht des Menschen noch binden könnte. Sie ist ziellos geworden, und diese für die Moderne charakteristische Situation nennt Nietzsche bekanntlich „Nihilismus“.¹⁰⁶ Er umschreibt diesen Zustand der Bindungslosigkeit auch mit Hilfe der vielzitierten Formel vom „Tode Gottes“.¹⁰⁷ Jene ἀκολασία, die Kallikles sich gegen lästige Konvention und willkürliche Satzung erkämpfen wollte, ist nun Schicksal und Problem der Moderne, und sie tut sich alles andere als leicht damit. Mögen auch moralische Intuitionen und Traditionen noch weitgehend wirksam sein und unser Handeln bestimmen, so fällt es uns doch in zunehmendem Maß schwer, sie in begründete Einsicht zu übersetzen. Ernst Tugendhat etwa formulierte jüngst den Aufsatztitel: „Die Hilflosigkeit der Philosophen angesichts der moralischen Schwierigkeiten von heute“.¹⁰⁸

Das moralische Universum stellt sich nicht mehr als System moralischer Überzeugungen dar, sondern als bloßes Aggregat, als Ansammlung nebeneinander oder gar gegeneinander stehender moralischer Wert-

¹⁰⁶ Vgl. z. B. Zur Genealogie der Moral, Vorrede, § 5; Dritte Abhandlung, § 14, bes. § 28; KSA 5, S. 252, 368, 411 f sowie das Fragment Nachlaß 5[71]: *Der europäische Nihilismus*. Lenzer Heide, den 10. Juni 1887; KSA 12, S. 211–217. – Die genannten und weitere wichtige Texte, vor allem aus dem Nachlaß, werden im folgenden noch Gegenstand des Nachdenkens sein.

¹⁰⁷ Vgl. Nachlaß 12[9], Herbst 1881; KSA 9, S. 577 und Nachlaß 2[129], Herbst 1885 – Herbst 1886; KSA 12, S. 129. Vgl. auch *Die fröhliche Wissenschaft*, § 125, § 343; KSA 3, S. 480–482, 573 f., Also sprach Zarathustra, Vorrede, § 2, Erster Teil, Von den Mitleidigen, Viertes Teil, Außer Dienst; KSA 4, S. 14, 115, 322 f.

¹⁰⁸ Zuerst abgedruckt in: Frankfurter Hefte (Oktober 1989) S. 927–935. Jetzt abgedruckt in: Ernst Tugendhat, *Philosophische Aufsätze*, Frankfurt a. M. 1992, S. 371–382.

vorstellungen. Nietzsche definiert „das Moderne“ deshalb als „physiologischen Selbst-Widerspruch“.¹⁰⁹ Und Alasdair MacIntyre konstatiert zu Beginn seines Buchs *After Virtue*: „There seems to be no rational way of securing moral agreement in our culture.“¹¹⁰ Die kosmische Ordnung, wie sie in der Antike wirksam war, und der Schöpfer- und Erlösergott als Zentrum der christlich geprägten Welt boten der Freiheit des Menschen einen Bezug, welcher der Moderne abhanden gekommen ist.

Kant hatte versucht, die Freiheit an eine moralische Gesetzmäßigkeit anzubinden. Selbstgegeben und genau deshalb verpflichtend sollte sie ebenso streng, wie die Naturgesetze allem Natürlichen sein Verhalten vorschreiben, das Verhalten der Menschen regeln – jedenfalls soweit es nicht um deren individuelle Glückseligkeit geht, sondern um die von allen zu sichernde Entfaltungsmöglichkeit aller, das heißt um die Selbstzurücknahme eines jeden. Das Chaotische und „Gesetzlose“ menschlicher Freiheit, das bei Kant immer mitgedacht ist, sollte befestigt werden. Ein vom Menschen selbst zu schaffender und zu verantwortender moralischer Kosmos: ein „Reich der Zwecke“¹¹¹ sollte dem „Schrecklichen“, weil Ungeordneten und Unberechenbaren der menschlichen Freiheit ein Halt sein. Es wurde deutlich, daß die von Kant beabsichtigte Deduktion von Moralität nicht gelungen ist: warum aus

¹⁰⁹ Vgl. *Götzen-Dämmerung*, Streifzüge eines Unzeitgemässen, § 41; KSA 6, S. 143.

¹¹⁰ Alasdair MacIntyre, *After Virtue. A Study in Moral Theory*, Notre Dame, Indiana 21984, S. 6.

¹¹¹ Vgl. Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Akademie-Ausgabe, Bd. IV, S. 433.

jener Struktur, die dem Menschen als einem freien Wesen nach Kant zukommt, warum aus seiner Existenz als Zweck an sich selbst die Übernahme der im kategorischen Imperativ formulierten moralischen Verpflichtung folgen soll, vermochte er nicht zu zeigen.

