

Der Wanderweg der Selbsterkenntnis

Nietzsches Selbstbegriff und seine Leibphilosophie im Kontext der Ethik

Eine Studie aus östlicher Sicht

Dissertation

zur

Erlangung der Doktorwürde

am

Institut für Philosophie

der

Philosophischen Fakultät I

der Humboldt-Universität zu Berlin

Vorgelegt von

Tsang-Long Liu

Erstgutachter: Prof. Dr. Volker Gerhardt

Zweitgutachterin: Prof. Dr. Beatrix Himmelmann

Datum der Einreichung: 30. März 2004

Datum der mündlichen Prüfung: 22. Juni 2004

Inhalt

Inhalt	1
Kurztitel, Abkürzungen, Zitierweise	4
0 Einleitung	6
I Wer bin ich?	
— Ich bin auf dem Weg, Selbst zu werden: Werde, der du bist!	11
§ 1 Die Verführung durch die Sprache	
— Kritik der metaphysischen Rationalität	14
1.1 Sprachkritik als Metaphysikkritik — Vom „Ich“ gemachte Wahrheit	15
1.2 Genealogie des Subjekt-Begriffes — Aufdeckung der illusionären Projektionen einer grammatischen Konstruktion	21
§ 2 Dimensionen des Selbst	
— Die Debatte über Bewusstsein und Nietzsches Alternative	26

2.1 Abweisende Auslegung des Selbst : Bewusstsein, Kommunikativität und Reflexivität — Ich als fiktives Postulat und seine theoretische Funktion.....	29
2.2 Affirmative Auslegung des Selbst: Unbewusstsein, Trieb und Freiheit — Selbst als regulärer Symbolbegriff und seine praktische Bedeutung	35
2.3 Vom Ich zum Selbst — Der Weg des Umdenkens und der Verwandlung.....	44
§ 3 Selbstverständnis und Weltverständnis	51
3.1 Sinnschöpfende Subjektivität als Existenzbedingung.....	52
3.2 „Wille zur Macht“ als das interpretative Lebensprinzip des erschöpfenden Einsatzes des Selbst.....	56
II Wie soll ich handeln? — Aus dem Selbst heraus zu handeln, ist der eigentliche ethische Imperativ für jeden: Tu, was du eigentlich willst!.....	61
§ 4 Handeln und Selbst — Selbstgestaltung und künstlerisches Schaffen.....	63
4.1 Aristoteles und Kant über das Handeln	64
4.2 Macht und instinktives Handeln.....	68
4.3 Perspektivische Objektivität statt endgültiger Geltungsanspruch	71
4.4 Selbstgestaltung als ethisches Gebot.....	80

Exkurs: Ethisches Handeln und Selbsterkenntnis im Buddhismus.....	85
---	----

§ 5 Philosophisch-anthropologische Betrachtungen

— Selbstaufklärung am Leitfaden des Leibes	89
5.1 Auf der Suche nach dem Selbst durch Meditation	
— Überleitung zu Nietzsches Leiblichkeit	91
5.2 Rekurs auf den Leib, Rückkehr zum Leben	94
5.3 Menschliches Leben und Moral	99
5.4 Selbstaufklärung und Kritik des Christentums.....	103
5.5 Der Mensch und der Staat — Nietzsches Auffassung der politischen Anthropologie.....	109

§ 6 Zeit und Sinn — Selbstverwandlung in der zirkulären Gegenwart 116 |

6.1 Leiden an der Zeit	116
6.2 Vergängliche Ewigkeit und andauernder Augenblick	122
6.3 Sinnlosigkeit und Selbstbejahung	125

Zusammenfassung	130
------------------------------	-----

Literaturverzeichnis	134
-----------------------------------	-----

Anhang: Lebenslauf	143
---------------------------------	-----

Kurztitel, Abkürzungen:

AC	Der Antichrist. Fluch auf das Christentum
BAW	Beck'sche Ausgabe Werke
EH	Ecce homo. Wie man wird, was man ist
FV	Fünf Vorreden zu fünf ungeschriebenen Büchern
FW	Die fröhliche Wissenschaft
GD	Götzen-Dämmerung oder Wie man mit dem Hammer philosophirt
GM	Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift
GT	Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik
HL	Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben
JGB	Jenseits von Gut und Böse. Vorspiel einer Philosophie der Zukunft
KGB	Kritische Gesamtausgabe Briefe
KGW	Kritische Gesamtausgabe Werke
KSA	Kritische Studienausgabe
M	Morgenröthe, Gedanken über die moralischen Vorurtheile
MA	Menschliches, Allzumenschliches. Ein Buch für freie Geister
ST	Sokrates und die griechische Tragoedie
UB	Unzeitgemässe Betrachtungen
WL	Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne
WS	Der Wanderer und sein Schatten
Z	Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen
ZG	Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen

Zitierweise:

Die Schriften Nietzsches werden grundsätzlich nach der *Kritischen Studienausgabe* (KSA) von G. Colli und M. Montinari zitiert. An erster Stelle steht der Hinweis auf das Buch mit der entsprechenden Aphorismus-Nummer oder auf die datierte Nachlassnotiz; an zweiter Stelle der Hinweis auf Band und Seitenzahl der Studienausgabe.

Die Briefe Friedrich Nietzsches werden nach der *Kritischen Studienausgabe* der Briefe (KSB) von G. Colli und M. Montinari zitiert. Im Text wird die Abkürzung KSB, gefolgt von Bandnummer und Seitenangabe verwendet. Der Referenz ist der Name des Adressaten und das Briefdatum vorangestellt.

Alle Hervorhebungen in den Textstellen stammen von den zitierten Autoren.

0 Einleitung

Dionysos – Dithyrambus

Jetzt —

einsam mit dir,

zwiesam im eignen Wissen,

zwischen hundert Spiegeln

vor dir selber falsch,

zwischen hundert Erinnerungen

ungewiß,

an jeder Wunde müd,

an jedem Froste kalt,

in eignen Stricken erwürgt,

Selbstkenner!

Selbstenker!¹

Nietzsche streift zeitlebens auf dem Wanderweg² der Selbsterkenntnis. An einen geraden Weg

¹ Zwischen Raubvögeln; KSA 6, S. 390.

² Nietzsche betrachtet menschliches Leben als eine Wanderung ins Unbekannte. Er schildert den Wanderweg in seinem Aufsatz „Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben“ so: „Und wie kommen wir zu jenem Ziele? werdet ihr fragen. Der delphische Gott ruft euch, gleich am Anfange eurerer Wanderung nach jenem Ziele, seinen Spruch entgegen ‚erkenne dich selbst!‘ Es ist ein schwerer Spruch: denn jener Gott ‚verbirgt nicht und verkündet nicht, sondern zeigt nur hin‘ wie Heraklit gesagt hat. Worauf weist er euch hin?“ (HL 10; KSA 1, S. 332-333). In *Ecce homo* schreibt Nietzsche über sein eigenes Verständnis der Philosophie und ist

zur endgültigen Erkenntnis des Selbst glaubt der Philosoph des Zweifels keineswegs. Aber verzweifelt am Selbst, auch wenn er gefährlich durch Eis und Wüste zieht, ist der tragische, einsame Wanderer nie und nimmer. Auf der Suche nach dem seelischen Heil findet ein Kampf statt, um den Gegensatz von skeptischer Sinnlosigkeit und dogmatischem Glauben zu überwinden.

Der griechische Spruch „Erkenne dich selbst!“ (*gnôthi sauton*) trifft in der Philosophie Nietzsches auf viele Dimensionen seines Denkens zu. Philosophisches Denken ist ihm zufolge ein unendlicher Prozess der Selbsterkenntnis und eine bodenlose Auseinandersetzung mit sich selbst. Auf dem Verlauf vom Zweifel an der Selbsterkenntnis und ihrer Neubegründung baut Nietzsches Leibphilosophie auf. Wenn wir Nietzsches persönliche Selbstdarstellung über seine „Genesung“ im späteren Werk *Ecce homo* lesen, scheint es deutlich zu sein, dass die Krankheit ihm eine „Umkehr“ aller seiner Gewohnheiten anbietet und „jenes unterste Selbst“ erweckt hat. Die Krankheit³ nötigte Nietzsche „zum Stillliegen, zum Müßiggang, zum Warten und Geduldigsein“, damit „denken“ zugelassen werden kann — im Gegensatz zum „Hören-Müssen auf andre Selbste“: das nennt er „lesen“. „Endlich redete es wieder!“ schreibt Nietzsche auffällig mit diesem „es“ statt „ich“ und hat damit eine Umkehr bzw. eine Rückkehr angekündigt.

Die Krankheit bietet Nietzsche eine Gelegenheit, gelassen zu warten, und die Geduld führt zu einem natürlichen Wachsen-Lassen. Daraus erwächst ihm ungewöhnliche Kraft. Er kann wieder aus eigener Kraft leben und denken, muss nicht mehr passiv, zwangsläufig zuhören, sondern kann spontan, selbstverständlicher reden. Die „Genesung“ bedeutet für Nietzsche, dass die Krankheit bewirkt hat, seine Lebens- und Denkweise von einem fremdbestimmten „Ich“ als einer notwendigen Fiktion im Rahmen des „Subjekt-Objekt-Denkschemas“ zu

der Ansicht, dass Philosophie das freiwillige Leben in Eis und Hochgebirge ist. Philosophie ist deshalb eine „Wanderung *im Verbotenen*“ (EH, Vorwort 2; KSA 6, S. 258). Vgl. auch MA I, Nr. 638; KSA 2, S. 362f., sowie MA II, Vorrede 5; KSA 2, S. 375, und viele Stellen in *Also sprach Zarathustra*.

³ Anfang 1879 verschlechterte sich Nietzsches Gesundheitszustand mit heftigen Kopf- und Augenschmerzen und ständigem Erbrechen, so dass er am 2. Mai sein Entlassungsgesuch an den Regierungspräsidenten von Basel richtete. Siehe Ivo Frenzel, *Friedrich Nietzsche*, Hamburg 2003, S. 89.

befreien und sie in ein intimes „Selbst“, d.h. in ein Zusammenspiel der selbstorganisierten Vielfalt des einheitlichen Naturprozesses, nämlich in Leib zu verwandeln. Diese therapeutische Verwandlung nennt Nietzsche „Rückkehr zu mir“. Das ist nicht nur ein Umdenken alter Denkgewohnheiten, sondern auch eine Verwandlung der Handlungsweise, nämlich von einem rational geplanten oder kalkulierten Handeln in ein absichtsloses, selbstvergessenes Handeln, das ganz selbstverständlich, wie „von selbst“ der jeweiligen Situation entspricht. Durch diese Verwandlung hat Nietzsche Freiheit erlangt. Er kann frei reden, denken und handeln. Freies Reden bedeutet ein Reden ohne zu reden, nämlich das nicht von uns absichtlich erzeugte, sondern ein natürliches, selbst-laufendes Reden. Das Gleiche gilt für das Denken und Handeln, also Denken ohne zu denken, Handeln ohne zu handeln — von selbst so.⁴

Der hier vorgelegten Arbeit liegt die Überlegung zugrunde, dass die Ethik für Nietzsche ein Weg der Selbsterkenntnis ist. Das ist kein Weg mit einem letzten Ziel, sondern ein Wanderweg, auf dem der freie Geist „seine Freude an dem Wechsel und der Vergänglichkeit“ (MA I, Nr. 638; KSA 2, S. 363) hat. Der Wanderer ist ein Suchender, der keine Wahrheit, sondern Selbststeigerung und Selbstüberwindung sucht und versucht. Eine fehlende Sinngebung als Folge des Nihilismus betrachtet Nietzsche nicht nur als Gefahr, sondern auch als die Chance, statt einer äußeren Autorität eine innere Sinngebung zu finden. Der Mut, den eigenen Weg zu gehen, fehlt Nietzsche keineswegs. Er ruft uns zu: „Es giebt in

⁴ Vgl. Günter Wohlfart, *Zhuangzi (Dschuang Dsi). Meister der Spiritualität*, Freiburg im Breisgau 2002, S. 97ff. Vgl. auch ders., *Der Philosophische Daoismus: Philosophische Untersuchungen zu Grundbegriffen und komparative Studien mit besonderer Berücksichtigung des Laozi (Lao-tse)*, Köln 2001, S. 81 ff. Nach Daoismus ist der Weise zwar aus eigener Kraft und Fähigkeit weise, aber wirkt durch „ohne Tun“ (Chinesisch: 無爲; wu wei), ohne sich dabei anzustrengen und abzumühen. In der antiken Philosophie Chinas spielt das Konzept „ohne Tun“ nicht nur im Daoismus, sondern auch im Konfuzianismus eine bedeutende Rolle. Man darf „ohne Tun“ aber keineswegs als völlige Gleichgültigkeit und Untätigkeit verstehen, sondern eher als das Unterlassen aller unnötigen Eingriffe in das natürliche Geschehen. Das Gegenteil des „ohne Tuns“ ist eine aus unnatürlichen Überlegungen und rein rationalen Rechnungen geborene Aktivität. Wer den Weg des „ohne Tuns“ versteht, kann die Dinge verstehen und mühelos mit ihnen umgehen; sein Wirken ist unauffällig und hinterlässt keine Spuren. Vgl. Hubert Schleichert, *Klassische chinesische Philosophie. Eine Einführung*, Frankfurt am Main 1980, S. 90ff.

der Welt einen einzigen Weg, auf welchem niemand gehen kann, ausser dir: wohin er führt? Frage nicht, gehe ihn“ (UB III, Schopenhauer als Erzieher 1; KSA 1, S. 340), und feuert uns weiter an: „Ein Mann erhebt sich niemals höher, als wenn er nicht weiss, wohin sein Weg ihn noch führen kann“ (ebenda). Ob der Weg der Selbsterkenntnis zur endgültigen Heilung führt, kann niemand garantieren; aber eine immer weiter führende Selbstüberwindung kann jeder von uns erhoffen.

Die Darstellung der Arbeit wird sich in zwei Hauptteile gliedern. Als erstes handelt es sich um die Frage: „Wer bin ich?“ Die Antwort zerfällt in eine abweisende und eine affirmative Auslegung des Selbst. Der Begriff „Ich“ ist für Nietzsche eine notwendige Fiktion, und „Selbst“ verwendet Nietzsche als einen regulativen Begriff, um das funktionierende Zusammenspiel des Leibs und die natürliche Einheit des menschlichen Individuums zu veranschaulichen. Der Begriff des Selbst wird in Nietzsches Leibphilosophie als ein Versuch verstanden, der nicht nur eine „Dekonstruktion“ der philosophischen Grundbegriffe wie Ich, Bewusstsein, Subjekt, Vernunft, Substanz, Wesen, sondern auch eine „Rekonstruktion“ des philosophischen Entwurfes beabsichtigt. Das Konzept stellt ein neues Menschenbild dar, das sich nicht mehr auf die dualistische, teleologische Denkweise stützt. Der nächste Abschnitt verfolgt die Absicht, zu einer Überwindung der cartesischen Spaltung beizutragen und den Weg zu einem praktikablen Lösungsansatz durch Entfaltung der menschlichen Selbsterkenntnis zu weisen. Dabei wird auch zu zeigen versucht, wie wir uns den Sinn des Selbst sowie der Welt in Bezug auf die Formel „Wille zur Macht“ zu denken haben.

Im zweiten Teil lautet die Leitfrage: „Wie soll ich handeln?“ Es wird eine Steigerungssystematik in Nietzsches Ethik gezeigt. Am chronologischen roten Faden durchwandert Nietzsche die drei Phasen von Selbstgestaltung, Selbstaufklärung und Selbstverwandlung. Diese Trias bildet eine dynamische Einheit zur Steigerung des Selbst, die für Nietzsches Ethik charakteristisch ist. Start- und Zielpunkt der Steigerung des Selbst sind gleich, d.h. „wie du bist“. Auf diese Weise soll ein Beitrag geleistet werden, Nietzsches Ethik als den Weg der Selbsterkenntnis klarer hervortreten zu lassen.

Zuweilen werden wir dazu in einem Exkurs, in Erläuterungen sowie Fußnoten versuchen, Nietzsches Denken über Selbsterkenntnis vor dem Hintergrund der asiatischen Denktradition von Buddhismus und Daoismus auszulegen. Dadurch wird deutlich, dass der Impuls von Nietzsches Denken eine die abendländische Begrenztheit sprengende Kraft war. Eben diese Dynamik seines Denkens ist beispielgebend für uns gegenwärtige Menschen, die wir in der Gegenwart gezwungen sind, Probleme nicht mehr nur aus eigene Perspektive und Tradition, sondern vollständiger und umfassender, globaler zu verstehen.

I Wer bin ich? — Ich bin auf dem Weg, Selbst zu werden: Werde, der du bist!

„Wer bin ich eigentlich?“ fragen sich viele Menschen, darunter viele große Philosophen, vielleicht auch ausgesprochen von Kindermund. Immer wenn wir uns auf die Suche nach dem Selbst begeben, finden wir da nichts, was wir suchen möchten oder was sich genau begreifen lässt. So zweifelt auch Nietzsche, sogar radikaler als wir: „Aber wie finden wir uns selbst wieder? Wie kann sich der Mensch kennen? Er ist eine dunkle und verhüllte Sache; und wenn der Hase sieben Häute hat, so kann der Mensch sich sieben mal sieben abziehen und wird noch nicht sagen können: ‚das bist du nun wirklich, das ist nicht mehr Schale‘“ (UB III, Schopenhauer als Erzieher 1; KSA 1, S. 340).

Die Frage nach dem menschlichen Selbst als philosophische Aufgabe hat seit Sokrates ihre paradigmatische Bedeutung gewonnen. Die wichtigste Aufgabe der Philosophie für Sokrates ist die Sorge um die Seele bzw. das Selbst. Der Mensch soll sich um das Selbst kümmern. Deshalb gilt Sokrates auch als Schöpfer der philosophischen Ethik, er hat zuerst gegenüber aller Naturphilosophie den Vorrang der Besinnung auf das eigene Selbst gegeben. Die wissenschaftliche Untersuchung hat ihre höhere Aufgabe, wenn sie helfen kann, den Menschen „besser zu machen“. Die Philosophie wird zu einer Bildungsaufgabe für den Menschen. Ziel der philosophischen Praxis ist es, das sittlich Gute zu fördern, glückliche Lebensführung zu ermöglichen und die Seele zu befähigen, von Affekten geheilt, ihrer selbst

mächtig zu werden.⁵

Aristoteles behauptet, dass seit Sokrates die Erforschung der Natur für den Philosophen nicht mehr an erster Stelle steht und die Philosophen beginnen, sich mit dem Selbst zu beschäftigen. In der *Nikomachischen Ethik* steht dieser oft zitierte Satz: „Wir betrachten die Tugend nicht, um zu wissen, was sie ist, sondern um tugendhaft zu werden; sonst wäre unsere Arbeit zu nichts nütze.“⁶ Aristoteles erklärt, dass seine eigene Untersuchung keine „bloße Erkenntnis“ verfolgt. Dies kündigt gewissermaßen schon einen Übergang von der gegenstandsphilosophischen zur „existenzphilosophischen“ Sichtweise an.

Das neuzeitliche Selbstverständnis des Menschen ist besonders seit Nietzsche problematisch geworden. Er hat die Philosophie nach der Auflösung der Metaphysik mit ihrer Gründung auf Vernunft ganz wesentlich kritisiert. Demzufolge ist sogar der Glaube an ein adäquates Selbstverständnis das gewöhnlichste Mißverständnis. Trotzdem ist Nietzsche dem Paradigma der Selbsterkenntnis verpflichtet.⁷ Der griechische Schwellenspruch „Erkenne dich selbst!“ erscheint in der Philosophie Nietzsches auf allen Stufen seines Denkens. Philosophisches Denken wird ihm zu einem unendlichen Selbsterkenntnisprozess, der dennoch nicht die Erkenntnis einer Wahrheit erreicht. Selbsterkenntnis ist ein Weg der Selbsterschaffung, ein Versuch, selbst zu werden.

Auf die an mich selbst gestellte Frage „Wer bin ich?“ gibt es nur eine zutreffende, aber zirkuläre Antwort: „Ich natürlich!“. So hilflos laufen wir womöglich nur auf eine Zirkel-Definition hin. Aber wir haben sicherlich ein Ich-Gefühl, das Ich fühlt sich identisch mit sich selbst. Diese Ich-Identität betrifft eine charakteristische Form des Bewusstseins: Bei dem, was ich tue und sage, habe ich das Gefühl, dass *ich* es bin, der etwas tut und sagt. Ich

⁵ Vgl. Gernot Böhme, *Der Typ Sokrates*, Frankfurt am Main 2001, S. 47ff. Vgl. auch Artikel „epimeleia tês psychês (Sorge um die Seele)“ in: *Wörterbuch der antiken Philosophie*, hrsg. von Christoph Horn und Christof Rapp, München 2002, S. 145f.

⁶ Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, Hamburg 1985, 1103b 27ff.

⁷ Volker Gerhardt, „»Das Thier, das versprechen darf«. Mensch, Gesellschaft und Politik bei Friedrich Nietzsche“, in: *Der Mensch – ein politisches Tier?*, hrsg. von O. Höffe, Stuttgart 1992, S.136f.

fühle mich eins mit meinem Körper, ich empfinde mich als ein Wesen, das eine historische Identität hat. Dieses Bewusstsein scheint uns unmittelbar gegeben zu sein. Wir nennen es Selbstbewusstsein.⁸

Das Bekenntnis von Sokrates „Erkenne dich selbst!“ ist für Nietzsche nicht nur eine Forderung, theoretisch zu ergründen, d.h. wie in einem Spiegel zu sehen, wer oder was ich bin, sondern dass ich mich auf den Weg der Selbsterkenntnis gebe und werden kann, wer ich bin. Es handelt sich für uns zunächst darum, die Vielfältigkeit des menschlichen Selbst mit Nietzsches Ansichten über Sprache, Erkenntnis und Handlung in Beziehung zu setzen.

⁸ Gerhard Roth, *Aus Sicht des Gehirns*, Frankfurt am Main 2003, S. 138ff.

§ 1 Die Verführung durch die Sprache — Kritik der metaphysischen

Rationalität

Die rationalistischen und idealistischen Denker glauben, im Selbstbewusstsein ein sicheres Fundament für das Wissen und zugleich eine Möglichkeit zur unmittelbaren Selbsterkenntnis finden zu können. Nach dem Zerreißen des Glaubensbandes zu einer absolut übergeordneten Instanz versucht der Idealismus, das menschliche Subjekt zu verabsolutieren.⁹ Nietzsche hat gerade das Gegenteil behauptet, und für ihn ist sogar das Subjekt bzw. das Selbstbewusstsein einer der grundlegenden „Glaubensartikel“ (Nachlass 14 [79]; KSA 13, S. 258) der abendländischen Metaphysik. Nietzsche spricht von „Täuschungen“ in der Sprache. Sie sind „zuerst unbewußte und sehr schwer zum Bewußtsein zu bringen“ (Nachlass 19 [216]; KSA 7, S. 486). Nietzsche unterstreicht seine Auffassung, dass kognitive und volitive Leistungen des Subjekts schon auf unbewusster Ebene stattfinden.¹⁰ Seine Zweifel am Wert von Bewusstsein, Erkenntnis und Wahrheit tauchen nicht nur im Frühwerk auf, sondern erstrecken sich bis in seine spätere Schaffensperiode.¹¹ Die radikale Infragestellung von Erkenntnis und Wahrheit hat Nietzsche in Form der Sprachkritik zum Ausdruck gebracht. Er hat darauf verwiesen, erstens, dass sich aus dem Ich-Begriff die wichtigsten Grundbegriffe der Philosophie ableiten lassen; zweitens, dass die Verführung durch die Sprache bei der Entstehung des Bewusstseins eine ausschlaggebende Rolle gespielt hat.

⁹ Pavel Kouba, *Die Welt nach Nietzsche. Eine philosophische Interpretation*, München 2001, S. 119.

¹⁰ Erwin Schlimgen, *Nietzsches Theorie des Bewußtseins*, Berlin, New York 1999, S. 188.

¹¹ Vgl. Günter Gödde, „Nietzsches Perspektivierung des Unbewußten“, in: *Nietzsche-Studien* 31 (2002), S. 154-194.

1.1 Sprachkritik als Metaphysikkritik — vom „Ich“ gemachte Wahrheit

Der moderne Mensch glaubt, dass er erfassen kann, was die Welt wirklich ist, wie die Welt funktioniert. Aber diese optimistische Vision (sowohl in Hinblick auf das Wesen der Natur als auch in Hinblick auf unser Vermögen, die Natur „objektiv“ zu begreifen) wurde von Nietzsche verworfen. Für Nietzsche *erscheint* uns die Welt logisch, „weil *wir* sie erst logisiert *haben*“ (Nachlass 9[144]; KSA 12, S. 418). Nietzsche weist darauf hin, dass der „objektive“ Forscher „nach einem Verstehen der Welt als eines menschenartigen Dinges ringt und sich besten Falls das Gefühl einer Assimilation erkämpft“ (WL 1; KSA 1, S. 883). So betrachtet ein solcher Forscher „die ganze Welt als geknüpft an den Menschen“, und sein Verfahren ist: „den Menschen als Maass an alle Dinge zu halten“ (WL 1; KSA 1, S. 883). Die Anthropomorphisierung hat sich in der wissenschaftlichen Forschung so erfolgreich durchgesetzt, dass der Mensch denkt, dass er die Welt „objektiv“ beschreiben kann.

Die optimistische Wissenschafts-Sicht vertritt oft den Standpunkt des Realismus. Realismus ist eine Auffassung, die besagt, es gibt eine Wirklichkeit, und wir können etwas von dieser Wirklichkeit erkennen und auch prüfen, ob das, was wir erkannt haben, wahr ist und ob es der Wirklichkeit entspricht.¹² Ähnlich wie eine gegenwärtige Kritik des Realismus ersetzt Nietzsche die ontologische Rede von „Wirklichkeit“ durch semantische Ausdrücke, d.h. durch die Beziehung zwischen Sprache und der „Wirklichkeit“. Nietzsche hält es für fraglich, ob die Rede von einer erkenntnis- und kontextunabhängigen Wirklichkeit „an sich“ überhaupt sinnvoll ist. Die Wirklichkeit ist denkabhängig, und somit hängen die Existenz und die Eigenschaft der Wirklichkeit davon ab, was Menschen darüber denken bzw. sagen können.¹³ Und Denken ist laut Nietzsche nichts anderes als ein sprachlicher Vorgang. In dieser Auffassung hat jede ontologische Feststellung ein sprachliches Fundament, und Wirklichkeit

¹² Vgl. Marcus Willaschek (Hrsg.), *Realismus*, Paderborn 2000, S. 10ff.

¹³ Marcus Willaschek (Hrsg.), *Realismus*, a.a.O., S. 10ff.

ist stets interpretierte Wirklichkeit.¹⁴ Nietzsche hat selbst die Frage so gestellt: „Ist die Sprache der adäquate Ausdruck aller Realitäten?“ (WL 1; KSA 1, S. 878). Hält Nietzsche Sprache für unzugänglich, die Wirklichkeit zu erfassen? Was ist das eigentliche Verhältnis zwischen Sprache und Wahrheit?

Nietzsches nachgelassener Aufsatz „Ueber Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne“ von 1873 ist eine der wichtigsten Schriften seiner frühen kritischen Reflexion auf den Optimismus des menschlichen Intellekts und die Möglichkeit der absoluten Objektivität der Erkenntnis.¹⁵ Dort fragt Nietzsche, was also eigentlich „Wahrheit“ ist. Die Antwort lautet folgendermaßen:

„Ein bewegliches Heer von Metaphern, Metonymien, Anthropomorphismen kurz eine Summe von menschlichen Relationen, die, poetisch und rhetorisch gesteigert, übertragen, geschmückt wurden, und die nach langem Gebrauche einem Volke fest, canonisch und verbindlich dünken: die Wahrheiten sind Illusionen, von denen man vergessen hat, dass sie welche sind, Metaphern, die abgenutzt und sinnlich kraftlos geworden sind, Münzen, die ihr Bild verloren haben und nun als Metall, nicht als Münzen in Betracht kommen“ (WL 1; KSA 1, S. 880f.).

Die Wahrheit hat ihre Verbindlichkeit im langen Sprachgebrauch eines Volkes gewonnen. Die Menschen haben schließlich den Ursprung der Wahrheit als Metapher vergessen und den illusionären Charakter der Wahrheit verkannt. Metaphernbildung gehört nach und nach zum Fundamentaltrieb des Menschen. Also „nach einer festen Convention zu lügen“, ist eine Gewöhnung und allmählich eine Verpflichtung geworden. Der Mensch lügt unbewusst, und durch das Vergessen des illusionären Charakters der Wahrheit hat ein Gefühl der

¹⁴ Günter Abel, „Nominalismus und Interpretation. Die Überwindung der Metaphysik im Denken Nietzsches“, in: *Nietzsche und die philosophische Tradition*, hrsg. von Josef Simon, Bd. 2., Würzburg 1985, S. 52ff. Abel betont: „Interpretation ist ipso facto ein Geschehen nominalistischen Charakters“ (a.a.O. 53).

¹⁵ Vgl. Hans Gerald Hödl, *Nietzsches frühe Sprachkritik: Lektüren zu „Ueber Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne (1873)“*, Wien 1997.

verbindlichen Wahrheit das Bewusstsein des Menschen tief geprägt.

Nietzsche entwickelt in den Aufzeichnungen zu „Ueber Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne“ weiter eine Kritik an den Grundstrukturen des begrifflichen Denkens: „Die *Abstraktionen* sind *Metonymien* d.h. Vertauschungen von Ursache und Wirkung. Nun aber ist jeder Begriff eine Metonymie, und in Begriffen geht das Erkennen vor sich. ‚Wahrheit‘ wird zu einer *Macht*, wenn wir sie erst als Abstraktion losgelöst haben“ (Nachlass 19[204]; KSA 7, S. 481f). Das begriffliche Denken basiert wesentlich auf einer Aktivität der Namensvertauschung, die die wirkliche Konstellation von Ursache und Wirkung irrtümlich verwechselt. Die begriffliche Sprache besitzt keine objektive, sondern lediglich eine pragmatische und instrumentelle Rechtfertigung.

Nietzsche weist besonders auf die Bildung des Begriffes hin: „Jeder Begriff entsteht durch Gleichsetzen des Nicht-Gleichen“ (WL 1; KSA 1, S. 880f). Jedes Wort wird dadurch Begriff, dass es „durch beliebiges Fallenlassen der individuellen Verschiedenheiten, durch ein Vergessen des Unterscheidenden gebildet [ist]“ und „zugleich für zahllose, mehr oder weniger ähnliche, d.h. streng genommen niemals gleiche, also auf lauter ungleiche Fälle passen muss“ (WL 1; KSA 1, S. 879f). Ein Begriff ist ursprünglich nicht einfach und einheitlich, sondern entsteht aus einer ungleichen, individuellen Vielfältigkeit. Das Vergessen der Verschiedenheiten ist notwendig für die Bildung des Begriffes. Aber wir vergessen oft den Charakter des Begriffes, besonders im Gebrauch des Begriffes der Wahrheit.

Durch die Geschichte der sprachlichen Verführung ist der Begriff „Wahrheit“ in Nietzsches Augen „widersinnig“. Der Begriff „Wahrheit“ entwickelt sich in der philosophischen Geschichte als Ergebnis eines Versuchs, den Sinn des Adjektivs „wahr“ aus den jeweiligen Kontexten, herauszulösen und semantisch auf einen Begriff zu bringen. Der Sinn der Wahrheit wird von seiner funktionalen Rolle als Sinn losgelöst und als substantielle Konnotation missbraucht. Wahrheit soll als Funktion von Sinn und nicht Sinn als Funktion von Wahrheit verstanden werden. Die Bildung des Wahrheitsbegriffes ist eine Geschichte der Vergegenständlichung und Substantialisierung eines Wortes, das seine kontextbezogene

Bedeutung verloren hat.¹⁶

Die Wahrheit ist dann nach Nietzsche von bedeutendstem Wert für das Leben, „ohne welche eine bestimmte Art von lebendigen Wesen nicht leben könnte“ (Nachlass 34[253]; KSA 11, S. 506). Also begreift Nietzsche „Wahrheit“ als lebensdienlichen Irrtum. Der Begriff Wahrheit setzt den Begriff des Irrtums voraus, der selbst keiner weiteren Umschreibung bedarf. In dieser Hinsicht ist Wahrheit eine nötige Ausdrucksform von Irrtum, dessen Begriff nicht weiter erklärt werden muss. Denn „Erklärung“ ist nach Nietzsche „der Ausdruck eines neuen Dinges vermittelt der Zeichen von schon bekannten Dingen“ (Nachlass 34[249]; KSA 11, S. 505). Denkprozesse sind dann erst möglich durch die Hilfe von Zeichenprozessen, die auf einem Prozess der Abkürzung eines geistigen Vorgangs als Zeichen basieren. In dem Prozess der Abkürzung eines geistigen Prozesses, der am Ende zu einem Zeichen wird, dessen „Erklärung“ gerade nicht mehr gefordert ist, liegt nach Nietzsche erst die Möglichkeit der Erkenntnis. Wahrheit ist ein Zeichen, das nicht weiter interpretiert werden muss. Wahrheit als der lebensdienliche Grundirrtum liegt also im Vergessen des Schaffenscharakters, der seinerseits auf der „Abkürzung“, der Explikation von unbegreifbarem Geschehen zu einem Zeichen beruht.¹⁷

Der Irrtum, Wahrheit nicht primär als Adjektiv, sondern als Substantiv zu verstehen, wird ironisch als Faktum aufgedeckt. Wahrheit soll von ihrem Charakter gesehen als Irrtum verstanden werden. Wahrheit bezeichnet nach Nietzsche folglich nicht einen Gegensatz zum Irrtum, „sondern in den grundsätzlichen Fällen nur eine Stellung verschiedener Irrtümer zueinander“ (Nachlass 38[4]; KSA 11, S. 598). Wenn wir etwas als Faktum bezeichnen, ist das für Nietzsche nur eben Ausdruck einer konkreten Perspektive, von der aus etwas für uns als Faktum gelten kann.¹⁸ Mit dem Satz „Gott ist tot“ beginnt die Ära des Abschieds von der Garantie des zeitlosen Wahrheitsanspruchs. Der absolute Wahrheitsanspruch wird durch viele provisorische Wahrheiten ersetzt. Das unerschütterliche Fundament der Ordnung einer

¹⁶ Josef Simon, „Grammatik und Wahrheit“, in: *Nietzsche*, hrsg. von Jörg Salaquarda, Darmstadt 1996, S. 187f.

¹⁷ Josef Simon, „Moral bei Kant und Nietzsche“, in *Nietzsche Studien 2000*, S. 181f.

¹⁸ Pavel Kouba, *Die Welt nach Nietzsche. Eine philosophische Interpretation*, München 2001, S. 171.

objektiven Welt ist mit der Abschaffung des metaphysischen Gottes zerstört. Seitdem gibt es nicht mehr eine perspektivlose Wahrheit, keinen alleinstehenden Sinn an sich.

Perspektivismus als die „Grundbedingung alles Lebens“ (JGB, Vorrede; KSA 5, S. 12) verweist letztlich auf ein Bedürfnis des Menschen, der sich durch eine vermeintliche feststehende Realität außer ihm eine zusätzliche Sicherheit verschaffen möchte. Wir nehmen wahr, um Dinge und Vorgänge so zu erkennen, wie sie in der Tat sind. Es scheint, dass wir die Welt „objektiv“ erkennen können. Aber Wahrnehmungen sind im Grunde genommen nur „Hypothesen“ über die Umwelt. Sie können in einer anderen Betrachtungsweise sogar „falsch“ sein. Aus biologischer Sicht ist Wahrnehmung in erster Linie das Orientieren an Umweltmerkmalen zum Zweck des Lebens und Überlebens. Wahrnehmung ist stets selektiv, erfasst nie eine „objektive Welt“, weil so etwas für das Überleben völlig irrelevant ist. Die Welt wird nur in dem Maße erfasst, in dem Merkmale und Prozesse der Welt für einen Organismus überlebensrelevant sind. Deshalb ist Wahrnehmung immer aspekthaft und ausschnitthaft, d.h. perspektivisch. Die Aspekte mögen dabei wenige oder viele sein, der Ausschnitt eng oder weit. Es ist aber unmöglich, alle Aspekte zu erfassen und auch völlig unnütz, sondern nur diejenigen müssen erfasst werden, die für den wahrnehmenden Organismus überlebensrelevant sind.¹⁹

Erkenntnis ist für Nietzsche ihrem Wesen nach etwas Fälschendes und Betrügerisches; perspektivlose Wahrheit ist bloß eine „lächerliche Unbescheidenheit“ (FW, Nr. 374; KSA 3, S. 627). Nietzsche bezeichnet alles Dasein als ein „auslegendes Dasein“, und die Welt ist uns „vielmehr noch einmal ‚unendlich‘ geworden: sofern wir die Möglichkeit nicht abweisen können, dass sie *unendliche Interpretationen in sich schliesst*“ (ebenda). Es ist sowohl unnötig als auch unmöglich, die Welt umfassend und perspektivlos zu sehen, denn „wir können nicht um unsre Ecke sehn: es ist eine hoffnungslose Neugierde, wissen zu wollen, was es noch für andre Arten Intellekt und Perspektive geben *könnte*“ (FW, Nr. 374; KSA 3, S. 626).

¹⁹ Gerhard Roth, *Das Gehirn und seine Wirklichkeit: Kognitive Neurobiologie und ihre philosophischen Konsequenzen*, 5. Auflage, Frankfurt am Main 1996.

Vor diesem Hintergrund können wir Nietzsches Aussagen: „Es gibt keine Wahrheit“ und „Alles ist falsch“ verstehen. Es wird deutlich, dass es keine Wahrheit, keinen Sinn gibt, sondern „unendliche Sinne“ oder unendliche Lügen. Lüge nennt Nietzsche in seiner späten Schrift *Der Antichrist* so: „Etwas *nicht* sehen wollen, das man sieht, Etwas nicht *so* sehen wollen, wie man es sieht; ob die Lüge vor Zeugen oder ohne Zeugen statt hat, kommt nicht in Betracht“ (AC, Nr. 55; KSA 6, S. 238). Nietzsche warnt vor einer perspektivlosen Wahrheit und metaphysischen Wirklichkeit, denn „gerade Tatsachen gibt es nicht, nur Interpretationen“.