Nietzsche sieht die von Kant bereits erahnte und noch halbwegs gebannte prekäre Lage des nachantiken und nachchristlichen, modernen Menschen, dessen Freiheit keinen festen Stand hat, kein Fundament, das sie trägt, in aller Klarheit. In einem schönen Aphorismus aus der *Fröhlichen Wissenschaft* gibt er ihr Ausdruck. Dieser Aphorismus ist, und das dürfte kaum ein Zufall sein, demjenigen vorangestellt, der die Überschrift „Der tolle Mensch“ trägt und einen der wesentlichen Texte zum Problemkreis des von Nietzsche diagnostizierten Gottestodes darstellt. Er trägt den Titel „Im Horizont des Unendlichen“ und lautet: „Wir haben das Land verlassen und sind zu Schiff gegangen! Wir haben die Brücke hinter uns – mehr noch, wir haben das Land hinter uns abgebrochen! Nun, Schifflein! sieh’ dich vor! Neben dir liegt der Ocean, es ist wahr, er brüllt nicht immer, und mitunter liegt er da, wie Seide und Gold und Träumerei der Güte. Aber es kommen Stunden, wo du erkennen wirst, dass er unendlich ist und dass es nichts Furchtbareres gibt, als Unendlichkeit. Oh des armen Vogels, der sich frei gefühlt hat und nun an die Wände dieses Käfigs stösst! Wehe, wenn das Land-Heimweh dich befällt, als ob dort mehr *Freiheit* gewesen wäre, – und es giebt kein ‚Land‘ mehr!“¹¹²

Nietzsche bedient sich der seit den Griechen geläufi-

¹¹² Die fröhliche Wissenschaft, § 124; KSA 3, S. 480.

gen Metaphorik der Seefahrt, die für Wagnis und Gefährdung menschlichen Daseins steht.¹¹³ Das Meer als Region des nicht Geheuren ist die verlockende und zugleich Angst einflößende Gegenwelt zum festen Land, auf dem „der Mensch sein Leben (führt) und seine Institutionen (errichtet)“.¹¹⁴ Das Verlassen des Landes hat den Charakter einer Grenzüberschreitung. Das Meer bildet gegenüber dem Land eine Sphäre des Unberechenbaren, des Unheimlichen und Gesetzlosen; nicht von ungefähr fällt das Erdbeben als furchterregendes Schwanken selbst des (scheinbar) festen Bodens mythisch in die Zuständigkeit des Meergottes Poseidon. Doch trotz allen Abenteuers, aller Schiffbrüche und sonstiger Heimsuchungen ist das Land Bezugspunkt und Ziel einer Heimkehr. Anders bei Nietzsche: Eingeschifft und ausgefahren, hat der moderne Mensch das Land als Ort des festen Standes hinter sich „abgebrochen“; an Rückkehr ist nicht gedacht. Er verbringt sein ganzes Leben auf hoher See, ohne jemals ein Land und damit Bodenhaftung, Begrenzung, Sicherheit, freilich auch Enge anzusteuern. Es gibt ja auch keines mehr. Das Leben gestaltet sich als Aufbruch in Permanenz. Immer neue Horizonte eröffnen sich, und keiner ist der, den man auch morgen noch vor Augen hätte. Sie verschieben sich in ein Unendliches. Eine solche Existenz, die Nietzsche als paradigmatisch für die Moderne gilt, ist zweifellos frei und ungebunden, aber auch zum Fürchten. Existentielle Angst ist der neue „Käfig“, der den Men-

¹¹³ Vgl. Hans Blumenberg, *Schiffbruch mit Zuschauer. Paradigma einer Daseinsmetapher*, Frankfurt a. M. 1979, S. 9 ff.

¹¹⁴ Ebd. S. 9.

schen nun gefangenhält. Es ergreift den so mutig Davongefahrenen Heimweh nach festem Boden unter den Füßen, und die auch dort mögliche, aber eben nicht grenzenlose Freiheit erscheint ihm nun begehrenswert: nur gibt es kein Zurück zu dem auf immer Verlassenen.

Die Unmöglichkeit einer Rückkehr zu einer festen Ordnung, die menschlicher Freiheit eine Orientierung gäbe und ihr, wie von Kant gefordert, Grenzen setzte,¹¹⁵ sieht Nietzsche durch das Ereignis markiert, das er den „Tod Gottes“ nennt. Der zentrale Text zu dieser Thematik ist der schon erwähnte Aphorismus „Der tolle Mensch“ aus der *Fröhlichen Wissenschaft*.¹¹⁶ Nietzsche führt den „tollen Menschen“ in deutlicher Anspielung auf den Kyniker Diogenes von Sinope ein. Einer bekannten und wirkungsreichen Anekdote zufolge soll Diogenes bei Tage ein Licht angezündet und gesagt haben: „Ich suche einen Menschen.“ („ἄνθρωπον ζητῶ“).¹¹⁷ Nietzsche beginnt seinen Aphorismus so: „Habt ihr nicht von jenem tollen Menschen gehört, der am hellen Vormittage eine Laterne anzündete, auf den Markt lief und unaufhörlich schrie: ‚Ich suche Gott! Ich suche Gott!‘“¹¹⁸ Fragwürdig und klärungsbedürftig aber ist zweierlei: Was besagt das Motiv der Laterne bzw. des Lichts? Was be-

¹¹⁵ Vgl. Kritik der reinen Vernunft, A 569/B 597.

¹¹⁶ Vgl. KSA 3, S. 480–482. Eine Interpretation des Aphorismus unter Herausarbeitung in ihm verborgener Implikate bietet Christoph Türcke, *Der tolle Mensch. Nietzsche und der Wahnsinn der Vernunft*, Frankfurt a. M. 1989.

¹¹⁷ Vgl. Diogenes Laertius, *Leben und Meinungen berühmter Philosophen*, VI, 41.