Mit Heideggers Wort ist der Mensch und das Menschsein „als Frager, Gründer der Wahrheit.“²⁰ Woher also stammt eigentlich das Wahrheitspathos? Auf diese Frage antwortet Nietzsche: „Es will nicht die Wahrheit, sondern den Glauben, das Zutrauen zu etwas“ (Nachlass 19[244]; KSA 7, S. 496). In den Augen Nietzsches erweist sich das Wahrheitspathos als die Lebensbedingung der Menschen und das Bedürfnis, nicht nach dem Grund zu suchen, sondern nach der Ruhe der Sicherheit aus dem Glauben. Nietzsche geht davon aus, dass das Netz der symbolischen Formen, das der Mensch der Natur überwirft, die Funktion hat, eine existenzbedrohende Umwelt unter Kontrolle zu bringen und die Reproduktion des Lebens „ohne Hörner und scharfes Raubtiergebiss“ (WL 1; KSA 1, S. 876) zu sichern.²¹ Der eigentümliche „Trieb zur Wahrheit“ bzw. das Wahrheitspathos ist nach Nietzsche eine „moralische Verpflichtung“, „die die Gesellschaft, um zu existieren, stellt: wahrhaft zu sein, d.h., die usuellen Metaphern zu brauchen, also moralisch ausgedrückt: von der Verpflichtung nach einer festen Convention zu lügen, schaaarenweise in einem für alle verbindlichen Stile zu lügen“ (WL 1; KSA 1, S. 881). Nietzsche ist davon überzeugt, dass die ganze abendländische Metaphysikgeschichte sowie die unermüdliche Beschäftigung mit der Wahrheitsfrage seit Platon eine Geschichte des Missverständnisses ist, die durch die Verführung der Sprache entstanden ist.

²⁰ Martin Heidegger, „Zu Nietzsches metaphysischer Grundstellung“, in: *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, Gesamtausgabe Band 65, hrsg. von Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Frankfurt am Main 1989, S. 224.

²¹ Jürgen Habermas, Nachwort zu *Friedrich Nietzsche, Erkenntnistheoretische Schriften*, hrsg. von J. Habermas, Frankfurt am Main 1968, S. 249.

Durch die Untersuchung der Sprache hat Nietzsche die irrtümliche Seite des menschlichen Glaubens an Wahrheit aufgedeckt. Dennoch ist das eigentliche Interesse Nietzsches insbesondere die Bedeutung der Wahrheit für das menschliche Leben. Er beschäftigt sich wie Kant mit „einer richtigen Schätzung“ der Wahrheit. Gerhardt weist darauf hin: „Die Wissenschaft mit ihrer Wahrheit ist nur ein Mittel und nicht selbst schon ein Zweck. Ihn [Nietzsche] interessiert das, was Zwecke setzt und damit Werte schafft und dem Menschen einen Sinn gibt.“²² Wie Wahrheit erkannt werden kann, interessiert Nietzsche nicht so sehr. Wichtiger ist vielmehr für ihn, wie Gerhardt sagt, „der *praktische* Bezug, also ihre Bedeutung für das menschliche Handeln“.²³

1.2 Genealogie des Subjekt-Begriffes — Aufdeckung illusionärer Projektionen einer grammatischen Konstruktion

Es gilt, hier weiter zu untersuchen, inwiefern Nietzsches Überlegungen zur Sprache und seine Subjektkritik bzw. Vernunftkritik miteinander verknüpft sind. Durch die Sprachkritik unternahm Nietzsche es, die grundlegende Regel der Subjektkonstruktion und das metaphysische Schema der Vernunftphilosophie zu entlarven. Nietzsches Kritik der metaphysischen Rationalität steht in engem Zusammenhang mit seiner Kritik am Prinzip der Subjektkonstruktion, die im Grunde genommen auf der grammatischen Subjekt-Prädikat-Struktur des Satzes beruht.

Für Nietzsche ist das „Ich“ als „eine perspektivische Illusion“ lediglich grundloser Schein, spezielle Projektion einer grammatischen Kategorie. Diese Illusion bietet uns die Möglichkeit, uns selbst und die Dinge als eine Einheit zu sehen. Sodann ist der Substanzbegriff eine Folge

²² Volker Gerhardt, *Friedrich Nietzsche*, 3. Aufl., München 1999, S. 113.

²³ Volker Gerhardt, *Friedrich Nietzsche*, a.a.O., S.112. Gerhardt betont, dass Nietzsche sich von der langen Geschichte der theoretischen Wahrheitsfrage abwendet und dass sein Verständnis von Wahrheit mit der Objektivität intersubjektiver Erkenntnis wenig zu tun hat.

des Subjektbegriffs. Wenn wir „das Subjekt“ preisgeben, fehlt auch zugleich die Voraussetzung für eine „Substanz“ überhaupt. Nietzsche schreibt eine Notiz im Jahr 1887, dass „Subjekt die Terminologie unseres Glaubens an eine Einheit unter allen den verschiedenen Momenten höchsten Realitätsgefühls“ (Nachlass 10[19]; KSA 12, S. 465) sei. Der älteste Glaubensartikel ist der Begriff des Ich als einer Identität. Diese Identität wird auf alle Dinge projiziert. Wenn wir uns nicht für Einheiten hielten, hätten wir nie den Begriff „Ding“ gebildet.

Die Geschichte des Begriffs „Subjekt“ beschreibt Nietzsche so, dass sich der Begriff des Subjekts unter Einfluss der neuzeitlichen mechanistischen Welt entwickelt hat. In den Augen Nietzsches ist der Mechanismus bloß eine „Zeichensprache“, eine „bloße Semiotik der Folgen“ (Nachlass 14[81]; KSA 13, S. 262). Die Voraussetzungen des Mechanismus: Stoff, Atom, Druck und Stoß, Schwere sind nicht „Tatsachen an sich“, sondern Interpretationen mit „Hilfe psychischer Fiktionen“ (Nachlass 14[81]; KSA 13, S. 262). Die mechanistische Welt ist „imaginirt“ nach dem Muster des vermeintlich einheitlichen Ich-Begriffs. Der Mensch hat seinen Subjektbegriff sowie den Substanzbegriff auf die Begriffe von Zahl, Ding, Tätigkeit, Ursache und Bewegung übertragen.

Descartes als „der Vater des Rationalismus“ (JGB, Nr. 191; KSA 5, S. 113) baut seine Philosophie auf dem Zweifel auf. Mit dem Ziel, ein sicheres Fundament der Philosophie zu schaffen, entwickelt Decartes eine Methode des radikalen Zweifels, die die Grundlage seiner Philosophie bildet. Auf der Suche nach der letzten Grundlage aller Erkenntnis findet seine Neubegründung der Philosophie erst im denkenden Ich eine nicht mehr bezweifelbare Gewissheit. Descartes ist davon ausgegangen, dass das Ich Bedingung und das Denken bedingt ist. Nietzsche betrachtet den Sachverhalt ganz umgekehrt: Denken ist Bedingung, Ich ist bedingt. Das Ich ist nicht das Denkende, vielmehr wird es gedacht. Das Ich ist „erst eine Synthese, welche durch das Denken selbst gemacht wird“ (JGB, Nr. 54; KSA 5, S. 73). Statt „*ich* denke“ sollte also präziser gesagt werden „*es* denkt“ (JGB, Nr. 17; KSA 5, S. 31). Descartes hat allein dem Ich-Bewusstsein Autorität zuerkannt, aber für Nietzsche ist das Ich nur ein Werkzeug. Nietzsche findet Descartes zu „oberflächlich“ (JGB, Nr. 191; KSA 5, S.

113).

Nun stellt sich die Frage: Unter welchen Bedingungen hat sich Ich-Bewusstsein im menschlichen Leben entwickelt? Nietzsche antwortet, dass Bewusstsein sich überhaupt nur unter „dem Druck des Mittheilungs-Bedürfnisses“ entwickelt hat. Wenn der einzelne sich sozial integrieren möchte, braucht der Mensch die gemeinsame Sprache, um anderen etwas zu übermitteln. Eigentlich sieht Nietzsche, dass das ganze Leben für uns ohne Bewusstsein möglich wäre. Bewusstsein (oder in Nietzsches Worten: Sich-Bewusst-werden) ist in der Hauptsache überflüssig. Aber Bewusstsein hat sich entwickeln müssen, weil es als ein Mittel zwischen Menschen in einem Gemeinschaftsleben „nötig“ und „nützlich“ ist. Nietzsche sagt, „der einsiedlerische und raubthierhafte Mensch hätte seiner nicht bedurft“. Nietzsche hat somit erfasst, dass „das Bewusstsein nicht eigentlich zur Individual-Existenz des Menschen gehört, vielmehr zu dem, was an ihm Gemeinschafts- und Heerden-Natur ist“. Es ist folglich eine „Gefahr“, eine „Krankheit“, weil es das Bewusstsein mit sich bringt, dass die Welt nur eine „Oberflächen- und Zeichenwelt, eine verallgemeinerte, vergemeinerte Welt“ sei. Alles, dessen wir bewusst werden können und was bewusst wird, wird „flach, dünn, relativ-dumm, generell, Zeichen, Heerden-Merkzeichen“ (FW, Nr. 354; KSA 3, S. 590-592).

Hier taucht das Problem von Individuum und Gesellschaft auf. Wie kann das Begriffspaar von Individuum und Gesellschaft bei Nietzsche aufgefasst werden? Falls der Mensch seiner Natur nach ein soziales Wesen ist, darf Nietzsche nicht sagen, dass der Mensch eines sozialen Lebens nicht bedarf. Zuerst sollten wir jedoch zwischen Begriffen des Menschen als soziales Wesen unterscheiden, nämlich einerseits das souveräne Individuum und andererseits das Herden-Individuum.²⁴

Der Mensch, der im Leben die autonome Souveränität erlangt, hat den Mut, selbst die Verantwortung für seine Handlung zu tragen und Werte zu schaffen. Nach eigenem Maß und Gesetz zu leben, ist seine wichtigste Pflicht, weil er weiß, dass er nur einmal, als ein

²⁴ Vgl. Jyung-Hyun Kim, *Nietzsches Sozialphilosophie: Versuch einer Überwindung der Moderne im Mittelpunkt des Begriffes „Leib“*, Würzburg 1995, S. 116f.

„Unicum“, auf der Welt ist. Der junge Nietzsche sieht sein Vorbild als souveränes Individuum in den Künstlern, nur sie:

„hassen dieses lässige Einhergehen in erborgten Manieren und übergehängten Meinungen und enthüllen das Geheimniss, das böse Gewissen von Jedermann, den Satz, dass jeder Mensch ein einmaliges Wunder ist, sie wagen es, uns den Menschen zu zeigen, wie er bis in jede Muskelbewegung er selbst, er allein ist, noch mehr, dass er in dieser strengen Consequenz seiner Einzigkeit schön und betrachtenswerth ist, neu und ungläublich wie jedes Werk der Natur und durchaus nicht langweilig. Wenn der grosse Denker die Menschen verachtet, so verachtet er ihre Faulheit: denn ihrethalben erscheinen sie als Fabrikwaare, als gleichgültig, des Verkehrs und der Belehrung unwürdig. Der Mensch, welcher nicht zur Masse gehören will, braucht nur aufzuhören, gegen sich bequem zu sein; er folge seinem Gewissen, welches ihm zuruft: „sei du selbst! Das bist du alles nicht, was du jetzt thust, meinst, begehrt“ (UB III, Schopenhauer als Erzieher 1; KSA 1, S. 337f.).

Das souveräne Individuum ist von allen äußerlichen Fesseln der bisherigen Konventionen befreit. Nietzsche fordert die volle Verantwortlichkeit für unser einzigartiges Dasein: „Wir haben uns über unser Dasein vor uns selbst zu verantworten; folglich wollen wir auch die wirklichen Steuermänner dieses Daseins abgeben und nicht zulassen, dass unsre Existenz einer gedankenlosen Zufälligkeit gleiche“ (UB III, Schopenhauer als Erzieher 1; KSA 1, S. 339). Aber das bedeutet nicht, dass Befreiung hierbei eine Isolierung oder Entfernung von der gesellschaftlichen Wirklichkeit ist. Vielmehr ist das Individuum „Frucht des Gemeinwesens“ und nicht dessen Mittel (Nachlass 7[258]; KSA 10, S.321).

Gegenüber dem souveränen Individuum steht der Herden-Mensch, der dem Verhalten der Masse folgt. Er hat einen Hang zur Faulheit und ist furchtsam. Meistens versteckt sich der Herden-Mensch unter Sitten und Meinungen. Nietzsche schreibt: „Die Menschen sind noch fauler als furchtsam und fürchten gerade am meisten die Beschwerden, welche ihnen eine unbedingte Ehrlichkeit und Nacktheit aufbürden würde“ (UB III, Schopenhauer als Erzieher 1;

KSA 1, S. 337). Der Herden-Mensch (oder Sklave) ist unfähig, sich selbst Ziele zu setzen. Er will „Unbedingtes“ (JGB, Nr. 46; KSA 5, S. 67), er will eine Religion, eine Wahrheit, eine Moral. Der Herden-Mensch kann diese Ziele nicht abwerfen, weil er Sicherheit braucht und letztlich an seinem vergänglichen Dasein verzweifelt.

Vor diesem Hintergrund können wir besser begreifen, in welchem Zusammenhang Individuum und Gesellschaft bei Nietzsche stehen. Deshalb kritisiert Nietzsche die Massengesellschaft, die in der Moderne die dekadenten Phänomene mit sich gebracht hat. Der moderne Mensch ist Nietzsche zufolge wesentlich kein souveränes Individuum, weil er sich in einem doppelwertigen sozialen Leben befindet: in dem Gegensatz zwischen mehr oder minder einförmigem Massen-Niveau.²⁵

Der moderne Mensch hat laut Nietzsche unter „dem Druck des Mittheilungs-Bedürfnisses“ das Bewusstsein bzw. das Subjekt entwickelt. Seine Bedingung ergibt sich aus der Verdinglichung einer Denkbedingung, denn der Mensch braucht die Hypothese „zum Zweck der Denkbarkeit der Welt“ (Nachlass 4 [58]; KSA 10, S. 127). Deshalb erklärt Nietzsche das Subjekt für eine bloße „Fiktion“ (Nachlass 9 [108]; KSA 12, S. 398), ein durch die Grammatik bedingtes „Volks-Vorurteil“ (JGB, Nr. 16-19; KSA 5, S. 29-32). Eigentlich ist das Subjekt für Nietzsche vielmehr ein Epiphänomen des Willens zur Macht. Das Verhältnis von Bewusstsein und Kommunikativität sowie die Problematik von Unbewusstsein und Wille zur Macht wollen wir im nächsten Kapitel weiter verfolgen.

²⁵ Jyung-Hyun Kim, *Nietzsches Sozialphilosophie: Versuch einer Überwindung der Moderne im Mittelpunkt des Begriffes „Leib“*, a.a.O., S.140.

§ 2 Dimensionen des Selbst — Eine Debatte über Bewusstsein und Nietzsches

Alternative

Nietzsches Selbstbegriff ist ein problematischer und facettenreicher Begriff. Ausgangspunkt der Überlegungen dieses Kapitels ist es, Nietzsches Begriff des Selbst auf der Basis seiner kritischen philosophiegeschichtlichen Auseinandersetzung mit der traditionellen Subjektphilosophie zu erhellen. Wir versuchen deutlich zu machen, dass das Selbst für Nietzsche als ein Symbolbegriff verstanden werden kann, der abgründiger, tiefer, umfassender als das Subjekt, das Ich oder das Bewusstsein ist. Der Selbstbegriff ist ein Versuch im Denken Nietzsches, die Dichotomien von Mentalismus und Materialismus zu überwinden. Nietzsche widerspricht der traditionellen Auffassung, entweder Bewusstsein auf physio-physikalische Zustände und Prozesse zu reduzieren oder eine dualistische Sicht zu behaupten. Er ist weder für noch gegen die „Existenz“ von Bewusstsein.

Das Bewusstsein ist für die klassische neuzeitliche Philosophie von Descartes bis Husserl die Grundlegung unseres Selbst- und Weltverhältnisses, ihm gilt das Grundinteresse ihres philosophischen Projekts. Aber eine Frage ist bis heute in der philosophischen Diskussion unentschieden: Ist das Bewusstsein ein Faktum oder eine Fiktion? Oder was können wir über mentale Phänomene sagen? Der Diskurs über Bewusstsein scheint gleichzeitig zwei entgegengesetzte Ströme zu haben. Einerseits erlebt die Gegenwartsphilosophie eine Neubelebung der Subjektphilosophie. Andererseits ist eine Verwerfung des Bewusstseins auch modisch geworden. Besonders nach den sprachanalytischen Erwägungen für die Klärung des Bewusstseinsbegriffes, vor allem des eliminativen Materialismus,²⁶ sind unter Bewusstsein

²⁶ Die Position des eliminativen Materialismus wurde von P. M. Churchland, P. Feyerabend und R. Rorty vertreten. In der analytisch orientierten Literatur haben meistens die mentalen Zustände gegenüber dem Subjektbewusstsein Vorrang. Vgl. Sybille Krämer, „Bewußtsein“ als theoretische Fiktion und als Prinzip des

nichts anderes als kausale Eigenschaften zweiter Stufe von physikalischen Ereignissen bzw. Zuständen und Prozessen der Materie zu verstehen. Gewissheit in Fremdzuschreibungen von Bewusstsein und epistemische Autorität bezüglich Selbstzuschreibungen von Bewusstsein sind ausschließlich Produkte einer sozialen Praxis.²⁷ Das neuzeitliche Subjekt sei theoretisch wie praktisch „am Ende“. Die These vom „Tod des Subjekts“ ist eine Zeitlang in Mode gekommen, besonders seit der postmodernen Subjektkritik, welche oft als die Weiterführung von Nietzsches Programm gesehen wird. Nietzsches Analyse des Cartesischen ‚*ego cogito*‘ und des Kantischen ‚Ich denke‘ als Dekonstruktion der Moderne macht Nietzsche zum „Großvater“ der Postmoderne. Ist Nietzsches Wort „das ‚Subjekt‘ ist ja nur eine Fiktion; es giebt das Ego gar nicht“ (Nachlass 9[108]; KSA 12, S. 398) wirklich eine Einbahnstraße, die zur vorpostmodernen Destruktion des Ego führt? Was ist eigentlich Nietzsches Projekt der „Selbst-Überwindung“? Was ist Nietzsches Lösung zum „Leib-Seele-Problem“ und zur Debatte des Bewusstseins? Wir wollen zuerst das Problem des Bewusstseins behandeln.

Ist das Bewusstsein, welches uns so fraglos und unmittelbar gegeben scheint, etwas, dessen Erklärung rätselhaft bleibt?²⁸ Was uns so selbstverständlich und vertraut ist, dass wir uns als bewusste Wesen interpretieren, scheint theoretisch unklar.²⁹ Allerdings erklärt Manfred Frank mit drei Gründen, dass der Diskurs der Philosophie irreduzible Subjektivität voraussetzt:

- 1a) Wenn wir darauf verzichten, uns als Subjekte zu verstehen, können wir überhaupt nicht mehr Philosophie betreiben. Da die Philosophie in einem für sie wesentlichen Sinne mit Bewusstsein befasst ist, wird mit der Eliminierung von Bewusstsein auch die Philosophie selbst eliminiert.
- 2a) Durch die philosophische Argumentation unterscheidet Philosophie sich wesentlich

Personverstehens“, in: *Bewußtsein. Philosophische Beiträge*, hrsg. von Sybille Krämer, Frankfurt am Main 1996, S. 36.

²⁷ Martin Kurthen, „Das harmlose Faktum des Bewußtseins“, in: *Bewußtsein. Philosophische Beiträge*, a.a.O., S. 26.

²⁸ Peter Bieri, „Nominalismus und innere Erfahrung“. In: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 36, S. 3-24.

²⁹ Sybille Krämer, „‚Bewußtsein‘ als theoretische Fiktion und als Prinzip des Personverstehens“, in: *Bewußtsein. Philosophische Beiträge*, a.a.O., S. 36.

vom wissenschaftlichen, aber auch vom alltagssprachlichen Diskurs. Das ist eine Art Vorschein von Freiheit.

3a) In der ungegenständlichen Subjektivität steckt eine unverzichtbare Voraussetzung der Ethik.³⁰

Entsprechend den Thesen von Frank können wir auch, um Nietzsches Position stärker zu profilieren, in drei Fragen formulieren, ob Nietzsche sowohl in theoretischer als auch in praktischer Hinsicht die Subjektivität und in letzter Konsequenz damit auch die Philosophie eliminiert:

1b) Ist Nietzsche auch der Ansicht, dass „die Philosophie in einem für sie wesentlichen Sinne mit Bewusstsein befasst ist“? Wenn wir uns nicht als Subjekte bzw. als bewusste Lebewesen interpretieren, bedeutet das folgerichtig die Eliminierung der Philosophie?

2b) Welche Charakteristik ist für Nietzsche das wichtigste Moment des philosophischen Argumentes? Kann Bewusstsein oder die Reflexivität von philosophischen Argumentationen zur Freiheit führen?

3b) In welchem Sinne können wir sagen, dass bei Nietzsche moralische Handlungen eine letzte Instanz oder ein Subjekt voraussetzen müssen?

Sybille Krämer schlägt vor, einen Perspektivenwechsel zu erproben, nämlich Bewusstsein nicht als einen deskriptiven Terminus, sondern als ein regulatives Prinzip zu untersuchen. Bewusstsein wäre dann nicht etwas, das wir erkennen und beschreiben, sondern das wir anerkennen und also zuschreiben können.³¹ Genau diese Annahme motiviert die folgenden Überlegungen. Nietzsche betrachtet das Selbst als eine Fiktion, wenn es als referentieller Terminus verstanden wird. Als regulativer Symbolbegriff betrachtet, fungiert das Selbst als

³⁰ Manfred Frank, „Ist Subjektivität ein »Uding«? Über einige Schwierigkeiten der naturalistischen Reduktion von Selbstbewußtsein“, in: *Bewußtsein. Philosophische Beiträge*, a.a.O., S. 66-68.

³¹ Sybille Krämer, „Bewußtsein‘ als theoretische Fiktion und als Prinzip des Personverstehens“, in: *Bewußtsein. Philosophische Beiträge*, a.a.O., S. 36-53.

das Prinzip, das wir nicht aufgeben wollen, um Lebenssinn setzen zu können. Im Folgenden wird unternommen, Nietzsches Theorie des Selbst neu zu lesen, sie jeweils erkenntnistheoretisch und handlungstheoretisch auszudeuten und sie auf gegenwärtige philosophische Fragestellungen hin zu beziehen.

2.1 Abweisende Auslegung des Selbst : Bewusstsein, Kommunikativität und Reflexivität — Ich als fiktives Postulat und seine theoretische Funktion

Im Unterschied zu anderen Lebewesen verfügen wir Menschen über „Zeichen“, also Sprache. Mit Hilfe der Sprache können wir einen komplizierten Plan machen. Um den Plan zu erfüllen, können wir etwa auf ein Vergnügen verzichten und am Plan arbeiten. Vor allem können wir den Plan mit anderen diskutieren. Wir können beim Jagen beispielsweise unsere Strategie mit den anderen beraten. Sprache ermöglicht schließlich die Macht von Wissen über Generationen hinweg. Lediglich die Spezies Mensch verwendet nicht nur Synapsenstärken, sondern auch Sprache. Als Menschen beherrschen wir Sprache und benutzen diese sowohl als Kommunikationsmittel als auch als Mittel des Denkens.³²

Mit Hilfe der Sprache scheint der Mensch sein eigener Herr zu sein, und er kann auch damit mit seinesgleichen und der Welt gut umgehen. Aber in Nietzsches Augen ist das sprachliche Subjekt nur ein Organ der Leistung der Kommunikation, ein Mittel der Mitteilbarkeit. Der „Zeichen-erfindende Mensch“ lernt erst als soziales Tier seiner selbst bewusst zu werden.

Nietzsche bringt seine Meinung über die Kommunikabilität im Zusammenhang mit Bewusstsein, Sprache und dem sozialen Leben in *Die fröhliche Wissenschaft*, Buch 5, Nr. 354 deutlich zum Ausdruck. Er stellt dar, dass die Entwicklung des Bewusstseins und der Sprache untrennbar miteinander verknüpft sind, dass beide das Gemeinschaftsleben allererst möglich machen. Das Bewusstsein beinhaltet — im Gegensatz zur individuellen Existenz — gerade

³² Vgl. Spitzer, M., *Selbstbestimmen. Gehirnforschung und die Frage: Was sollen wir tun?*, München 2004, S. 328f. Das sollte zuerst für uns offen bleiben, ob „lediglich“ die Spezies Mensch Sprache beherrschen kann.

nicht die Orientierung auf den Sinn des Daseins; es ist, um ein Gemeinschaftsleben zu ermöglichen, prinzipiell Allgemeinbewusstsein. Im Grunde genommen ist Nietzsche der Ansicht, dass der Mensch nicht nur durch Sprache und Bewusstsein, sondern auch durch Vorsprachliches und Unbewusstes konstituiert wird. Während das menschliche Selbst als Bewusstsein die Lebenskraft des Individuums zersetzt, vollzieht der schaffende Leib das eigentliche Leben.

Nietzsche hat die flüssige Seite des Sinns anerkannt. Es gibt kein selbständiges Wesen oder eine unveränderte Form von Dingen. Sowohl im erkenntnistheoretischen als auch im handlungstheoretischen Sinne ist für Nietzsche ein erfassbarer letzter Grund, sei es Wesen oder Form, sei es Zweck oder Ursprung, nur Fiktion. Die Denkgesetze sind nach Nietzsches Auffassung nur die „Resultate der organischen Entwicklung“ (Nachlass 35 [50]; KSA 11, S. 536). Nietzsche erklärt die menschliche Rationalität in einer evolutionstheoretischen Sicht: *„Die Logik unseres bewußten Denkens ist nur eine grobe und erleichterte Form jenes Denkens, welches unser Organismus, ja die einzelnen Organe desselben, nöthig hat“* (Nachlass 34 [124]; KSA 11, S. 462). Mit Hilfe der Denkgesetze, und zwar in einer „gewissen einfachsten schlichtesten reduziertesten Form“ (ebenda), hat das Denken menschliches Leben erleichtert.

Den kognitiven Akten scheint auch aus der Sicht des modernen Hirnforschers wie schon bei Nietzsche eine gemeinsame Strategie zugrunde zu liegen, nämlich um das Zurechtfinden in der Welt zu erleichtern: Es ist die Neigung zur Klassifizierung, zur Kategorienbildung, der Drang, Phänomene nach Kriterien der Ähnlichkeit zu Klassen zusammenzufassen und diese voneinander zu trennen. Solche Strategie hat sich offenbar im Laufe der Evolution als zweckmäßig erwiesen.³³ Wenn der letzte Grund und eine formale Logik im Denken oder in der Sprache unverzichtbar bzw. „nötig“ sind, dürfen wir aber nicht übersehen, dass sie selbst nur im Dienst des Lebens entwickelt werden und als zeitliche bzw. geschichtliche Phänomene begriffen werden müssen. Die Logik ist deshalb für Nietzsche in evolutionärer Hinsicht biologisch bedingt, und Identität ist dann möglich, wenn auch ihre Geschichtlichkeit

³³ Wolf Singer, *Der Beobachter im Gehirn. Essays zur Hirnforschung*, Frankfurt am Main 2002, S. 171.

einbezogen wird.

Diese Entstehungserklärung besagt aber nicht, dass Nietzsche den Sinn des begrifflichen Denkens biologisch oder physiologisch reduzieren möchte. Seine Absicht ist eher als ein genealogisches Programm zu verstehen: das Denken zu perspektivieren und zwar unter der Perspektive der Geschichtlichkeit.³⁴ Denken begreift Nietzsche als ein „Organ“, das unter unterschiedlichen Lebensbedingungen verändern, entwickeln, überleben, versagen oder zerstören könnte. Der Denkprozess ist dann nur als Lebensprozess möglich.

Das menschliche Selbst als Bewusstsein oder Subjekt zu interpretieren, fungiert in Nietzsches Augen als ein unvermeidliches Hilfsmittel des Lebens, um 1. „denken“ zu können und 2. ein soziales Leben zu führen. Denken heißt hier womöglich sprachliches Denken, nämlich mit Hilfe der Zeichen können wir nicht nur instinktiv auf die Lebenswelt reagieren, sondern auch die Welt reflexiv artikulieren und mit unseresgleichen darüber kommunizieren. Sind die Reflexivität und die Kommunikativität von Bewusstsein eben die Eigenschaften, die nur der Mensch besitzt und die den Tieren fehlen? Sind wir Menschen nicht deswegen „mehr“ als Tiere, weil wir Sprache, Musik, Kultur, Wissenschaft, Computertechnologie zur Verfügung und entwickelt haben?

Laut Nietzsche gehört dennoch das Bewusstsein-Subjekt nicht eigentlich zur Individual-Existenz des Menschen, sondern vielmehr zu dem, was an ihm Gemeinschafts- und Herden-Natur ist. Also hat das Subjekt sich evolutionsbiologisch zum Zweck der Erhaltung und „Unterhaltung“ der Herden-Natur des Menschen herausgebildet. Das ganze menschliche Leben ist für Nietzsche gangbar, „ohne dass es sich gleichsam im Spiegel sähe“ (FW, Nr. 354; KSA 3, S. 590). Unsere meisten alltäglichen Aktivitäten (Atmen, Verdauen, sogar das Sporttreiben oder das Autofahren) laufen zu einem großen Teil oder

³⁴ Werner Stegmaier hat diese Ansicht zum Ausdruck gebracht: „Er [Nietzsche] denkt das ‚Wesen‘ unter der Perspektive der Zeit; so wie er die Moral der herkömmlichen Ethik perspektiviert, perspektiviert er auch das ‚Wesen‘ der herkömmlichen Metaphysik, und er perspektiviert es durch die Zeit.“ Siehe ders., *Nietzsches ›Genealogie der Moral‹*, Darmstadt 1994, S. 74.

vollständig unbewusst ab. Als Lebewesen müssen wir wahrnehmen, um zu überleben. Wir müssen wie andere Tiere Nahrung suchen und Gefahren aus der Umgebung meiden. Um wahrzunehmen, brauchen wir aber kein Bewusstsein. Das Subjekt ist insofern eine „Hineindichtung“ von Identitäten und Regularitäten in die an sich chaotische Natur, und „all unser sogenanntes Bewusstsein [ist] ein mehr oder weniger phantastischer Kommentar über einen ungewussten, vielleicht unwissbaren, aber gefühlten Text“ (M, Zweites Buch, Nr. 119; KSA 3, S. 113). Das Subjekt ist von der menschlichen Phantasie eher erfunden als gefunden worden. Die Erfindung des Subjekts ist für Nietzsche nur eine nützliche Lüge.

Darüber hinaus sind unsere Wahrnehmungen so herausgebildet, die Welt möglichst genau zu erfassen. Es gibt jedoch keine Garantie dafür, dass sie daraufhin optimiert wurden, eine möglichst objektive Beurteilung der Welt zu liefern. Wolf Singer, Direktor am Max-Planck-Institut für Hirnforschung, erklärt dies wie folgt:

„Unsere Sinnessysteme wählen aus dem breiten Spektrum der Signale aus der Umwelt ganz wenige aus und dabei natürlich solche, die für das Überleben in einer komplexen Welt besonders dienlich sind. Aus diesem wenigen wird dann ein kohärentes Bild der Welt konstruiert, und unsere Primärwahrnehmung läßt uns glauben, dies sei alles, was da ist. Wir nehmen nicht wahr, wofür wir keine Sensoren haben, und ergänzen die Lücken durch Konstruktionen. Erst die Verwendung künstlicher Sensoren lehrt uns, daß es da weit mehr wahrzunehmen gäbe.“³⁵

Wir nehmen wahr, was wir direkt von der Außenwelt kennen. Aber wir haben kein Recht zu der Annahme, dass das, was wir wahrgenommen haben, alles ist, was es überhaupt gibt. Viele Signale der Sinnesorgane werden fortwährend in unserem Gehirn *unbewusst* verarbeitet. Und viele Motive für bestimmte Handlungen beruhen auch auf solchen unbewussten Prozessen, sie gelangen nicht ins Bewusstsein.³⁶ Auf der Ebene von Bewusstsein ist nach Nietzsche die

³⁵ Wolf Singer, *Der Beobachter im Gehirn. Essays zur Hirnforschung*, a.a.O., S. 78f.

³⁶ Wolf Singer, *Der Beobachter im Gehirn. Essays zur Hirnforschung*, a.a.O., S. 78f. Übrigens können wir viele routinemäßige Wahrnehmungsakte und Handlungen tun, nachdem wir sie immer ausgeführt haben, ohne dass

Möglichkeit menschlicher Selbsterkenntnis unzugänglich. Schon in dem Aufsatz „Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne“ hat Nietzsche geäußert:

„Was weiss der Mensch eigentlich von sich selbst! Ja, vermöchte er auch nur sich einmal vollständig, hingelegt wie in einem erleuchteten Glaskasten, zu percipiren? Verschweigt die Natur ihm nicht das Allermeiste, selbst über seinen Körper, um ihn, abseits von den Windungen der Gedärme, dem raschen Fluss der Blutströme, den verwickelten Fasererzitterungen, in ein stolzes gauklerisches Bewußtsein zu bannen und einzuschließen! Sie warf den Schlüssel weg: und wehe der verhängnisvollen Neubegier, die durch eine Spalte einmal aus dem Bewußtseinszimmer heraus und hinab zu sehen vermöchte und die jetzt ahnte, dass auf dem Erbarmungslosen, dem Gierigen, dem Unersättlichen, dem Mörderischen der Mensch ruht, in der Gleichgültigkeit seines Nichtwissens, und gleichsam auf dem Rücken eines Tigers in Träumen hängend. Woher, in aller Welt, bei dieser Constellation der Trieb zur Wahrheit!“ (WL 1; KSA 1, S.877).

Nietzsche betrachtet den „Intellekt als ein Mittel zur Erhaltung des Individuums“ (WL 1; KSA 1, S.876). Das menschliche Bewusstsein als ein Mittel für den Existenzkampf „entfaltet seine Hauptkräfte in der Verstellung“ (ebenda), und nur dadurch können sich die schwächeren, weniger robusten Menschen erhalten.

Die Behauptung Nietzsches, nämlich die illusionäre Verdinglichung des Ich, ist nichts Neues und vereinbar mit Kants Subjekt-Kritik in seiner Widerlegung des psychologischen Idealismus. Selten beachtet ist aber Nietzsches Akzeptanz der Funktion des Ich, das als „regulative“ Fiktion in der menschlichen Erkenntnis fungiert. Deshalb passt die Rede von der

diese notwendig von Bewusstsein begleitet sind. Wir können sie „wie im Schlaf“. Der Grund dafür ist, dass im Gehirn für diese Handlungen fertige Nervennetze vorliegen, die aktiviert werden. Dabei muss es nicht reflexartig zugehen. Die notwendigen Anpassungen an kleinere Veränderungen der vorliegenden Situation sind sogar in den Netzen mit berücksichtigt. Derartige Netzwerke werden von unserem Gedächtnis durch Übung angelegt. Das Bewusstsein und damit der Cortex sind nur am Anfang, wenn die Aufgabe neu ist, voll beteiligt. Gerhard Roth, *Das Gehirn und seine Wirklichkeit: Kognitive Neurobiologie und ihre philosophischen Konsequenzen*, a.a.O., S. 232.

„Eliminierung von Bewusstsein“ überhaupt nicht gut zu Nietzsches Position. Nietzsche stellt das folgendermaßen klar:

„Was mich am gründlichsten von den Metaphysikern abtrennt, das ist: ich gebe ihnen nicht zu, daß das ‚Ich‘ es ist, was denkt: vielmehr nehme ich das *Ich selber als eine Konstruktion des Denkens*, von gleichem Range, wie ‚Stoff‘, ‚Ding‘, ‚Substanz‘, ‚Individuum‘, ‚Zweck‘, ‚Zahl‘: also nur als *regulative Fiktion*, mit deren Hülfe eine Art Beständigkeit, folglich ‚Erkennbarkeit‘ in eine Welt des Werdens hineingelegt, *hineingedichtet* wird. Der Glaube an die Grammatik, an das sprachliche Subjekt, Objekt, an die Tätigkeits-Worte hat bisher die Metaphysiker unterjocht: diesen Glauben lehre ich abschwören. Das Denken setzt erst das Ich: aber bisher glaubte man, wie das ‚Volk‘, im ‚*ich denke*‘ liege irgend etwas von Unmittelbar-Gewissem und dieses ‚Ich‘ sei die gegebene Ursache des Denkens, nach deren Analogie wir alle sonstigen ursächlichen Verhältnisse ‚verstünden‘. Wie sehr gewohnt und unentbehrlich jetzt jene Fiktion auch sein mag, das beweist nichts gegen ihre Erdichtetheit: es kann etwas Lebensbedingung und *trotzdem falsch* sein“ (Nachlass 35 [35]; KSA 11, S. 526).

Lassen wir uns nun zu der am Anfang gestellten Frage von *1b) zurückkommen*: *Ist Nietzsche auch der Ansicht, dass „die Philosophie in einem für sie wesentlichen Sinne mit Bewusstsein befasst ist“? Wenn wir uns nicht als Subjekte bzw. als bewusste Lebewesen interpretieren, bedeutet das folgerichtig die Eliminierung der Philosophie?* Offensichtlich vertritt Nietzsche nicht die Position, dass „die Philosophie in einem für sie wesentlichen Sinne mit Bewusstsein befasst ist“. Ganz im Gegenteil begibt sich Nietzsche auf einen neuen Weg, der sich an die Überwindung der Subjekt- und Bewusstseinsphilosophie orientiert. Dies ist eine Entdeckungsreise, die, basierend auf der Kritik der platonischen Metaphysik sowie der cartesischen Subjektphilosophie, letztlich zur Selbstüberwindung der Philosophie führt. Aber das heißt nicht, dass Nietzsche die Rolle des Bewusstseins in der Philosophie wie Luft behandelt. Im Gegenteil will Nietzsche das wahre Gesicht des Bewusstseins enthüllen und seine Funktion im menschlichen Leben entlarven, nämlich: das Bewusstsein ist im zwischenmenschlichen Verkehr entwickelt worden und nur ein Mittel der Mitteilbarkeit. Es

hat sich evolutionsbiologisch zum Zweck der Erhaltung der Herden-Natur des Menschen herausgebildet.