¹¹⁸ Die fröhliche Wissenschaft, § 125; KSA 3, S. 480.

deutet es, wenn Diogenes kundtut, er suche einen Menschen – ein Muster, das von Nietzsche in die Suche nach Gott transformiert wird?

Die Kyniker sind Sokratiker; sie bilden eine der Sokrateschulen. So ist zu erwarten, daß die Anknüpfung an und die Auseinandersetzung mit Sokrates für ihr Denken eine nicht unerhebliche Rolle spielt. Olof Gigon macht in seiner Sokratesdarstellung darauf aufmerksam, daß dem anekdotischen Bericht über die Suche des Diogenes nach einem Menschen die Übersteigerung eines mit Sokrates verbundenen Motivs zugrunde liegt.¹¹⁹ In Platons *Apologie* legt Sokrates den Spruch des Orakels in Delphi als Aufforderung aus, nach weisen Menschen zu suchen, die wirklich etwas wissen und dies nicht nur meinen (οἰεσθαί).¹²⁰ Er muß feststellen, daß er in dem Sinn der Weiseste ist, als er allein sich sein Nichtwissen eingesteht.¹²¹ Sokrates erscheint als ein exzeptioneller Mensch, und hierin besteht eine Gemeinsamkeit zu dem Kyniker Diogenes. Denn Diogenes will mit seinem befremdlichen Wort zum Ausdruck bringen, daß er der einzige Mensch ist.¹²²

¹¹⁹ Vgl. Olof Gigon, Sokrates. Sein Bild in Dichtung und Geschichte, Bern/München ²1979, S. 135.

¹²⁰ Vgl. Platon, *Apologie*, 21 a ff. Vgl. oben, § 5.

¹²¹ Vgl. ebd. 21 d 6 f.; vgl. auch 22 d-e.

¹²² Vgl. hierzu den Hinweis von Niehues-Pröbsting auf die Verarbeitung des Motivs der Menschensuche in einer Fabel nach Phaedrus. Der Sklave Aesop holt am Morgen Feuer aus einem Nachbarhaus, um Essen zu bereiten; er wird auf der Straße angesprochen: „Es rief ein Schwätzer aus dem Volk: ‚Aesop, weshalb bei Sonnenschein mit einem Lichte?‘ – ‚Ich suche Menschen!‘ Sprach’s und eilte in sein Haus.“ Folgende Erklärung ist der Geschichte beigegeben: „Wenn sich der Störer diese Wort’ zu Herzen nahm, Erfuhr er, daß der Greis ihn nicht als Mensch erkannte, Da er den Vielbeschäftigten so frech verhöhnte.“ (Liber Fabularum. Fabelbuch, lateinisch

Die Rezeption bescheinigt ihm denn auch einen besonderen Hochmut.¹²³

Exzeptionell aber ist auch Nietzsches Gottessucher, der „tolle Mensch“. Er ist der einzige Wissende, der von niemandem verstanden wird. Wie Diogenes entzündet er am hellen Tag ein Licht; Licht aber steht seit den Anfängen der Philosophie als Metapher für Erkenntnis und für Wahrheit.¹²⁴ Im Begriff der Aufklärung hat sie sich terminologisch verfestigt. Aufmerksamkeit erregt nun, daß in Nietzsches Aphorismus derjenige durch das Attribut der brennenden Laterne als wissend und aufgeklärt ausgezeichnet wird, der nach einem Gott Ausschau hält, und nicht diejenigen, die es aufgegeben haben, an einen Gott zu glauben und den „tollen Menschen“ auslachen.¹²⁵ Unverständlich spotten können sie nur, so legt es Nietzsche nahe, weil sie nicht einmal ahnen, welche Lage durch den Tod Gottes eingetreten ist. Der einzige, der hier klar sieht, ist der „tolle Mensch“, der ihnen seine Botschaft entgegenschreit: „Wohin ist Gott? rief er, ich will es euch sagen! *Wir haben ihn getötet*, – ihr und ich! Wir Alle sind seine Mörder! Aber wie haben wir diess gemacht? Wie vermochten wir das Meer auszutrinken?

und deutsch, übers. v. Fr. Rückert und Otto Schönberger, ed. O. Schönberger, Stuttgart 1975, S. 71.) Vgl. Heinrich Niehues-Pröbsting, *Der Kynismus des Diogenes und der Begriff des Zynismus*, Frankfurt a. M. 1988, S. 102.

¹²³ So Jacob Brucker, den Niehues-Pröbsting zitiert. Vgl. ebd. S. 103.

¹²⁴ Vgl. W. Beierwaltes und C. von Bormann, Art. „Licht“, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, a. a. O. Bd. 5, Sp. 282–289. Vgl. Hans Blumenberg, *Licht als Metapher der Wahrheit*, in: *Studium generale*, Jg. 10, Heft 7 (1957) S. 432–447.

¹²⁵ Die fröhliche Wissenschaft, § 125; KSA 3, S. 480.