2.2 Affirmative Auslegung des Selbst: Unbewusstsein, Trieb und Freiheit — Selbst als regulärer Symbolbegriff und seine praktische Bedeutung

In der Jugendschrift *Fatum und Geschichte* finden wir die erste Erwähnung des Begriffs „unbewusst“³⁷. Der 17jährige Nietzsche schreibt im Jahr 1862: „Wir sind beeinflusst worden, ohne die Kraft zu einer Gegenwirkung in uns zu tragen, ohne selbst zu erkennen, dass wir beeinflusst sind. Es ist ein schmerzliches Gefühl, seine Selbständigkeit in einem unbewussten Annehmen von äussern Eindrücken aufgegeben [...] zu haben“ („Fatum und Geschichte“, BAW 2, S. 58). Der junge Nietzsche hat schon tiefe Zweifel, ob der Mensch wirklich in der Lage ist, selbst bestimmen zu können. Und was Nietzsche „Fatum“ nennt, die von außen auf uns einströmenden Geschehnisse, leitet uns beim „unbewussten Handeln“. Die Determination des menschlichen Handelns durch das Fatum taucht in Nietzsches späterer Schrift als „amor fati“ auf.³⁸

In einer Notiz hat Nietzsche zum ersten Mal das „Unbewusste“ als die Quelle der schöpferischen Taten des Menschen bezeichnet und zwar an dem Beispiel des Sokrates:

„Die griechische Tragödie fand in Sokrates ihre Vernichtung. Das Unbewußte ist größer als das Nichtwissen des Sokrates. Das Dämonion ist das Unbewußte, das aber nur *hindernd* dem Bewußtsein hier und das entgegentritt: das wirkt aber nicht *produktiv*, sondern nur *kritisch*. Sonderbarste verkehrte Welt! Sonst ist das Unbewußte immer das Produktive, das Bewußte das Kritische“ (Nachlass I[43]; KSA 7, S. 21).

Nietzsche spricht sogar von der „unbewussten Weisheit“ und sagt, dass Sokrates nur in einem

³⁷ Günter Gödde, „Nietzsches Perspektivierung des Unbewußten“, in: *Nietzsche-Studien* 31 (2002), S. 158.

³⁸ Günter Gödde, „Nietzsches Perspektivierung des Unbewußten“, a.a.O., S. 159f.

Falle des Dämonions die Gewalt der instinktiven Weisheit anerkannt hat:

„Die unbewußte Weisheit erhebt bei diesem ganz abnormen Menschen ihre Stimme, um dem Bewußten *hindernd* hier und da entgegenzutreten. Auch hier offenbart sich, wie Sokrates wirklich einer verkehrten und auf den Kopf gestellten Welt angehört. Bei allen produktiven Naturen wirkt gerade das Unbewußte schöpferisch und affirmativ, während das Bewußtsein sich kritisch und abmahnend geberdet. Bei ihm wird der Instinkt zum Kritiker, das Bewußtsein zum Schöpfer“ (Nachlass, ST; KSA 1, S. 542).

Das „Unbewusste“ als Quelle der schöpferischen Tat ist für den jungen Nietzsche die einzige Hoffnung, um die Wiederbelebung der Antike und die Entstehung neuer Mythologie zu fördern. Aber die innere Schwierigkeit der Theorie des Unbewusstseins liegt gerade darin, dass Nietzsche in der Theorie des Bewusstseins gesehen hat. In seiner mittleren Schaffensperiode sind nach Nietzsche sowohl Bewusstsein als auch Unbewusstsein nur fiktive Tatsachen, regulative Glaubensartikel. Die Verdinglichung der Denkbedingung in der Theorie des Bewusstseins ist nun in der Art einer Substanzialisierung der unbewussten, ungreifbaren Tätigkeiten. Nietzsche distanziert sich deshalb in seiner aufklärerisch-antimetaphysischen Phase von seiner Ansicht über das „Unbewusste“ im Kontext der Artistenmetaphysik. Obwohl das metaphysische Wesen des Unbewussten in der späteren Phase von Nietzsche aufgehoben wird, bleibt Nietzsche aber bei einer seiner wichtigsten Einsichten konsequent. Die Einsicht in der Theorie des Unbewusstseins wird nämlich in Nietzsches Konzept des Leibes umformuliert und in seiner Theorie des „Willens zur Macht“ rekonstruiert. Die unbewusste Seite der menschlichen Vorstellungen und Handlungen bleibt immer Nietzsches zentrales Anliegen.

Nach Nietzsche ist der Mensch selbst eine Vielheit von „Willen zur Macht“. Mit diesem neuen Menschenbild zerfällt die als „Seele“ oder „Subjekt“ tradierte Einheitsstruktur des Menschen. Die überlieferten Grundvermögen „Vernunft“, „Wille“ und „Gefühl“ sind nur Ausdrücke der Manipulationen des vielfältig tätigen „Willens zur Macht“. Nietzsche notiert in einer Reihe von Nachlassfragmenten:

„Am Leitfaden des Leibes erkennen wir den Menschen als eine Vielheit belebter Wesen, welche theils mit einander kämpfend, theils einander ein- und untergeordnet, in der Bejahung ihres Einzelwesens unwillkürlich auch das Ganze bejahen.

Unter diesen lebenden Wesen giebt es solche, welche in höherem Maaße Herrschende als Gehorchende sind, und unter diesen giebt es wieder Kampf und Sieg.

Die Gesammtheit des Menschen hat alle jene Eigenschaften des Organischen, die uns zum Theil unbewußt bleiben <zum Theil> in der Gestalt von *Trieben* bewußt werden“ (Nachlass 27[27]; KSA 11, S. 282).

Die ersten unmittelbaren Äußerungen des „Willens zur Macht“ im Menschen sind die Triebe. Der „Wille zur Macht“ spezialisiert sich in den Trieben unter einer jeweils spezifischen Aussicht, z.B. als Aussicht auf Nahrung, auf Sexualität, auf Eigentum. In der Perspektive jedes Triebes treten eigentümliche Werte auf, die er bewusst schätzend auswählt, um sich steigern zu können. Die differierenden Triebe sind durch den „Willen zur Macht“ einheitlich strukturiert. Sie machen den Menschen zu einem Feld der Auseinandersetzung.³⁹

In Nietzsches zweiter Schaffensperiode ist die Aufdeckung der Triebnatur des Menschen eine zentrale Aufgabe seiner „Psychologie“. In dieser Phase wird die Selbsttäuschung zu einem Grundthema Nietzsches. Er weist darauf hin, dass der Mensch fortwährend am Selbstbetrug arbeitet:

„Der Mensch ist gegen sich selbst, gegen Auskundschaftung und Belagerung durch sich selber, sehr gut vertheidigt, er vermag gewöhnlich nicht mehr von sich, als seine Aussenwerke wahrzunehmen. Die eigentliche Festung ist ihm unzugänglich, selbst unsichtbar, es sei denn, dass Freunde und Feinde die Verräther machen und ihn selber auf geheimem Wege hineinführen“ (MA I, Nr. 491; KSA 2, S. 318f.).

³⁹ Hans Peter Balmer, *Freiheit statt Teleologie*, Freiburg (Breisgau)/München 1977, S. 88-89.

Für Nietzsche sind alle menschlichen Handlungen und ihre „Motive“ uns wesentlich unbekannt. Erst eine Selbsttäuschung verführt uns nachher zu dem Glauben, dass eine Zweckabsicht uns zu dieser oder jener Handlung veranlasst hat. Eine besondere Quelle von Selbsttäuschung ist die Sprache. Nach Nietzsche sind unsere sprachlichen Ausdrucksmöglichkeiten „uns vielfach in der Ergründung innerer Vorgänge und Triebe hinderlich“ (M II, Nr. 115; KSA 3, 107). Wir können das tatsächliche innere Geschehen nicht mit der Sprache erfassen. Die Sprache vermag gewöhnlich nur die „extremen Zustände“ zu bezeichnen, wie „Zorn, Hass, Liebe, Mitleid, Begehren, Erkennen, Freude, Schmerz“ (ebenda). Diese Unzulänglichkeit der Sprache für das innere mentale Geschehen verführt den Menschen dazu, nur das zu seinem Selbst zu rechnen, wofür er Worte findet, und alles das nicht wahrzunehmen, wo sein Sprachgebrauch versagt. So zieht Nietzsche den Schluss: „wo das Reich der Worte aufhört, hört auch das Reich des Daseins auf“ (ebenda).

Der mittlere Nietzsche sieht eine wichtige Aufgabe seiner Psychologie in der Aufdeckung von moralischen Vorurteilen und verborgenen Motiven. Aphorismus 38 der *Morgenröthe* ist überschrieben mit „Die Triebe durch den moralischen Charakter umgestaltet“. Der Psychologe Nietzsche thematisiert die „ganze unbewußte Seite unserer Moralität“ (Nachlass 29[35]; KSA 11, S. 345). Nietzsches „Feldzug gegen die Moral“ beginnt zunächst mit der Kritik an moralischen Werten wie Mitleid, Liebe, Gerechtigkeit, Askese. Nach Nietzsche ist Schopenhauers Mitleidethik „unbewusst die Sachwalterin aller irdischen Schadhaftigkeit“ (MA II, Nr. 62; KSA 2, S. 581), weil das Mitleiden das Leiden nötig hat. Die unbewussten Motive des Mitleids sind laut Nietzsche eigentlich das starke Interesse, das sich in nichts anderem ausdrückt als in egoistischen oder narzisstischen Motiven wie Eitelkeit, Selbstaufwertung auf Kosten des anderen, Macht über den anderen u.ä.⁴⁰ In *Jenseits von Gut und Böse* bewertet Nietzsche die sogenannte bewusste Absicht der Handlungen als Aberglaube. Er schreibt:

⁴⁰ Günter Gödde, „Nietzsches Perspektivierung des Unbewußten“, a.a.O., S. 173-175.

„dass gerade in dem, was *nicht-absichtlich* an einer Handlung ist, ihr entscheidender Werth belegen sei, und dass alle ihre Absichtlichkeit, Alles, was von ihr gesehn, gewusst, „bewusst“ werden kann, noch zu ihrer Oberfläche und Haut gehöre, — welche, wie jede Haut, Etwas verräth, aber noch mehr *verbirgt*? Kurz, wir glauben, dass die Absicht nur ein Zeichen und Symptom ist, das erst der Auslegung bedarf, dazu ein Zeichen, das zu Vielerlei und folglich für sich allein fast nichts bedeutet, — dass Moral, im bisherigen Sinne, also Absichten-Moral ein Vorurtheil gewesen ist, eine Voreiligkeit, eine Vorläufigkeit vielleicht, ein Ding etwa vom Range der Astrologie und Alchymie, aber jedenfalls Etwas, das überwunden werden muss“ (JGB, Nr. 32; KSA 5, S. 51).

In den Augen Nietzsches ist das moralische Problem radikaler als das erkenntnistheoretische Problem. Denn es gibt bei allem Handeln „viel unbewusste Absichtlichkeit“. Sogar die Wissenschaft ruht auch für Nietzsche auf einem metaphysischen Glauben. In der Wissenschaft regiert „sehr unbewusst *unser moralischer Kanon* (Vorzug von Wahrheit, Gesetz, Vernunftigkeit usw.)“ (Nachlass 39[14]; KSA 11, S. 625). Er ist davon fest überzeugt, dass es „gar keine ‚voraussetzungslose‘ Wissenschaft“ (FW Nr. 344; KSA 3, S. 575) gibt. Nietzsche analysiert die Voraussetzungen der Wissenschaft und entkräftet die Überzeugungskraft der Wissenschaft:

1. Der Grund für den unbedingten Willen zur Wahrheit ist „Sich-nicht-täuschen-lassen-wollen“.
2. Sodann ist Wissenschaft ein Nützlichkeits-Kalkül, der weniger schädlich, weniger gefährlich, weniger verhängnisvoll sein will.

Von diesen Überlegungen aus gibt Nietzsche zu bedenken, ob das „Sich-nicht-täuschen-lassen-wollen“ wirklich weniger schädlich, weniger gefährlich, weniger verhängnisvoll ist. Er stellt weitere grundlegende Fragen:

„Was wisst ihr von vornherein vom Charakter des Daseins, um entscheiden zu können, ob der grössere Vortheil auf Seiten des Unbedingt-Misstrauischen oder des Unbedingt-Zutraulichen ist? Falls aber Beides nöthig sein sollte, viel Zutrauen *und* viel Misstrauen: woher dürfte dann die Wissenschaft ihren unbedingten Glauben, ihre Ueberzeugung nehmen, auf dem sie ruht, dass Wahrheit wichtiger sei als irgend ein andres Ding, auch als jede andre Ueberzeugung? Eben diese Ueberzeugung könnte nicht entstanden sein, wenn Wahrheit *und* Unwahrheit sich beide fortwährend als nützlich bezeigten: wie es der Fall ist“ (FW, Nr. 344; KSA 3, S. 575f.).

Die Frage: „warum Wissenschaft?“ führt Nietzsche letzten Endes zurück auf das moralische Problem. Das heißt, die Analyse des menschlichen Bedürfnisses gehört zu Nietzsches psychologischer Untersuchung der Frage nach der Wissenschaft. Und seine psychologische Untersuchung charakterisiert die Besonderheit seines philosophischen Argumentes.

Auf die erste Frage von *2b) Welche Charakteristik ist für Nietzsche das wichtigste Moment des philosophischen Argumentes?* können wir so antworten: Für Nietzsche unterscheidet sich Philosophie wesentlich von der Wissenschaft durch ihre Enthüllung der speziellen Konstellationen von Irrtümern und durch die Aufdeckung ihrer lebensdienlichen Sonderform. Die Aufgabe der Philosophie besteht nicht darin, die Dinge, „wie sie wirklich gewesen sind“ darzustellen, wie Wissenschaftler behaupten mögen, sondern ihre bestimmten Existenzbedingungen und Machtkonstellationen deutlich zu machen. Das ist eine Untersuchung oder besser eine Rekonstruktion der Herkunft von bisher „Geltendem“ aus bestimmten historischen Situationen und psychischen Dispositionen. Die zweite Frage von *2b) Kann Bewusstsein oder die Reflexivität von philosophischen Argumentationen zur Freiheit führen?* scheint zu kompliziert, um sie hier genau zu erörtern. Wir möchten sie trotzdem im Zusammenhang mit der Thematik dieses Kapitels grob umreißen.

Nietzsche schreibt im Aphorismus 18 in *Menschliches, Allzumenschliches* über die Frage der Freiheit des Willens und nennt die Freiheit einen „ursprünglichen Irrthum alles Organischen“ (MA I, Nr. 18; KSA 2, S. 40). Eine Handlung wird als ein Akt des freien Willens bezeichnet, nur wenn wir „jede Empfindung, jede Veränderung für etwas *Isolirtes*, das heisst Unbedingtes, Zusammenhangloses: es taucht aus uns auf, ohne Verbindung mit Früherem oder Späterem“ (ebenda) halten. Z.B. wird der Hunger als *Anfang*, als Auslösung einer Handlung angesehen, ohne ihn als Mittel zur Erhaltung des Organismus im physiologischen Zusammenhang zu verstehen. Das Gefühl des Hungers wird als anfänglicher Beweggrund isoliert und als Zweck der Handlung interpretiert. „Freiheit“ ist für Nietzsche das Resultat der Isolierung und Uminterpretation. Mit der Isolierung eines Handlungsablaufs entsteht die Idee einer freien Handlung. Den wirklichen Beweggrund einer Handlung gibt es nicht, es gibt nur Interpretation.

Heißt dies nach Nietzsche, dass wir für das, was wir tun, nicht verantwortlich sind? Nämlich: Nicht ich bin es, sondern ein unbewusster Handlungsablauf ist es gewesen! Wir können zwar für eine komplexe Handlungsplanung Schritte und Abläufe kombinieren. Aber in der Tat entscheiden wir nichts. Im starken Sinne gibt es für Nietzsche keine Willensfreiheit, weil der Willensentschluss gar nicht die gewollte Handlung auslöst. Der im Bewusstsein aufgetauchte Willensentschluss ist schon das Resultat einer Reihe von unbewusst arbeitenden Mechanismen im Organismus oder im größeren sozialen bzw. geschichtlichen Zusammenhang. Wir haben nur das *Gefühl* der Willensfreiheit, aber die unbewussten Bedingungen, die auf uns einwirken, können wir niemals erleben, sonst wären sie nicht *unbewusst*. Wenn niemand Schuld an etwas haben *kann*, dann können wir nicht subjektiv verantwortlich sein.

Um überhaupt Schuld zurechnen zu können, muss man die Willensfreiheit voraussetzen. Deshalb sagt Nietzsche: „richten ist soviel als ungerecht sein“ (MA I, Nr. 39; KSA 2, S. 64). Eine Tat kann nur durch Isolierung von der Vergangenheit moralisch oder rechtlich beurteilt werden. Heißt dies dann für Nietzsche: wenn niemand schuldig ist, darf dann jeder tun, was er will? Das Problem wird im 4. Kapitel des zweiten Teils näher betrachtet. Zunächst wollen wir hier diskutieren, ob das Subjekt wirklich unerlässlich für die Verantwortlichkeit der menschlichen Handlung ist. Wenn das Subjekt nur eine Fiktion ist, wie ist der Begriff der Freiheit für Nietzsche dann noch möglich? Wenn es keine Freiheit des Wollens und Handelns „gibt“, laufen die menschlichen Handlungen ebenso wie die anderen Ereignisse in der Natur deterministisch, d.h. gesetzmäßig nach den Kategorien von Ursache und Wirkung ab?

Der Gegensatz zwischen Freiheit und Natur besteht nur darin, dass wir vergessen, dass wir ein Teil der Natur sind. Die Natur ist für uns nichts Äußerliches, sondern wir gehören immer schon dazu, auch wenn wir eine hochentwickelte Kultur geschaffen haben. Nietzsche spricht in einem negativen Sinn von der Freiheit als Fiktion. Aber er betont auch andererseits Selbstbestimmung, Freigeisterei. Die unbewusste Seite von uns behindert nicht unsere Vorstellung der Freiheit. Nur wenn wir uns selbst als freies „Wesen“ — isoliert von der übrigen Ganzheit der Natur, unsere Triebe als Widerstand — begreifen, haben wir den Sinn der Freiheit missverstanden. Wir können nur dann wirklich frei handeln, wenn wir lernen können, „instinktiv zu handeln“ (vgl. § 4.2, S. 69f.). Wir haben die Einsicht, unsere Handlungen steuern zu können, weil wir wissen, was wir eigentlich wollen. Nur wenn wir lernen wollen, uns wieder in Einklang mit der Natur zu bringen, wissen wir, wie wir mit unserer Einsicht die Handlungen korrigieren können. Dazu brauchen wir einen Lernprozess der Selbsterkenntnis, der als Überwindung der Gegensätze zwischen Bewusstsein und Unbewusstsein, Kultur und Natur zu sehen ist.