Wer gab uns den Schwamm,¹²⁶ um den ganzen Horizont wegzuwischen? Was thaten wir, als wir diese Erde von ihrer Sonne losketteten? Wohin bewegt sie sich nun? Wohin bewegen wir uns? Fort von allen Sonnen? Stürzen wir nicht fortwährend? Und rückwärts, seitwärts, vorwärts, nach allen Seiten? Giebt es noch ein Oben und ein Unten? Irren wir nicht wie durch ein unendliches Nichts? Haucht uns nicht der leere Raum an? Ist es nicht kälter geworden? Kommt nicht immerfort die Nacht und mehr Nacht? [...] Gott ist todt! Gott bleibt todt! Und wir haben ihn getödtet! Wie trösten wir uns, die Mörder aller Mörder? Das Heiligste und Mächtigste, was die Welt bisher besass, es ist unter unseren Messern verblutet, – wer wischt diess Blut von uns ab? Mit welchem Wasser könnten wir uns reinigen? Welche Sühnfeiern, welche heiligen Spiele werden wir erfinden müssen? Ist nicht die Grösse dieser That zu gross für uns? Müssen wir nicht selber zu Göttern werden, um nur ihrer würdig zu erscheinen? Es gab nie eine grössere That, – und wer nur immer nach uns geboren wird, gehört um dieser That willen in eine höhere Geschichte, als alle Geschichte bisher war!¹²⁷

Die Stellung des Menschen „im Horizont des Unendlichen“, von dem der zuvor betrachtete Aphorismus im Rückgriff auf die Seefahrtsmetaphorik sprach, ist Thema der Rede des „tollen Menschen“. Der Gottes-

¹²⁶ Zum Verständnis der Metaphorik von Meer und Schwamm vgl. Augustinus, *Confessiones*, VII 5,7 (in: Augustinus, *Bekenntnisse*. Lateinisch und deutsch, ed. und übers. von Joseph Bernhart, Frankfurt a. M. 1987, S. 312 f.). Nietzsche scheint sich auf diese Stelle zu beziehen.

¹²⁷ Ebd. S. 480 f.

tod bedeutet den Verlust eines Mittelpunkts der Welt und jeglicher Orientierung für den Menschen. Der Ort seiner Existenz, „diese Erde“, ist nun abgetrennt von ihrem Daseinsgrund: losgekettet „von ihrer Sonne“. ¹²⁸ Es ist wichtig, hier die hintergründigen Bezüge wahrzunehmen, auf die Nietzsche anspielt.

Bei Platon ist bekanntlich die Sonne ein Analogon der Idee des Guten; was diese im Bereich des Denkbaren ist, ist jene im Bezirk des Sichtbaren. ¹²⁹ An der Sonne als Sprößling des Guten (ἐκγονος τοῦ ἀγαθοῦ) ¹³⁰ versucht Platon darzustellen, was das jeglicher Anschauung sich entziehende Gute, das letzte Prinzip alles Seienden, auszeichnet. Die Sonne gibt das Licht, ohne das nichts entstünde und wüchse ¹³¹ und kein Seiendes für ein anderes Seiendes existierte: denn Sehen (ὄραν) sowohl als Gesehenwerden (ὄρασθαι), der Gesichtssinn (ὄψις) als auch das Sichtbare (τὸ ὀρατόν) bedürfen seiner. ¹³² Beide stehen im selben Licht, das sie als kostbares Band (τίμιος ζυγός) ¹³³ miteinander verknüpft. Die scharfe Trennung zwischen Subjekt und Objekt, wie sie die neuzeitliche Philosophie spätestens seit Descartes vornimmt, ist der griechischen Vorstellung von der Welt als Kosmos fremd. Die Idee des Guten, für welche die Sonne als Gleich-

¹²⁸ Ebd. S. 481.

¹²⁹ Vgl. Platon, *Politeia*, 508 c. Zum Verständnis der Idee des Guten vgl. Helmut Meinhardt, *Teilhabe bei Platon. Ein Beitrag zum Verständnis platonischen Prinzipien Denkens unter besonderer Berücksichtigung des „Sophistes“*, Freiburg/München 1968, S. 95–107.

¹³⁰ *Politeia*, 506 e 3.

¹³¹ Vgl. ebd. 509 b 2–4.

¹³² Ebd. 507 d – 508 a.

¹³³ Vgl. ebd. 508 a 1. (Bei Platon steht im Satzzusammenhang: τιμωτέρῳ ζυγῶ.)

nis figuriert, ist Seins- und Erkenntnisgrund all dessen, was ist. Sie ist also im umfassenden Sinn Grund der Welt.

Von diesem Grund haben wir uns nach Nietzsche durch die Tötung Gottes abgekoppelt. Als Folge taumeln wir nun steuerlos durch ein unendliches Universum, das Nietzsche als „unendliches Nichts“¹³⁴ gilt, weil es nichts gibt, um das es sich ordnet. Uns fehlt unter dieser Voraussetzung jede Orientierung: wir wissen nicht mehr, was „ein Oben und ein Unten“¹³⁵ sein könnten. In den Augen Nietzsches ist demnach der Zustand des Anfangs: das *Tohuwabohu* vor Gottes Schöpfung wiedergekehrt. Vor diesem Nietzsche-schen Hintergrund wird man auch die Rede Heideggers vom „anderen Anfang“, in den das abendländische Denken einrücke,¹³⁶ verstehen müssen. Nietzsche sieht offenbar keinen anderen Ausweg, als daß wir selbst nun zu Göttern werden und die Welt aus uns selbst neu auslegen und so nach *unserem* Bilde neu erschaffen; freilich nicht ohne den Zweifel mitzuschwingen zu lassen, ob wir dieser Aufgabe gewachsen sind.¹³⁷

Nietzsche aber faßt nur radikaler, was in der Philosophie Kants und des deutschen Idealismus auch schon angelegt ist: die Einsicht, daß Selbstbestimmung und Autonomie dem Menschen auferlegt sind und daß sie von keinem nicht in uns selbst begründeten Funda-

¹³⁴ Die fröhliche Wissenschaft, § 125; KSA 3, S. 481.