Nietzsche gelangt zwar zu einer Umwertung des von Descartes bis zum Idealismus so hoch angesetzten Wertes des Bewusstseins und hält es für einen Fehlgriff der Philosophie, das

Bewusstsein als „höchste erreichbare Form, als oberste Art Sein“ zu betrachten. Allerdings wäre es auch falsch zu behaupten, dass bei Nietzsche auf eine letzte Instanz in den menschlichen Handlungen verzichtet werden kann.

Hier erinnern wir nochmals an die Frage von 3b) *In welchem Sinne können wir sagen, dass bei Nietzsche moralische Handlungen eine letzte Instanz oder ein Subjekt voraussetzen müssen?* und versuchen sie zu beantworten. Wir haben schon gesehen, dass menschliche Handlungen zwar von der unbewussten Ebene her determiniert sind, wir als Handelnde aber andererseits trotzdem für unsere Handlungen verantwortlich sein müssen. Denn wir wollen auf uns selbst als selbststimmendes, frei entscheidendes Individuum nicht verzichten. Im Unterschied zu den Tieren verfügen wir über die Möglichkeit, den Sinn der Handlungen für uns zu verstehen und zu setzen. Aber das besagt nicht, dass wir „höher“ als Tiere und Pflanzen sind. Wir verstehen uns als eingebunden in die ganze Natur, weil wir nur so uns nicht falsch verstanden haben und richtig frei handeln können. Als handelnde Individuen verstehen wir unsere Handlungen als die von uns selbst gemachten Werke. Wir „sind“ zwar nicht allein der Herr unserer Werke. Aber wir müssen und wollen im Gemeinschaftsleben für unsere Handlungen Verantwortung tragen, solange wir ein „soziales Tier“ sind. Dann sind wir als „Subjekte“ für unsere Handlungen unverzichtbar. Die praktische Bedeutung des Selbst müssen wir anerkennen. Notwendiger ist noch der Sinn des Selbst nicht nur für ein gemeinsames Leben, sondern für uns selbst. Wir handeln nicht nur zweckmäßig, sondern verleihen unseren Handlungen „Sinn“. Eine weitere Erörterung über den Sinn der Handlungen können wir hier nicht weiter führen, darauf kommen wir im zweiten Teil zurück.

Zusammenfassend also können wir zuerst feststellen, dass Nietzsche zwar das „Ich“ als fiktives Postulat entlarvt, aber die praktische Bedeutung vom „Selbst“ anerkannt hat. Er hat das Selbst im Kontext der praktischen Philosophie als „Subjekt“ überhaupt nicht geleugnet, sondern differenziert. Was er ablehnt, sind nur einige bestimmte Auffassungen des Ich. Vor allem aber bezweifelt er nicht, dass das Selbst als eine tiefere Begründung des Subjektbegriffs (vgl. § 3.1, S. 52-56, Sinnschöpfende Subjektivität als Existenzbedingung) beim schöpferischen Akt des Menschen unverzichtbar ist. Allerdings gehört eine vollständige Erörterung erst in den zweiten Teil der Arbeit. Nun wollen wir uns weiter mit der Frage

beschäftigen, wie es für Nietzsche möglich ist, eine Lösung in der Debatte über das Bewusstsein zu finden.

2.3 Vom Ich zum Selbst — Der Weg des Umdenkens und der Verwandlung

In einer Nachlassnotiz aus dem Jahre 1868 hat Nietzsche schon festgestellt, dass allein durch reflexives Betrachten des Bewusstseins Selbsterkenntnis unmöglich erlangt werden kann. Er schreibt:

„Selbstbeobachtung. Sie betrügt. Erkenne dich selbst. Durch Handeln, nicht durch Betrachten. Die sich an einem Ideale messen, lernen sich nicht kennen außer in ihren Schwächen. Aber auch deren Grade sind ihnen unbekannt. Das Beobachten hemmt die Energie: es zersetzt und zerbröckelt. Der Instinkt ist das Beste. Die Selbstbeobachtung eine Waffe gegen fremde Einflüsse. Die Selbstbeobachtung als Entwicklungskrankheit. Unsere Thaten müssen unbewußt geschehen“ (Frühjahr-Herbst 1868, BAW 4, S. 126).

Die Selbsterkenntnis durch die Beobachtungstätigkeit vom Bewusstsein hat uns nicht nur betrogen, sondern auch unsere Lebenskraft „zersetzt und zerbröckelt“. Daher spricht Nietzsche von der „Selbstbeobachtung als Entwicklungskrankheit“. Diese Entwicklungskrankheit ist in Nietzsches Augen in der westlichen Philosophiegeschichte seit Anbeginn zum Vorschein gekommen.

Die klassische philosophische Lebensweise, wie sie durch Sokrates und Platon geprägt wurde, ist durch eine Distanzierung vom Leibe definiert. Nicht der Leib sondern die Seele ist das

Wesentliche des Menschen und der Mensch wird als geistiges Wesen verstanden. Der Körper wird bei Platon zum Instrument, zum Organismus. Er dient einem Zweck, der nicht in ihm selbst begründet ist. Die Distanzierung vom eigenen Leib ist mit der Konstitution von Selbstbewusstsein zugleich auch die Konstitution des Körpers. Der Leib bzw. der Körper ist dann nicht mehr Natur, die wir selbst sind, sondern etwas, das wir haben und dessen wir uns bedienen. Nach Platon ist der Körper ein Gefängnis, eine Verunreinigung. Durch den Körper wird die Erkenntnis getrübt und die Freiheit eingeschränkt. Freiheit ist deshalb nur in Distanz gegenüber dem Körper möglich. Die Sinnlichkeit ist täuschend und lenkt überhaupt von den entscheidenden Dingen ab.⁴¹ Nietzsche kehrt das Verhältnis von Geist und Leib nach Platons Auffassung geradezu um: Der Glaube, dass sich der Mensch durch eine Abkehr von allem Sinnlich-Leiblichen und durch eine Zuwendung zum Geistigen höher entwickelt, beruht auf einer falschen Wertung, die dem Geist alle Positivität, dem Leib aber bloß Negativität zugesteht.⁴² Wie schon dargestellt, können wir durch Nietzsches Sprachkritik einsehen, dass einerseits dieser Irrtum der gesamten rationalistischen Tradition seit Descartes sowie der mit ihr verbundene Körper-Geist-Dualismus dem Wahrheitspathos entspringt und dass andererseits der Perspektivismus als die „Grundbedingung alles Lebens“ letztlich auf ein tiefes Bedürfnis des Menschen verweist.

Nun können wir die Aufmerksamkeit nochmal auf Nietzsches Schrift „Ueber Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne“ richten. Durch die Aktivität der Namensvertauschung und das Vergessen des Unterscheidenden (vgl. § 1.1, S. 17f.) schafft der Mensch die Metaphernwelt. Somit wird es dem Menschen möglich, ein Selbst- und Weltverständnis zu entfalten. Für Nietzsche ist alles Dasein essentiell ein auslegendes bzw. interpretierendes Dasein. Die Interpretation macht die Realität zur „Welt, die uns etwas angeht“, zu einem Spielraum des Lebens. Es gibt kein Sein jenseits der perspektivisch gebundenen

⁴¹ Gernot Böhme, *Einführung in die Philosophie: Weltweisheit, Lebensform*, Wissenschaft, 3. Aufl., Frankfurt am Main 1998, S.165-167.

⁴² Annemarie Pieper, „*Ein Seil geknüpft zwischen Tier und Übermensch*“: *Philosophische Erläuterungen zu Nietzsches erstem „Zarathustra“*, Stuttgart 1990, S. 57.

Interpretationen.⁴³

Nun taucht der Begriff der Leiblichkeit als ein zentraler in Nietzsches neuem Modell des Menschen-Selbst auf. Nietzsches Abkehr von der metaphysischen Rationalität zeigt sein Misstrauen gegen die Philosophie, die Vernunft und Realität zu verknüpfen versucht. Nietzsches Kritik des herkömmlichen Subjektbegriffs bildet eine Art Voraussetzung für eine neue Auffassung des Bewusstseins und des Handelns beim einzelnen Menschen, in der nicht mehr das Subjekt im herkömmlichen Sinne grundlegend ist, sondern der Leib.⁴⁴ In *Also Sprach Zarathustras* vierter Rede, die unter dem Titel „Von den Verächtern des Leibes“ steht, nennt Zarathustra seinerseits den Geist die „kleine Vernunft“. Diese ist nach ihm nur „ein kleines Werk- und Spielzeug“ der „grossen Vernunft“, die er dem Leib zuschreibt. Was bedeutet der Leib eigentlich? Es kann kein Zweifel sein, dass Nietzsche sich gegen das Cartesische „cogito“ und die neuzeitliche idealistische Metaphysik wendet. Aber darf man es deshalb so verstehen, dass Nietzsche dazu durchaus einen Gegenpol der materialistischen Grundeinstellung schafft? Wenn „Subjekt–Substanz“ nur zu einer grammatischen Illusion erklärt wird, hätte Nietzsche mit dem „Leib des Selbst“ nicht ebenso verfahren müssen?

Wichtig ist zunächst, wie vorher erwähnt, dass es kein Sein jenseits der perspektivisch gebundenen Interpretationen gibt. Die Antwort auf die Frage „Was ist das?“ ist eine „Sinn-Setzung“ (Nachlass 2[149]; KSA 12, S. 140). Der Unterschied zwischen Mentalismus und Materialismus fällt in die Interpretation.⁴⁵ Sodann darf der Leib nicht nur im rein biologischen Sinne aufgefasst werden und auch nicht nur als ein physiologisch-psychologisches Phänomen, sondern eher als der Sinnhorizont eines nie aufs bloße Sein zu reduzierenden, immer werdenden Selbst. Der Übergang von der kleinen

⁴³ Günter Figal, „Nietzsches Philosophie der Interpretation“, in: *Nietzsche-Studien* 29 (2000).

⁴⁴ Georges Goedert, „Nietzsches Begriff des Leibes. Ein Vorspiel zur Postmoderne“, in: *Nietzsche, Postmoderne – und danach? (Nietzsche, Postmodernity and After)*, hrsg. von Endre Kiss und Uschi Nussbaumer-Benz, Bremen/Leipzig 2000, S. 43.

⁴⁵ Günter Abel, „Nominalismus und Interpretation. Die Überwindung der Metaphysik im Denken Nietzsches“, a.a.O., S. 60.

Vernunft zum menschlichen Leib ist zugleich ein Übergang vom Subjekt zum Individuum, vom Ich zum Selbst. Als Leib ist jeder Mensch lebendige Individualität.

Der Leib ist etwas, das sich selbst organisiert. Zarathustra nennt den Leib „eine Vielheit mit Einem Sinne“ (Z I; KSA 4, S.39). Der Körper ist ein vielschichtiges Phänomen, aus einer Vielzahl irreduzibler Kräfte zusammengefügt.⁴⁶ Gerhardt erklärt: Durch das „Selbst“ wird ein physischer Körper allererst zum „Leib“. So gesehen ist das Selbst der als Einheit verstehbare Ausdruck des Leibes. Oder: Das Selbst transponiert den Leib in einen möglichen Sinn. Das Selbst ist der Urheber des Sinns und insofern auf das Engste mit der „grossen Vernunft“ verbunden. Die „kleine Vernunft“ „sagt Ich“, weil sie in bestimmte Mitteilungsbezüge eingebunden ist. Der Leib dagegen „thut Ich“, indem er das die Mitteilung überhaupt erst ermöglichende Selbst hervorbringt.⁴⁷

Der Leib ist eine Einheit, welche auf organischen Elementen aufgebaut ist. Die Elemente sind die einzelnen organischen Kräfte oder körperlichen Bestandteile. Der Leib, als die Gestalt, ist etwas Neues, das in den einzelnen körperlichen Bestandteilen nicht enthalten ist. Die Vielheit der Kräfte oder körperlichen Bestandteile ergeben ihre Einheit erst durch ihr Zusammenwirken zu einer Gestalt. Somit erhält jedes Element der Kräfte einen neuen „Sinn“ im einheitlichen Leib. Das Selbst als ein Sinnsteuerndes ist der Dirigent des Orchesters vom Zusammenspiel des Leibes, aber der Dirigent tritt zugleich niemals auf die Bühne. Das Zusammenspiel des Leibes ergibt sich von selbst. Allein die Vitalität und volle Spannkraft des Leibes ist das einzige wirkliche Leben, was wir haben. Und wenn wir es nicht lieben können, nämlich uns selbst nicht lieben können, werden wir unzufrieden und pessimistisch, nihilistisch. Das Kennzeichen einer dionysischen Lebensart ist demnach „das Jasagen zum Leben selbst noch in seinen fremdesten und härtesten Problemen“. „Werdet

⁴⁶ Gilles Deleuze, *Nietzsche und die Philosophie*, aus d. Franz. von Bernd Schwibs, Frankfurt am Main 1985, S. 46.

⁴⁷ Volker Gerhardt, „Die ‚Grosse Vernunft‘ des Leibes. Ein Versuch über Zarathustras vierte Rede“ in: *Friedrich Nietzsche, Also sprach Zarathustra*, hrsg. von Volker Gerhardt, Berlin 2000, S. 21.

hart!“ fordert uns Nietzsche auf, und „liebt euer Schicksal“!

Der Weg vom Ich zum Selbst ist Nietzsches Abschied von dem metaphysischen Wahrheitspathos, welches das Wissen bloß im logischen Toten und Abstrakten sucht. Beharrlich wollen die Metaphysiker absolute Sicherheit und Ordnung, aber keine Wechselhaftigkeit, die provisorische Interpretation, die Lust an der Vielfältigkeit. Ihnen fehlt der Mut zur Improvisation. Deshalb hat Nietzsche Abneigung gegen den Metaphysiker. Das, was unsere Lebenssteigerung stets verhindert, ist das Wahrheitspathos, alles festnageln zu wollen, unsere Sucht nach unerschütterlicher Beständigkeit und Grundlegung, in denen es sich leichter denken lässt. Erst eine Fixierung beruhigt uns.

Menschen haben immer ein sehnächtiges Verlangen nach Seelenfrieden. Metaphysik ist ein Ausdruck der Unruhe des Menschen, die mit dem spezifisch menschlichen Selbstbezug zusammenhängt. Tiere leiden nicht weniger, vielleicht sogar mehr als Menschen, aber sie kennen nicht den Sinn des Leidens. Die Metaphysiker haben die Absicht, von der Sorge um sich loszukommen.⁴⁸ Das ist ein „*Verlangen nach Gewissheit*“ (FW, Nr. 347; KSA 3, S. 581) oder ein „Verlangen nach Halt, Stütze, kurz jener *Instinkt der Schwäche*, welcher Religionen, Metaphysiken, Ueberzeugungen aller Art zwar nicht schafft, aber — conservirt“ (a.a.O., S. 582). Für Nietzsche ist solches Verlangen ein Zeichen der „Willens-Erkrankung“. Wo es an Willen fehlt, dort ist der Glaube am meisten begehrt, am dringlichsten nötig. Aber der „freie Geist“, der ein Gottloser und Antimetaphysiker ist, verabschiedet sich von dem Wunsch nach Gewissheit. Er ist wie ein Seiltänzer, der wagt, „auf leichten Seilen und Möglichkeiten sich halten zu können und selbst an Abgründen noch zu tanzen“ (FW, Nr. 347; KSA 3, S. 583).

⁴⁸ Ernst Tugendhat schreibt in seinem neuesten Buch über die Entstehung der Mystik: „Mystik besteht darin, die eigene *Egozentrität* zu transzendieren oder zu relativieren, eine Egozentrität, die andere Tiere, die nicht ‚ich‘ sagen, nicht haben.“ Siehe ders., *Egozentrität und Mystik. Eine anthropologische Studie*, München 2003, S. 7. Vgl. Auch Nietzsches Ausspruch „Wenn Skepsis und Sehnsucht sich begatten, entsteht die Mystik“ (Nachlass 3[1], Nr. 274; KSA 10, S. 86).

Andererseits hat Nietzsche auch gesehen, dass die Normen der Erkenntnis mit den Normen des Handelns in einem immanenten Zusammenhang stehen. Sie sind im Grunde genommen nicht prinzipiell unabhängig. Nietzsches Wahrheitskritik richtet sich gegen den kontemplativen Begriff der Erkenntnis. Reine Theorie, die aller praktischen Lebensbezüge entbunden ist, ist Schein. Das heißt, dass das erkennende Ich in Ansehung der Geschichte den Horizont seiner Welt nicht negieren darf. Nur aus Lebenspraxis heraus kann es sich Wissen aneignen.⁴⁹

Das Denken als Organ dient zur Lebensentwicklung, das gleiche gilt auch für die Moral. Die Moral muss auch zur menschlichen Entwicklung beitragen, sonst wäre sie in Nietzsches Augen ein Hindernis auf dem Entwicklungsweg. Deshalb ist für Nietzsche das Leben erstrangig. Die überlieferte Moral ist demzufolge für die individuelle Existenz sogar hinderlich. Aber das bedeutet nicht, dass ethische Handlungsweisen nebensächlich für das menschliche Leben sind. In Hinsicht auf die Lebensentwicklung ist die Ethik gerade für den Menschen nötig. Sie dient dazu, das menschliche Selbst zu erkennen, obwohl in der Menschheitsgeschichte die Morallehren sich immerhin auch so entwickelt haben, das menschliche Selbst zu täuschen. Aber das bedeutet, dass der Sinn der Ethik auch zeitlich begriffen werden muss. Das heißt, der Sinn der Ethik verschiebt sich auch. Denn die menschliche Entwicklung ist ein unendlicher Prozess, sich selbst zu entlarven. Hinter den Kulissen dieser Entdeckungsgeschichte gibt es am Ende kein feststehendes Selbst für Nietzsche. Das ist eine Ironie der Lebensentfaltung des Selbst. Der Mensch sucht sein Selbst, das nirgends gefunden werden kann. Aber eben in dieser Grenzerfahrung steckt die ernsthafteste Aufgabe des Menschen und auch der Sinn der Ethik. Wenn es eine Ethik für Nietzsche gäbe, dann sie ist nur als eine solche Aufgabe denkbar, die menschliche Selbsterkenntnis in einem Verwandlungsprozess zu entwickeln. Der Mensch muss immer sein „echtes“ Selbst und eine „richtige“ Handlungsweise definieren und zugleich scheitern. Definieren müssen, weil der Mensch Herr seiner selbst sein will. Scheitern müssen, weil das

⁴⁹ Jürgen Habermas, Nachwort zu *Friedrich Nietzsche, Erkenntnistheoretische Schriften*, a.a.O., S. 242ff.

Selbst sich nur in einer geschichtlichen Verwandlung entfaltet und zugleich verbirgt. Aus diesem Grunde ist die Ethik für Nietzsche als ein Weg der Selbsterkenntnis denkbar.