¹³⁵ Ebd.

¹³⁶ Vgl. z. B. Martin Heidegger, Beiträge zur Philosophie, Frankfurt a. M. 1989 (Gesamtausgabe, Bd. 65), S. 4 et passim. Vgl. Ders., Nietzsche, Bd. 2, Pfullingen 1961, S. 29.

¹³⁷ Die fröhliche Wissenschaft, § 125; KSA 3, S. 481.

ment getragen werden. Diese Einsicht hinterlässt bei Nietzsche und auch bei Heidegger eine tiefe Verunsicherung, die bei beiden mit dem Bewußtsein einhergeht, an der Schwelle einer ganz neuen Zeitrechnung zu stehen, welche die bisherige von der künftigen Geschichte aufs schärfste trenne. Der „tolle Mensch“ bewertet die Tötung Gottes, die Vernichtung nämlich eines den Menschen transzendierenden Grundes, so: „Es gab nie eine grössere That, – und wer nur immer nach uns geboren wird, gehört um dieser That willen in eine höhere Geschichte, als alle Geschichte bisher war!“¹³⁸ Die Diagnose Nietzsches bewegt Heidegger zur Hoffnung auf die „Ankunft“ eines bisher sich verborgenden und entziehenden Grundes menschlicher Existenz, auf das „Sein“. In den *Beiträgen zur Philosophie* schreibt er: „Der Mensch weder ‚Subjekt‘ noch ‚Objekt‘ der ‚Geschichte‘, sondern nur der von der Geschichte (Ereignis) Angewehte und in das Seyn Mitgerissene, dem Seyn Zugehörige. Zuruf der Not, Überantwortung in die Wächterschaft.“¹³⁹ Indessen, man kann der Erkenntnis in die Irreduzibilität der uns aufgegebenen Selbstbestimmung auch ganz anders begegnen, als dies Nietzsche und Heidegger, der sie verleugnet, tun. Ein schönes Beispiel dafür bietet das jüngst erschienene Buch *Vorlesungen über Ethik* von Ernst Tugendhat. Die an nichts außer uns festgebundene Freiheit scheint ihm das unhintergehbare Fundament unserer Existenz und somit auch aller Moral zu sein: niemandem ist die Entscheidung über sein So-Sein-Wollen und die Verantwortung für

¹³⁸ Ebd.

¹³⁹ Heidegger, *Beiträge zur Philosophie*, S. 492.

sein Tun abzunehmen, ein letztes „take it or leave it“ auch in Fragen der Moral nicht zu umgehen.¹⁴⁰ Tugendhat meint dazu: „Und ist es nicht gut so? Muß man sich nicht umgekehrt fragen, warum wir uns das Eingebundensein in Moral am liebsten wie das Eingebundensein in eine Zwangsjacke denken wollen? [...] Man kann dieses Bedürfnis als Residuum der religiösen Moral ansehen, in der das Müssen als ein transzendent Vorgegebenes erschien, oder ebenso als ein Residuum aus dem kindlichen Moralbewußtsein, in dem die elterliche Autorität ähnlich erschien. Die Reflexion auf das dem ‚ich muß‘ zugrunde liegende ‚ich will‘ läuft nur darauf hinaus, daß wir die zum erwachsenen Menschsein gehörige Autonomie übernehmen. Könnten wir denn wollen – einmal angenommen, daß es nicht ohnehin widersinnig ist –, daß ein solches absolutes Muß in uns eingerammt wäre? Kann ich wollen, daß ein Teil meines Wollens mir selbst entzogen sei? Das Leben wäre vielleicht einfacher, aber auch unernsthafter, wenn die Moral ein Teil von mir wäre so wie mein Herz oder mein Rückgrat.“¹⁴¹

Auch Nietzsche jedoch verfißt, wie im zweiten Teil vorliegender Überlegungen gezeigt, den Gedanken der Autonomie mit Nachdruck und mit Leidenschaft. Für ihn verbindet sie sich mit dem „Willen zur Macht“, mit der Entfaltung von Macht; und es ist ja zweifellos richtig, daß Autonomie als Grund unseres Wollens nicht selbstgenügsam ist und gleichsam in sich ruht, sondern immer mit Wirksamkeit – im guten

¹⁴⁰ Vgl. Ernst Tugendhat, Vorlesungen über Ethik, Frankfurt a. M. 1993, S. 96 f.

¹⁴¹ Ebd.

und im schlechten – einhergeht. Niemals läßt sie die Welt unangetastet. Diesen Charakter unseres Seins macht Nietzsche geltend, scheinbar in der Weise kühler Entlarvung und manchmal auftrumpfend, doch in Wahrheit alles andere als gelassen. Denn es ist Nietzsche klar, daß dem „Willen zur Macht“ als solchem kein „Sinn“, kein Zweck inhäriert, auf den er von sich aus zielte.¹⁴² Er ist an sich bindingslos; den gegensätzlichsten Absichten kann er zur Durchsetzung verhelphen. Dies sieht Nietzsche;¹⁴³ der „Tod Gottes“, der Verlust eines festen Bezugs unserer Freiheit, erscheint ihm deshalb als ein „ungeheure(s) Ereignis“.¹⁴⁴

Man beachte auch an dieser Stelle den Einfluß Nietzsches auf Heidegger. Bestimmt nicht zufällig fügt dieser dem „öffentlichen Titel“ seiner *Beiträge zur Philosophie*, die neben *Sein und Zeit* als sein zweites Hauptwerk angesehen werden, die „wesentliche Überschrift“ *Vom Ereignis* hinzu.¹⁴⁵ Er hat allerdings ein anderes, auf den „Tod Gottes“ bereits folgendes Ereignis im Sinn. Dazu später Genaueres.