§ 3 Selbstverständnis und Weltverständnis

„Erkenne dich selbst!“, so stand über dem Orakel zu Delphi geschrieben. Dieses Gebot des delphischen Apoll fasst Sokrates, der als einer der „ersten Lebensphilosophen“ in Nietzsches Augen gilt⁵⁰, zunächst als ethischen Imperativ auf. Allerdings stellt Sokrates lapidar fest, dass er noch nicht vermag, sich selbst zu erkennen. Er gesteht sogar, dass er nichts weiß. Sokrates' Einräumen von Nichtwissen impliziert, dass man begründen muss, was man weiß. Obwohl Sokrates keinen konkreten Inhalt zur Wissenschaft beigetragen hat, ist er durch seine Forderung der Begründung der Begründer von Wissenschaft überhaupt geworden. Er hat überdies durch die Untersuchungen in Dialogform einen Fortschritt in der Methode gemacht, nämlich die induktive Methode, vom Einzelnen zum Allgemeinen zu gelangen.⁵¹

Platon tritt in die sokratischen Spuren und hat in auffallender Weise somit ein philosophisches System geschaffen, das bis heute als ein Paradigma gilt. Das Selbstverständnis vom Menschen wurde von Platon für alle Dinge in der Welt verallgemeinert. Selbstsein ist was der Mensch eigentlich ist. Das Urbild ist die Sache selbst: der Mensch selbst, das Pferd selbst, der Tisch selbst, das Schöne selbst – das sind die Ideen. Alles andere, nämlich die gesamte sinnliche Welt, ist nur eine Darstellung oder ein Bild der Ideen bzw. des eigentlichen Seienden. Eine Analogie zur Beziehung von Selbstsein (Idee) und In-Bezug-auf-anderes-Sein (sinnliches Einzelding) bildet für Platon das Verhältnis von Original und Bild. Die Konstellation von Selbstsein und nicht Selbstsein hat für Platon auch ihre ethische Differenz und erscheint im 20. Jahrhundert charakteristisch bei Heidegger als der Unterschied zwischen der Eigentlichkeit des Daseins und dem „Man“.⁵²

⁵⁰ Beatrix Himmelmann, *Freiheit und Selbstbestimmung*, Freiburg/München 1996, S. 29.

⁵¹ Gernot Böhme, *Der Typ Sokrates*, 3., erweiterte Aufl., Frankfurt am Main 2002, S. 105ff.

⁵² Gernot Böhme, *Platons theoretische Philosophie*, Stuttgart 2000, S. 253f.

Die Frage nach dem Selbst begleitet den Lauf der ganzen abendländischen Philosophie. Obwohl nicht selten die praktische Bedeutung des Selbstverständnisses Priorität in der philosophischen Geschichte hat, beschränkt sich die Erkenntnis des Selbst besonders in der neuzeitlichen Philosophie vorwiegend auf ein bloßes Wissen vom erkennenden Bewusstsein des Menschen. Manche Denker haben sogar das Vorurteil, eine reflexive Selbsterkenntnis verdiene einen Gültigkeitsvorrang gegenüber allen anderen Arten von Erkenntnis. In Nietzsches Augen ist der Mensch im Grunde genommen ein künstlerisch schaffendes Subjekt, obwohl er diese Existenzbedingung vom Ich-Glauben und den Metaphern bildenden Trieb vergessen muss. Das sinnerschöpfende Subjekt hat einerseits durch die Metaphorisierung zum Zwecke der Aufrechterhaltung für sich eine Zeichen-Welt geschaffen, andererseits hat das schaffende Subjekt als Wille zur Macht die höhere Aufgabe, in dem Prozess der Selbstverwandlung, sich selbst zu gestalten und seinen eigentlichen Sinn zu gewinnen.

3.1 Sinnserschöpfende Subjektivität als Existenzbedingung

Obwohl das Ich nur einer der grundlegenden Glaubensartikel der abendländischen Metaphysik, eine „Konstruktion des Denkens“ (Nachlass 35 [35] ; KSA 11, S. 526) und eine „Hilfs-Hypothese“ (Nachlass 4 [58] ; KSA 10, S. 127) ist, sind wir allerdings, so drückt sich Nietzsche aus, „in den Irrthum“ „verstrickt“, zu ihm „necessitiert“, d.h. gezwungen (GD, Nr. 5, Die „Vernunft in der Philosophie“; KSA 6, S. 77). Denn nur unter den Bedingungen vom Ich-Glauben und eines Entwurfs von symbolischer Welt ist es möglich, die Natur zu beherrschen. Der Mensch muss die primitive Metaphernwelt *vergessen*; „nur dadurch, dass der Mensch sich als Subjekt, und zwar als *künstlerisch schaffendes* Subjekt, vergisst, lebt er mit einiger Ruhe, Sicherheit und Konsequenz“ (WL 1; KSA 1, S. 883). Der Mensch muss seinen Metaphern bildenden Trieb und seine eigene Hervorbringungen nicht als solche durchschauen. Diese sinnserschöpfende Subjektivität ist die Existenzbedingung dafür, die Welt in einer Art von Objektivismus zu interpretieren und ins Chaos der Natur Ordnung zu bringen. Wenn jener Schein einmal durchschaut ist, dann löst sich auch der Korrespondenzbegriff der

Wahrheit im Sinne eines sprachlichen Konventionalismus auf.⁵³ Metaphern zu bilden ist somit die gemeinsame Tätigkeit von Erkenntnis und Ästhetik. Theoretische Erkenntnis ist in an Betracht ihres Interpretationscharakters selbst auch eine Kunst. Im Grunde gehört Metaphernbildung zur eigentlichen Ausführung des Welt- und Selbst-Verständnisses. „Philosophie dürfte man eigentlich nur *dichten* [...]“, so unterstellt Wittgenstein, nicht Nietzsche, in seinen *Vermischte Bemerkungen*.⁵⁴

Wir sind Wesen, „die Bewusstsein von den eigenen Zuständen als den eigenen Zuständen haben“: Wünsche, Absichten, Meinungen, Überzeugungen, Befürchtungen, Hoffnungen usw. Diese mentalen Zustände sind in den Augen der Sprachanalytiker „propositionale Einstellungen“. Wir sprechen uns selbst und anderen Lebewesen propositionale Einstellungen zu, und wir tun dies, indem wir *intentionale Aussagesätze* bilden.⁵⁵ Z.B.:

- (1) Ich glaube, dass Habermas einer der bedeutendsten Philosophen ist.
- (2) Der Autor ist davon überzeugt, dass Pragmatismus für die deutschen Unternehmen offenbar ein Problem sind.
- (3) Der taiwanesischen Präsident hofft, dass er die nächste Wahl gewinnt.

Wir Menschen sind wie andere Dinge räumliche Gegenstände (Körper, Dinge). Wir haben nicht nur propositionale Einstellungen, die sich auf andere (räumliche oder zeitliche) Gegenstände beziehen, sondern auch propositionale Einstellungen, die sich auf die

⁵³ Jürgen Habermas, Nachwort in: Friedrich Nietzsche, Erkenntnistheoretische Schriften, Frankfurt am Main 1968, S. 249.

⁵⁴ Ludwig Wittgenstein, *Vermischte Bemerkungen. Eine Auswahl aus dem Nachlaß*, in: *Werkausgabe*, Band 8, hrsg. von Georg Henrik von Wright unter Mitarbeit von Heikki Nyman, Frankfurt am Main 1989, S. 483. Vgl. auch: „Der Denker gleicht sehr dem Zeichner, der alle Zusammenhänge nachzeichnen will“ (a.a.O., S. 466). Er bemerkt: „Ein gutes Gleichnis erfrischt den Verstand“ (a.a.O., S. 451).

⁵⁵ Heinz-Dieter Heckmann, „Wer (oder was) bin ich? Zur Deutung des intentionalen Selbstbezuges aus der Perspektive der ersten Person singularis“, in: *Dimensionen des Selbst. Selbstbewußtsein, Reflexivität und die Bedingungen von Kommunikation*, hrsg. von Bertram Kienzle und Helmut Pape, Frankfurt am Main 1991, S. 64.

(räumlichen) Gegenstände beziehen, die wir selbst sind. Das bedeutet, manche propositionalen Einstellungen sind reflexive Einstellungen, Einstellungen, die eine Selbstbezugnahme enthalten. Wenn ich etwa meine, denke, urteile etc., dass *ich* ein Taiwanese bin, dann beziehe ich mich auf mich selbst. Das ist die Bezugnahmeperspektive der ersten Person. Diese ist nicht intersubjektiv teilbar, sondern essentiell-reflexiv. Solche propositionalen Einstellungen sind es, die gar kein anderer als aus der Perspektive der ersten Person haben kann. Das heißt, nur ich kann meine eigene geistige Welt beschreiben. Die propositionalen Einstellungen sind nur für mich zugänglich. Wir haben einen privilegierten Zugang zu unseren mentalen Zuständen.⁵⁶

Nietzsche wendet sich aber gegen eine solche Position, dass wir einen privilegierten Zugang zu uns selbst haben. Zwar scheinen die propositionalen Einstellungen nur für uns zugänglich zu sein, das bedeutet nicht, dass sie uns unmittelbar darbieten können. Denn es gibt nach Nietzsche keine „Bewußtseins-Thaten“ (Nachlass 14 [146]; KSA 13, S. 330), die uns unmittelbar geben können. Auch die propositionalen Einstellungen aus der Perspektive der ersten Person sind wie andere propositionale Einstellungen ausnahmslos vermittelt. D.h., es gibt keinen „Text als Text abgelesen“, „ohne eine Interpretation dazwischen zu mengen“ (Nachlass 15 [90]; KSA 13, S. 460). Die propositionalen Einstellungen, die wir haben, können nicht wie ein Text gelesen werden, der sich unvermittelt erschliesse. Mentale Zustände sind nach Nietzsche nie unmittelbar gegeben. Alles, was wir wissen, denken, fühlen, wollen usw., ist durch Zeichen vermittelt. Es gibt kein „etwas“, das sich in mentalen Zuständen darstellt, die ohne irgendeine Interpretation in unser „Bewusstseinszimmer“ kommen.⁵⁷

Nietzsche nennt die Leute, die an eine unmittelbare Gewissheit glauben, „Selbst-Beobachter“:

„Es gibt immer noch harmlose Selbst-Beobachter, welche glauben, dass es „unmittelbare Gewissheiten“ gebe, zum Beispiel „ich denke“, oder, wie es der Aberglaube Schopenhauer’s

⁵⁶ A.a.O., S. 68f.

⁵⁷ Erwin Schlimgen, *Nietzsches Theorie des Bewußtseins*, a.a.O., S. 134f.

war, „ich will“: gleichsam als ob hier das Erkennen rein und nackt seinen Gegenstand zu fassen bekäme, als „Ding an sich“, und weder von Seiten des Subjekts, noch von Seiten des Objekts eine Fälschung stattfände“ (JGB, Erstes Hauptstück, Nr. 16; KSA 5, S. 29).

Alle mentalen Zustände sind von uns unbewusst interpretiert, uminterpretiert, also verfälscht. Mit Hilfe des Zeichens werden die mentalen Zustände bewusst. Es gibt in einem Bewusstsein nichts Unmittelbares, sonst wäre es nicht bewusst. Die mentalen Zustände sind eigentlich metaphorische Projektionen, die sich mit Hilfe des Zeichens aus dem organischen Prozess ergeben. Am Anfang gibt es zunächst nur ein völlig unerkennbaren biologischen, physiologischen und psychologischen Prozess in uns, den wir überhaupt nicht begrifflich fassen können. Solch Unbekanntes, Individuelles wird durch die Aktivität der Metaphorisierung erst als etwas Erkennbares identifiziert und damit inhaltlich bestimmt und fixiert. Das heißt: es wird mit einem Zeichen versehen.⁵⁸ Das innere Geschehen ist „im Vollzug“⁵⁹ und hat eine Sprache gefunden, die es für uns überhaupt erst begrifflich macht. Für Nietzsche ist die unbewusste Vorarbeitung eine notwendige Voraussetzung für die Aktivität der Metaphorisierung, und sie ist das reichere Phänomen als das Bewusstsein. Wir können diese unbewusste Vorarbeitung dem sinnerschöpfenden Subjekt zuschreiben.

Das sinnerschöpfende Subjekt ist zwar für Nietzsche das „wahre“ Subjekt, aber es ist an sich unerkennbar. Jede Vergegenständlichung, Repräsentation von diesem „wahren Subjekt“ bzw. dem Selbst ist Täuschung bzw. eine perspektivische Interpretation. Das sinnerschöpfende Subjekt hat zum Zwecke der Aufrechterhaltung die Welt metaphorisiert, logisiert, schematisiert; insofern ist das Selbst als Ich-Bewusstsein eine „Hineindichtung“, ein Instrument der Lebenserhaltung. Aber das ist nur eine Seite von Nietzsches Theorie des Selbst. Wir werden im folgenden sehen, wie Nietzsche mit dem Prinzip des „Willens zur Macht“ das

⁵⁸ Erwin Schlimgen, *Nietzsches Theorie des Bewußtseins*, a.a.O., S. 100f.

⁵⁹ Gadamer erklärt die Seinsweise des Kunstwerks mit dem Satz: „Die Kunst ist im Vollzug.“ Also das Kunstwerk sei eigentlich nicht als selbstständiges Werk verständlich, zu dem man sich etwas denken muß, sondern in der Aufführung des Lesens, des Spielens und Hörens, des sich mitnehmen lassenden Betrachtens erlebbar. Siehe ders., „Wort und Bild — ›so wahr, so seiend‹ (1992)“, in: *Gesammelte Werke*, Band 8, *Ästhetik und Poetik I*, Tübingen 1999, S. 391.

Selbst als schaffendes Subjekt begründet.

3.2 „Wille zur Macht“ als das interpretative Lebensprinzip des erschöpfenden Einsatz des Selbst

„Wille zur Macht“ ist für Nietzsche der grundlegende Charakter aller Seienden, somit als eigentliches Lebensprinzip in der Welt stets enthalten. Mit Zarathustras Worten: „Wo ich Lebendiges fand, da fand ich Wille zur Macht“ (Z, Von der Selbst-Ueberwindung; KSA 4, S. 147). Leben ist aus eigener Kraft in ständiger Entwicklung, Erhaltung, Veränderung und Zerstörung begriffen. Alles Lebendige wird sich über seine Grenzen entwickeln, vervielfältigen. Wo dieser Wille zur Macht fehlt, ist das für Nietzsche ein Hinweis auf Niedergang und Verfall. Wille zur Macht ist Ausdruck seiner geforderten dionysischen Bejahung zum Leben und zum Selbst.

Die Welt, die Nietzsche als Wille zur Macht bezeichnet, hat für uns nur dann ihren Sinn, wenn wir sie gemäß unseres perspektivischen Standpunkts und der praktischen Lebensbedingungen interpretieren und verstehen. Wir selber gehören selbstverständlich auch der Welt zu. Nicht nur deswegen, weil wir ein Teil der Welt sind, sondern weil wir uns in Nietzsches Denken theoretisch dem gleichen Prinzip, nämlich dem Willen zur Macht unterordnen müssen und wir als handelnde Menschen nur in dieser mit uns verbundenen Welt unser Leben entfalten können. Das Selbstverständnis des Einzelnen steht auf Grund des einheitlichen organischen Prozesses in direkter Beziehung zum Weltverständnis. Nietzsche unterstreicht, „*Diese Welt ist der Wille zur Macht — und nichts außerdem!*“ Und auch ihr selber seid dieser Wille zur Macht — und nichts außerdem!“ (Nachlass 38 [12]; KSA 11, S. 611). Sowohl alles Seiende, egal ob es Stein, Planze, Tier, als auch jeder menschliche Einzelne gehorcht dem einheitlichen Grund vom Willen zur Macht. Der Mensch und die Welt ist, vom Willen zur Macht her gesehen, „nichts außerdem“.

Nietzsches Lehre des Willens zur Macht kann von ihrem Charakter her als ein interpretatives

Lebensprinzip des völligen Einsatzes des Selbst gelten. Es gibt in der werdenden Welt nicht ein „Etwas“ oder einen originalen „Text“, der als einzige Wirklichkeit interpretiert wird, sondern jedes Geschehen ist ausschließlich eine Selbstdarstellung, Selbstinterpretation. Alles Geschehen in der organischen Welt ist ein „Überwältigen, Herrwerden“, und dieses Überwältigen wiederum ist „ein Neu-Interpretieren, ein Zurechtmachen“, bei dem „der bisherige ‚Sinn‘ und ‚Zweck‘ notwendig verdunkelt oder ganz ausgelöscht werden muß“ (GM, II, Nr. 12; KSA 5, S. 313f). Interpretation bedeutet eigentlich: selbst Herr zu werden, immer neuen Sinn für die eigene Existenz zu gewinnen. Interpretation ist in Nietzsches Augen eine grundlegende Tätigkeit und notwendiges „Mittel“ des Willens zur Macht. Nietzsche schreibt:

„Der Wille zur Macht *interpretirt*: bei der Bildung eines Organs handelt es sich um eine Interpretation; er grenzt ab, bestimmt Grade, Machtverschiedenheiten. Bloße Machtverschiedenheiten könnten sich noch nicht als solche empfinden: es muß ein wachsen-wollendes Etwas da sein, das jedes andere wachsen-wollende Etwas auf seinen Werth hin interpretirt. *Darin* gleich — — In Wahrheit ist *Interpretation ein Mittel selbst, um Herr über etwas zu werden. (Der organische Prozeß setzt fortwährendes Interpretieren voraus)*“ (Nachlass 2[148]; KSA 12, S. 139f).

Nietzsche begreift die Wirklichkeit als ein dynamisches Geschehen des Wachsens und Sich-Wandelns. Die Verwandlung strebt nach Vollendung, Überwindung des Selbst. Alle geistigen und materiellen Phänomene bestehen im Wandelprozess des beständig von Augenblick zu Augenblick sich abspielenden Entstehens und Verschwindens, welcher im ontologischen Sinne durch die Selbstproduktion und Selbstverwandlung zu erklären ist. Alle Dinge sind die Transformation und Manifestation der Selbstverwandlung. Die Umwandlung des Selbst ermöglicht die Veränderung aller Dinge. Der letzte Grund und die innerliche Kraft der Veränderung aller Dinge ist diese Selbstverwandlung, nämlich als „Wille zur Macht“. Der Wille zur Macht kann nicht als eine feststehende, unveränderliche Substanz verstanden werden, sondern allein in ihrer „Funktion“, sich in allen Dingen zu manifestieren. Das ist das Können des Werdens oder die Kraft des Werdens. Da alle Dinge Manifestationen des Willens

zur Macht sind, kann die „Selbstverwandlung“ sich nicht von seinen Manifestationen, nämlich von allen Dingen, trennen und außerhalb von ihnen existieren. Wille zur Macht transzendiert die Welt nicht, sondern manifestiert sich fortdauernd in der Welt. Die Welt selbst ist die einzige Wirklichkeit, und zwar als Wille zur Macht verstanden. Wille zur Macht als „Grund“ ist dann ein „Selbstgrund“, d.h. der Grund befindet sich nicht am Ende einer Ursache-Kette oder am höchsten Punkt der Hierarchie, sondern stets in jedem laufenden Geschehen. Grund ist Ungrund bzw. Selbstgrund. Mit der These „Wille zur Macht“ als „Selbstgrund“ kann Nietzsche durch die natürliche Ordnung des Lebens Moral begründen und der Gefahr einer Naturalisierung der Moral entkommen.