Für Nietzsche, so hatten wir gesehen, gibt es Moral als begründete Verpflichtung zur Achtung des anderen, als bindende Einforderung eines auf Ausgleich und Gerechtigkeit bedachten Verhaltens ihm gegen-

¹⁴² Vgl. Zur Genealogie der Moral, Dritte Abhandlung, § 28; KSA 5; S. 411 f.

¹⁴³ In einem nachgelassenen Fragment, das er *Tagebuch des Nihilisten* nennt, notiert er etwa: „die stärkste Kraft weiß nicht mehr, wozu.“ Vgl. Nachlaß 11[327], November 1887 – März 1888; KSA 13, S. 139.

¹⁴⁴ Die fröhliche Wissenschaft, § 125; KSA 3, S. 481. Vgl. ebd. § 343, S. 573 f.

¹⁴⁵ Vgl. Martin Heidegger, *Beiträge zur Philosophie*, a. a. O. S. 3.

über gar nicht. Es gab sie auch nie; was bisher für Moral gehalten wurde, so meint Nietzsche aus seinen genealogischen Studien schließen zu können, ist allein verkappter Wille zur Macht. Wie Nietzsche dabei verfährt, wurde am Beispiel seiner Kritik christlicher Moral als einer Moral der Schwachen deutlich, die zu einem guten Teil die Argumente des Sophisten Kallikles gegen Sokrates wiederholt. Wenn jedoch Nietzsche zufolge – recht bedacht – „moralische Phänomene“ nur Phantome sind und es sich dabei in Wirklichkeit allein um die „moralische Ausdeutung von Phänomenen“ handelt,¹⁴⁶ warum wird dann die Entwertung einer ganz bestimmten solcher Ausdeutungen, nämlich die vom Christentum inspirierte, warum wird dann der „Tod Gottes“ überhaupt zum Problem?

Aufschluß hierüber gibt das bedeutende nachgelassene „Lenzer Heide“-Fragment, das Nietzsche auf den 10. Juni 1887 datiert.¹⁴⁷ Dort stellt er sich die Frage: „Welche *Vortheile* bot die christliche Moral-Hypothese?“ Und er beantwortet sie wie folgt:

- „1) sie verlieh dem Menschen einen absoluten *Werth*, im Gegensatz zu seiner Kleinheit und Zufälligkeit im Strom des Werdens und Vergehens
- 2) sie diente den Advokaten Gottes, insofern sie der Welt trotz Leid und Übel den Charakter der *Vollkommenheit* ließ, – eingerechnet jene ‚Freiheit‘ – das Übel erschien voller *Sinn*.

¹⁴⁶ Vgl. *Jenseits von Gut und Böse*, § 108; KSA 5, S. 92; vgl. auch *Götzen-Dämmerung*, Die „Verbesserer“ der Menschheit, § 1; KSA 6, S. 98.

¹⁴⁷ Vgl. Nachlaß 5[71], *Lenzer Heide*, den 10. Juni 1887; KSA 12, S. 211–217.

3) sie setzte ein *Wissen* um absolute Werthe beim Menschen an und gab ihm somit gerade für das Wichtigste *adäquate Erkenntniß*

sie verhütete, daß der Mensch sich als Menschen verachtete, daß er gegen das Leben Partei nahm, daß er am Erkennen verzweifelte: sie war ein *Erhaltungsmittel*; – in Summa: Moral war das große *Gegenmittel* gegen den praktischen und theoretischen *Nihilismus*.“¹⁴⁸

Nietzsche ist überzeugt, so haben die bisherigen Analysen ergeben, daß der Mensch als Wille zur Macht und nichts sonst existiert; dies jedoch immer schon und nicht etwa erst neuzeitlich oder modern. Nietzsche unterstellt keinen Wesenswandel, der den Menschen irgendwann ergriffen und so verändert hätte, daß er fortan zu keiner Moral mehr taugt. Was die bisherige von der modernen Geschichte abtrennt und als nachmoralische auszeichnet, ist etwas anderes: Bisher war es dem Menschen, so meint Nietzsche, noch stets gelungen, den ihm eigenen Machimpuls in eine Ordnung einzubinden und damit zu bändigen. Er besaß Ziele, auf die er ihn richten konnte, Ziele, deren Geltung jedem Zweifel entzogen waren.

Das Christentum bot ihm, unter dieser Perspektive betrachtet, eine Deutung der Welt, deren Geschlossenheit und Weite Nietzsche bewundert. Nicht nur mit einer auf seinen Lebensraum begrenzten Orientierung versah es ihn, sondern im Weltganzen war ihm sein unvergänglicher Platz zugewiesen, es „verlieh dem Menschen einen absoluten *Werth*, im Gegensatz

¹⁴⁸ Ebd. S. 211.

zu seiner Kleinheit und Zufälligkeit im Strom des Werdens und Vergehens“.¹⁴⁹

Alles, so Nietzsche im zweiten Punkt des zitierten Fragments, was es an der Welt und dem Menschen zu begreifen gilt, schien im letzten gerechtfertigt: selbst das unbestreitbar vorhandene Übel, das für Leibniz – dessen *Theodizee* unverkennbar die Folie bildet, auf die Nietzsche sich bezieht – in dreierlei Gestalt auftritt: als *malum metaphysicum*, als *malum physicum* und als *malum morale*.¹⁵⁰ Es vermochte der Vollkommenheit der Welt keinen Abbruch zu tun. „Voller Sinn“¹⁵¹ erwies sich noch jeder Mißstand und alles Leiden, so schreibt Nietzsche, weil es sich vor dem Hintergrund des Gedankens von der Welt als Gottes wohlgeordneter Schöpfung erklären ließ.

Für Leibniz besteht das *malum metaphysicum* in der ursprünglichen Unvollkommenheit und Begrenzung alles Kreatürlichen, in dessen Endlichkeit; doch Gott konnte seine Kreatur unmöglich mit allem ausstatten, ohne sie auch zum Gott zu machen.¹⁵² Dafür aber liebt Gott das Unvollkommene, jedenfalls mehr als das Nichts, denn sonst hätte er es unterlassen, überhaupt etwas zu schaffen.¹⁵³ Das *malum physicum* liegt

¹⁴⁹ Ebd.

¹⁵⁰ Vgl. G. W. Leibniz, *Die Theodizee*, Erster Teil, § 21 und Anhänge, Bemerkungen über das vor kurzem in England veröffentlichte Buch über den Ursprung des Übels, § 7.

¹⁵¹ Vgl. Nietzsche, Nachlaß 5[71], Lenzer Heide, den 10. Juni 1887; KSA 12, S. 211.

¹⁵² Vgl. G. W. Leibniz, *Die Theodizee*, Erster Teil, § 31.

¹⁵³ Ebd. Anhänge, Bemerkungen über das vor kurzem in England veröffentlichte Buch über den Ursprung des Übels, § 7. – Auf die Idee, daß es Gott langweilig geworden sein könnte und er aus diesem Grund den Menschen, und nicht nur einen einzigen Menschen,

im Leiden; zwar will Gott es nicht unbedingt, aber des öfteren will er es doch: und zwar weniger als Strafe für Verfehlungen, denn als geeignetes Mittel zur Erreichung des Guten durch das Übel. Das für das Ganze Beste ist nicht notwendig auch das Beste eines jeden Teils.¹⁵⁴ Das *malum morale* schließlich besteht in der Sünde; Gott will sie keinesfalls, sondern läßt sie nur zu: als *conditio sine qua non* des besten Zustandes der Welt. Der Mensch ist von Gott als freies Wesen gedacht und geschaffen; denn allein unter der Voraussetzung der Freiheit kann er gut sein. Wäre er nämlich nicht frei, könnten ihm seine Taten nicht zugerechnet werden: er wäre des Guten unfähig, des Bösen freilich auch. Dieses war demnach, so argumentiert Leibniz, von Gott in Kauf zu nehmen, gerade weil er sich in bezug auf den Menschen so anspruchsvoll zeigt.¹⁵⁵ Obwohl der Mensch leidet und in vielfältiger Weise dem *malum* ausgesetzt ist, fühlt er sich in Gottes Universum dennoch aufgehoben; und wie Nietzsche im Schlußabschnitt der *Genealogie der Moral* ausdrücklich vermerkt, verneine der Mensch, „das tapferste und leidgewohnteste Thier“ nicht das Leiden an sich: „er *will* es, er sucht es selbst auf, vorausgesetzt, dass man ihm einen *Sinn* dafür aufzeigt, ein *Dazu* des Leidens“.¹⁵⁶

schuf, ein Gedanke, der bei Nietzsche angedeutet ist und sich bei Blumenberg findet, auf diese Idee kommt Leibniz nicht. Vgl. Nietzsche, Zur Genealogie der Moral, Zweite Abhandlung, § 7; KSA 5, S. 304 f. Vgl. auch Die Geburt der Tragödie, § 5; KSA 1, S. 47 f. Vgl. Hans Blumenberg, Matthäuspassion, Frankfurt a. M. 1988, S. 11–13.

¹⁵⁴ Vgl. Leibniz, Die Theodizee, Erster Teil, § 23; Dritter Teil, § 241.

¹⁵⁵ Vgl. ebd. Erster Teil; § 25 ff.

¹⁵⁶ Zur Genealogie der Moral, Dritte Abhandlung, § 28; KSA 5, S. 411.

Was immer aber der Mensch tut, selbst wenn das durch seine Macht Bewirkte zum Bösen ausschlägt, so bleibt es im christlichen Verständnis doch eingebunden in das von Gott durchwaltete Ganze und ist nicht ortlos. Dies führt uns zum dritten der von Nietzsche in seinem Lenzer Heide-Fragment genannten „Vortheile“ der christlichen „Moral-Hypothese“.

Sie bietet den Halt „absolute(r) Werthe“, um die der Mensch als Geschöpf Gottes auch weiß; das von Gott gewährte *lumen fidei* sorgt für die „*adäquate Erkenntniß*“ dieses für den Menschen „Wichtigste(n)“.¹⁵⁷ Die göttlich beglaubigten Werte nämlich weisen ihm nicht nur ein Ziel, auf das hin er sein Leben ausrichten kann, sondern qualifizieren sein Handeln in jedem Fall als gut oder böse. Der Mensch ist niemals in der Gefahr, den Sinn für oben und unten und damit auch für die eigene Position zu verlieren – eine Lage, die der „tolle Mensch“ als Ergebnis des Gottestodes eintreten sieht.¹⁵⁸ Wo es aber in einem Raum überhaupt keine ausgezeichneten Punkte gibt, ist alles gleichwertig und folglich gleichgültig. Ein solcher Zustand gilt Nietzsche als Nihilismus.

Er erweist sich aber deshalb als fundamentales und im genauen Sinn des Worts lebenswichtiges Problem, weil es mit der Eigenart menschlichen Seins unvereinbar ist, *ohne* Werte zu leben. Als Resultat der Überlegungen im zweiten Teil dieser Untersuchung hatte sich gezeigt, daß der Mensch als *synthetische* Einheit von Vernunft und Natur existiert. Von vornherein ist

¹⁵⁷ Vgl. Nachlaß 5[71], Lenzer Heide, den 10. Juni 1887; KSA 12, S. 211.

¹⁵⁸ Vgl. Die fröhliche Wissenschaft, § 125; KSA 3, S. 481.

er nicht als nur naturbestimmt zu begreifen; wir können uns nach Nietzsche überhaupt keinen Begriff von uns als *bloßer* Natur machen,¹⁵⁹ ungeachtet der Tatsache, daß wir immer *auch* Natur sind. Denn wir stehen in einem Verhältnis und somit in Distanz zu uns selbst: wir haben in Form von Gefühlen, Empfindungen, Gedanken Vorstellungen von uns, die aber immer Wertungen enthalten. Wir stellen uns zu uns selbst, auch wo wir nur zu reagieren oder zu empfangen scheinen.

Die Aufgabe, die uns mit unserer Existenz selbst aufgegeben ist, liegt in der Beantwortung der Frage, *wie* wir uns zu uns selbst und anderen gegenüber verhalten sollen. Sie aber setzt bereits die Antwort auf eine andere Frage voraus, nämlich als *was* wir uns selbst und die anderen verstehen wollen. Niemals geht es uns in unserem Dasein nach Nietzsche um die pure Selbsterhaltung,¹⁶⁰ womit ja nur gemeint sein kann: um die Erhaltung allein der physischen Basis unserer Existenz. So wenig erschöpft sich unser Leben darin, daß es gerade umgekehrt als tiefste Form der Erniedrigung und als Verlust des Menschseins empfunden wird, auf die bloße Erhaltung der Physis reduziert und eben dadurch der Möglichkeit jeder Distanz zu sich selbst beraubt zu werden.¹⁶¹ Das bedeutet nämlich, als Wesen, das sich und andere in Vorstellungen und Begriffen faßt, das sich ein Bild von sich und der

¹⁵⁹ Vgl. oben, § 22.

¹⁶⁰ Vgl. Nachlaß 26[313], Sommer-Herbst 1884; KSA 11, S. 233; vgl. Die fröhliche Wissenschaft, § 1; KSA 3, S. 369–372, bes. S. 372.

¹⁶¹ Vgl. Primo Levis Bericht über das als Häftling in Auschwitz zugebrachte Jahr, in: Primo Levi, Ist das ein Mensch?, übers. v. Heinz Riedt, München/Wien 1988, bes. S. 59, 63, 152 f.

Welt macht und danach sein Leben entwirft, ignoriert zu werden. In Kants Terminologie hieße es, als Zweck an sich selbst mißachtet zu werden. Im Sein als Selbstzweck aber liegt das Fundament und die Eigenart menschlicher Existenz. *Wie* wir jedoch unser Leben entwerfen, als *was* wir uns deuten, in *welchen* Begriffen wir uns auslegen, das ist – wie Nietzsche schärfer sieht als Kant – grundsätzlich nicht festgelegt und auch nicht auf Dauer festzuschreiben: etwa in Gestalt von Traditionen. Sie müssen es sich – aus Gründen intellektueller Redlichkeit – gefallen lassen, in Frage gestellt zu werden. Man sollte sie nicht verachten, aber auch nicht stärker erscheinen lassen, als sie sind.

Freilich ergibt sich an diesem Punkt sofort das Problem: Über welche Maßstäbe ihrer Beurteilung verfügen wir denn? Man sieht, das Bewußtsein des schwankenden Bodens, auf dem unsere Werte stehen und das Nietzsche Nihilismus nennt, ist kein Phänomen, das sich mit leichter Hand erledigen ließe. Nach Nietzsche ist es eine der Kräfte, die die Moral selbst „großzog“, nämlich die „*Wahrhaftigkeit*“, die uns zwingt, uns über die – wie Nietzsche meint – Hinfälligkeit aller bisherigen Moral nicht zu täuschen.¹⁶² Damit ist nicht gesagt, daß wir nicht das Bedürfnis nach einer Moral noch hätten. Gerade „dieser Antagonismus, das, was wir erkennen, *nicht* zu schätzen und das, was wir uns vorlügen möchten, nicht mehr schätzen zu *dürfen*: – ergibt einen Auflösungsprozeß“.¹⁶³

¹⁶² Nachlaß 5[71], Lenzer Heide, den 10. Juni 1887; KSA 12, S. 211.

¹⁶³ Ebd. S. 212.