Einerseits sehen wir hier einen inneren Zusammenhang zwischen Welt und Selbst, der von der Selbstverwandlung bzw. Selbstüberwindung des Willens zur Macht charakterisiert ist. Andererseits können wir nicht umhin, beide begrifflich zu unterscheiden. Das Selbst befindet sich wie die Welt im Grunde genommen gleichförmig in dem andauernden Geschehensschema des Willens zur Macht. Aber wir „selbst“ begreifen uns selbst nicht als gleichbedeutend mit der Welt. Gerade die Abgrenzung von der Welt macht uns selbst zum Selbst und nicht die Identifikation mit der Welt. Also sehen wir uns jeder als ein selbständiges und einzigartiges Individuum. Dieses ursprüngliche Selbstverständnis scheint selbstverständlich und entspricht auch unserer menschlichen Natur der Egozentrizität. Allerdings: aus welchem Grund entsteht eigentlich dieses Selbstverständnis, das unser Selbst von der Welt abgrenzt? Aus welchem Prinzip hat alle Seiende seine eigene Eigentümlichkeit verteidigt? Die mögliche Antwort darauf wäre das Prinzip der Selbsterhaltung. Zwar hat Nietzsche stets betont, dass nicht Selbsterhaltung, sondern Erweiterung, Mehrung, Steigerung und Auslassung der Kraft die Grundtendenz des Lebendigen ist. Allerdings können wir umgekehrt von anderer Seite her, aber ohne theorethischen Widerspruch ableiten, dass Selbstüberwindung sich nur dann vollziehen kann, wenn sie zwischenzeitlich, auch auf Grund von Kraftersparnis und Kraftakkumulation, egozentrisch oder ohne ernsthaften Widerstand zurückhaltend handeln muss. Das Prinzip der Selbsterhaltung verstößt nicht unbedingt gegen Nietzsches These der Selbstüberwindung oder des Willens zur Macht. Selbstüberwindung gilt auf jeden Fall als das oberste Prinzip von Nietzsches Wirklichkeitsfassung. Jedoch spielt

Selbsterhaltung auch eine unverzichtbare Rolle in unserem Selbstverständnis, obwohl sie nur vorübergehend im Zwischenstadium als Stellvertreter von Selbstüberwindung fungiert.

Deshalb können wir die Formel des Willens zur Macht als ein grundlegendes Geschehensschema und als das Lebensprinzip begreifen. Alle Dinge befinden sich immer in einem Prozess, in dem sie aus sich selber heraus etwas für sich selbst vertraut machen wollen. Jedes lebendige Ding besitzt die Kraft, von sich heraus etwas zu machen, um Herr zu werden. Es will die Welt zu sich selbst heranbringen. Jedes Individuum, sowohl ein Ding als auch ein Mensch, ist selbständig, weil es auf sich beharren und darüber hinaus noch etwas für sich schaffen will.

Die Biologen verstehen den Stoffwechsel als grundlegende Besonderheit des Lebendigen. Sie sprechen von „Autopoiese“. Der Begriff stammt aus dem Griechischen (*auto* = selbst und *poiein* = machen) und bezeichnet die ständige Selbstproduktion des Lebendigen. Der lebende Organismus baut Ordnung selber auf und repariert sich ständig selbst, und letztlich zerstört er sich auch. Dieser ständige chemische Austausch, Stoffwechsel genannt, ist einer der wichtigsten Anzeichen für Leben.⁶⁰ Lebewesen regulieren ihren Stoff- und Energieaustausch mit der Umwelt selbst, sie sind *autonome* Systeme. Man kann sie auch als *selbsterstellende* und *selbsterhaltende* Systeme definieren. Der wichtige Unterschied zwischen Lebewesen und anderen physikalischen und chemischen selbstorganisierenden bzw. selbsterstellenden Systemen besteht darin, dass Lebewesen *aktiv* für die Aufrechterhaltung ihres Ordnungszustandes sorgen, indem sie zwecks Energie- und Stoffzufuhr mit der Umwelt wechselwirken.⁶¹

Die Entwicklung des Lebens besteht für Nietzsche auch nicht aus zufälligen Veränderungen

⁶⁰ Lynn Margulis und Dorion Sagan, *Leben: vom Ursprung zur Vielfalt*, aus dem Engl. übers. von Kurt Beginnen..., Heidelberg/ Berlin 1999, S. 23.

⁶¹ Gerhard Roth, *Das Gehirn und seine Wirklichkeit: Kognitive Neurobiologie und ihre philosophischen Konsequenzen*, a.a.O., S. 80f.

oder einer „Anpassung innerer Bedingungen an äußere“, sondern im „Willen zur Macht“, „der von innen her immer mehr ‚Äußeres‘ sich unterwirft und einverleibt“ (Nachlass 7[9]; KSA 12, S. 295). Nietzsche ist der Auffassung, dass der Einfluss der „äußeren Umstände“ von Darwin unsinnig überschätzt wird. Er stellt deutlich fest: „Das Wesentliche am Lebensprozeß ist gerade die ungeheure gestaltende, von Innen her formschaffende Gewalt, welche die ‚äußeren Umstände‘ *ausnützt, ausbeutet*“ (Nachlass 7[25]; KSA 12, S. 304). Die natürliche Selektion allein kann keine gestaltende, formschaffende Neuerungen hervorbringen.

Wille zur Macht als dynamisches Prinzip zeigt sich darin, dass die Welt in jedem Augenblick ein Machtzuwachs ist und dass das Selbstsein ein Anders-Seins werden kann. Nietzsche beschreibt diese Selbstverwandlung als „flüssig,“ und „der ‚Sinn‘ ist es aber noch mehr [...] Selbst innerhalb jedes einzelnen Organismus steht es nicht anders: mit jedem wesentlichen Wachsthum des Ganzen verschiebt sich auch der ‚Sinn‘ der einzelnen Organe [...]“ (GM 2, Nr. 12; KSA 5, S. 315). Die Welt als Wille zur Macht ist aber auch, so sagt Nietzsche, „für mich das Wirkende und Lebende selber“ (FW, Nr. 54; KSA 3, S. 417). Demzufolge ist diese Doppelrolle des Willens zur Macht die „Selbstverspottung“ des Lebens (ebenda). Nietzsche als Selbsterkennender weiß genau, dass der Mensch aufwacht, um einzuräumen, dass er „weiterträumen“ muss, solange „ein Erkennen des völlig Fließenden unmöglich ist“ (Nachlass 11 [325] ; KSA 9, S. 570). Es gibt keine Möglichkeit, die Welt und uns selbst anders als durch den Willen zur Macht zu begründen.

II Wie soll ich handeln? — Aus dem Selbst heraus zu handeln, ist der eigentliche ethische Imperativ für jeden: Tu, was du eigentlich willst!

Wenn es bei Nietzsche einen ethischen Imperativ gibt, soll er mit der individuellen Suche nach dem authentischen Selbst und mit der inneren Sinngebung verbunden sein. Ihm zufolge ist eine allgemeine moralische Maxime das Streben nach einem leichteren Leben, sie entsteht aus dem „Heerden-Instinkt“, der „nach der vollkommenen Unterwerfung unter eine Autorität“ verlangt (Nachlass 24[85]; KSA 11, S. 447). Die Frage „wie soll ich handeln“ betrifft somit bei Nietzsche nicht eine Reihe von reinen Pflichten oder allgemeinen moralischen Prinzipien, sondern es geht darum zu entdecken, was wir eigentlich wollen. Jeder will gern machen, was er will. Aber Nietzsches ethisches Programm, soweit das in seinem Feldzug gegen die „Entselbstung-Moral“ bzw. die „Selbst-Entfremdung“ impliziert ist und von uns interpretativ herausgearbeitet werden konnte, richtet sich nicht auf eine Beliebigkeit, nämlich jeder kann machen, was er will. Man muss eben genau unterscheiden zwischen „Tu, was du eigentlich willst!“ und „Tu, was dir gefällt!“. Wenn wir nur tun, was uns gefällt, dann zählt nur das individuelle Interesse oder der eigene Geschmack. Um das eigentliche Wollen zu entdecken, ist der Prozess der Selbsterkenntnis und die Enthüllung der Selbsttäuschung notwendig. Nietzsches Kritik an der traditionellen Moral hat somit nicht nur eine destruktive Bedeutung, in ihr steckt auch eine Dynamik der Selbstüberwindung der Moralität.

Der Weg der Selbsterkenntnis als Nietzsches Ethik kann in einer dreistufigen Entwicklung dargestellt werden: 1. Selbstgestaltung und künstlerisches Schaffen, 2. Selbstaufklärung am Leitfaden des Leibes sowie 3. Selbstverwandlung in der zirkulären Gegenwart. Die drei Stadien als der Weg zur Selbsterkenntnis entsprechen sowohl Nietzsches drei Schaffensphasen als auch der Entwicklung seiner Suche nach dem Selbst. Die Entwicklung

entfaltet sich in einer Struktur, die in jeder Phase alle drei Momente mehr oder weniger in einander aufgehend einschließt sowie in einer dialektischen Bewegung, die in einem unendlich eröffneten Horizont immer zu einem vorübergehenden Standpunkt, niemals aber zu einem fest gesicherten Ausgangspunkt zurückläuft. Es wird zu zeigen sein, wie sich aus den Widersprüchen von Nietzsches Formulierungen über die Moral allmählich ein spezifisches Konzept der Ethik der Selbsterkenntnis herauskristallisiert, das die metaphysischen Schemata der tradierten Moral überschreitet.

§ 4 Handeln und Selbst — Selbstgestaltung und künstlerisches Schaffen

Was bedeutet eine gute oder eine schlechte Handlung? Wir verwenden das Wort „gut“ bei moralischen Urteilen nicht nur für einen bestimmten Zweck, sondern schlechthin bzw. ohne Zusatz von „in einer bestimmten Hinsicht“. Es gibt nämlich eine Verwendung, in der das Wort „gut“ grammatisch absolut verwendet wird. Z.B. „jemanden zu verletzen, ist schlecht“; wir meinen damit, diese Handlung ist einfachhin schlecht, nicht nur für das Opfer oder eine bestimmte Gemeinschaft. In manchen Konfliktsituationen, z.B. „jemanden zu verletzen, um anderes Leben zu retten“, brauchen wir einen klaren Maßstab, um richtig handeln zu können. Philosophische Ethik versucht, die Frage nach der Bedeutung des Wortes „gut“ in einem absoluten Sinn zu erörtern.⁶² Überdies wird die Bedeutung der moralischen Handlungen für das menschliche Leben in ethischen Erörterungen nicht nur skeptisch hinterfragt, sondern auch intensiv behandelt; das zeigt sich besonders bei Nietzsches Auseinandersetzung mit der überlieferten Moral.

In diesem Kapitel soll erörtert werden: Was bedeutet eine gute Handlung für Nietzsche? „Instinktives Handeln“ ist nach Nietzsche die eigentliche grundlegende Steuerung menschlichen Verhaltens. Das Folgende zielt somit darauf ab, aufgrund von Nietzsches Begriff des instinktiven Handelns das Moment des künstlerischen Schaffens in Nietzsches Ethik der Selbsterkenntnis zu charakterisieren. Es wird gezeigt werden, dass durch das Prinzip der Selbstgestaltung der Grundstein für Nietzsches Ethik der Selbsterkenntnis etabliert werden kann. Der absolute Anfang der Ethik ist dann Nietzsche zufolge der Wille zur Selbstgestaltung. Nietzsche nennt ein souveränes Individuum den Freigeist, der den Mut hat, seine eigene Lebensform zu gestalten, der „etwas ganz *Neues* und *Neuschaffendes*“ (Nachlass 24[32]; KSA 10, S. 663), „etwas Absolutes, alle Handlungen ganz *sein* eigen“ (Nachlass

⁶² Vgl. Ernst Tugendhat, *Vorlesungen über Ethik*, Frankfurt am Main 1993, S. 49ff.

24[33]; a.a.O.) ist. Nietzsches Forderung der Selbstgestaltung beruht nicht auf einem endgültigen Geltungsanspruch, sondern hat ein Moralmodell, das auf dem durch die perspektivische Objektivität erworbenen Standpunkt basiert. Der Freigeist glaubt nicht an die Wahrheit, an eine für alle gleichermaßen verpflichtende, allgemeine Moral, er sieht seine Pflicht zuerst im künstlerischen Schaffen des Selbst. Nietzsches Freigeist symbolisiert einen Lösungsprozess von der metaphysischen und religiösen Heimat. Das ist ein Prozess der Befreiung von christlicher Religion, Metaphysik und herrschender Moral. Diese Befreiung führt unvermeidlich zu der Selbsterkenntnis des Menschen. Ein souveränes Individuum muss nunmehr seine eigene Möglichkeit des Sinnschaffens erkennen.

Bevor wir Nietzsches Begriff der Handlung erörtern, wollen wir zuerst zwei Modelle der Handlungstheorien von Aristoteles und Kant umreißen, damit Nietzsches Programm der Selbstethik als die Selbstüberwindung der traditionellen Moral deutlich wird. Am Ende des Kapitels werden wir im Zusammenhang mit der uns interessierenden Thematik einen kleinen Exkurs über Buddhismus anschließen, weil die Ethik der Selbsterkenntnis von Nietzsche meines Erachtens im Prinzip mit der buddhistischen Ethik vereinbar ist. Nietzsche als Brückenbauer zwischen Europa und Asien zeigt sich besonders beispielhaft in seinem Konzept der Selbsterkenntnis.

4.1 Aristoteles und Kant über das Handeln

Jede Handlung ist der Versuch eines Handelnden, ein Ziel oder einen Endpunkt zu erreichen. Alles sinnvolle Handeln ist zielgerichtet. In der *Nikomachischen Ethik* unterscheidet Aristoteles im handlungstheoretischen Kontext zwei Arten von Zielen (*telois*): Das *telos* (Ziel) kann entweder eine *energeia* (Tätigkeit, Aktivität) selbst sein oder das *ergon* (Werk, Ergebnis, Produkt) einer Handlung.⁶³ Entsprechend unterscheiden sich dann auch Herstellen (*poiesis*) und Handeln (*praxis*) voneinander. Gegenstand der praktischen Philosophie des Aristoteles ist das sittlich gute Handeln. Und Aristoteles setzt das Glück (*eudaimonia*) für die Orientierung

⁶³ Ursula Wolf, *Aristoteles' ›Nikomachische Ethik‹*, Darmstadt 2002, S. 25.

des Handelns als ein letztes, für alle Menschen erstrebenswertes und verbindliches Ziel voraus. Das Glück als Endziel der Menschennatur ist an sich erstrebenswert. Glück ist frei von Mangel, nämlich: es genügt sich selbst.⁶⁴ Wir wählen jedes Mittel zum Zweck, ausgenommen das Glück, denn das Glück ist Endziel des menschlichen Lebens. Ein selbstgenügendes Handeln ist derart, dass man keines anderen bedarf. Deshalb ist für Aristoteles das Gute (*agathon*) dasselbe, was man immer und notwendig will. Deshalb sagt er, das „Gute ist das, wonach alles strebt“⁶⁵.

Für Aristoteles ist das Glück der höchste Punkt der pyramidalen Hierarchie in seinem teleologischen Modell. Gegenüber Aristoteles hat Nietzsche den Ordnungstypus der pyramidalen Hierarchie durch den Ordnungstypus des Geflechts ersetzt.⁶⁶ „Wille zur Macht“ wird statt Glück als eigentliches Strebensziel von Handelnden gesetzt. Und zwar wird die Formel des „Willens zur Macht“ nicht mehr als ein letztes Ziel bzw. ein Endpunkt gefasst. Es gibt Nietzsche zufolge keine jenseitige, fraglos geltende Autorität, die als ein Maßstab jenseits des Lebens menschliches Dasein bestimmt. Wille zur Macht wird als ein schaffendes Moment im Handeln aus der jeweiligen Situation verstanden und kann keinen allgemeinen Maßstab für das ganze Leben und für jedes Individuum bilden.

Anders als das teleologische Modell von Aristoteles findet Kant den Prüfstein für den Maßstab bzw. die Pflichtmäßigkeit einer Handlung darin, dass der Handelnde das Prinzip, von dem sie geleitet wird, als ein allgemeines, schlechthin gültiges Gesetz wollen könne.⁶⁷ Kant hat seine Definition des Handelns in der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* so gefasst:

„Ein jedes Ding der Natur wirkt nach Gesetzen. Nur ein vernünftiges Wesen hat das Vermögen, *nach der Vorstellung* der Gesetze, d.i. nach Prinzipien, zu handeln, oder einen *Willen*. Da zur Ableitung der Handlungen von Gesetzen *Vernunft* erfordert wird, so ist

⁶⁴ Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, Buch 10, Hamburg (= Meiner) 1985.

⁶⁵ Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, a.a.O., 1094a1-3.

⁶⁶ Werner Stegmaier, *Nietzsches ›Genealogie der Moral‹*, a.a.O., S. 41.

⁶⁷ Georg Simmel, *Nietzsche und Kant*, in Gesamtausgabe Bd. 8. Aufsätze und Abhandlungen 1901-1908, hrsg. von Otthein Rammstedt, Frankfurt am Main 1993, S. 18.

der Wille nichts anders als praktische Vernunft.“⁶⁸

Er erklärt den Handelnden als Ursache. Aber diese Ursache ist nicht als „Dinge der Natur“ gefasst, die einer Naturnotwendigkeit unterworfen sind, sondern als „freie“ Ursache, die selbst nicht durch eine Ursache bedingt ist. Der Mensch, als vernünftiges Wesen, versteht sich als unbedingt und handelt nach „Prinzip“; das bedeutet, den unbedingten Anfang der Handlung in der freien Entscheidung des Subjekts zu begründen.⁶⁹ In Kants Kritischer Philosophie begreift der Mensch sich nur sofern als vernünftiges Wesen, nur so wird er zum Menschen.

Diese Prämisse, die antike Definition von Menschen als Vernunftwesen, teilt Nietzsche offenbar nicht. Er hält die theoretische Bestimmung eines „moralischen Wesens“ des Menschen für „eine Einbildung“ (Nachlass 7[21]; KSA 9, S. 321). Im Gegensatz zu Kant sind für Nietzsche die Vernunft und die Freiheit des Willens eine „nachträgliche Interpretation“ (M, Nr. 1; KSA 3, 19). Wie wir schon in § 2.2(S. 41-43) erwähnt haben, ist der Begriff „Freiheit“ nach Nietzsche nur das Resultat der Isolierung und Uminterpretation. Mit der Isolierung eines Handlungsablaufs entsteht die Idee einer freien Handlung. Den wirklichen Beweggrund einer Handlung gibt es nicht, es gibt nur Interpretation. Die Menschen haben „zu allen Zeiten das Activum und das Passivum verwechselt, es ist ihr ewiger grammatikalischer Schnitzer“ (M, Nr. 120; KSA 3, 115). Auf diese Weise wird Moral in Nietsches Augen als kontingentes Faktum betrachtet, das unter bestimmten Existenzbedingungen entstanden ist.

Kant hat das Problem anders betrachtet. Er unterscheidet die subjektiven Bedingungen der Empfänglichkeit für den Pflichtbegriff und die objektiven Bedingungen der Moralität.⁷⁰ Die objektive Bedingung einer universal zu begründenden Moral muss sich aus „reiner“ Vernunft ergeben. Weil die Handlungen öfters auch subjektiven Bedingungen und gewissen Triebfedern unterliegen, muss also der Wille genötigt werden, den Gründen der Vernunft zu gehorchen.

⁶⁸ Akademieausgabe IV, S. 412.

⁶⁹ Friedrich Kaulbach, *Einführung in die Philosophie des Handelns*, Darmstadt 1986, S. 57.

⁷⁰ Kant, *Die Metaphysik der Sitten*, Akademieausgabe VI. S. 399.

Diese Nötigung des Willens findet durch Gebote bzw. Imperative statt. Diese Imperative werden nochmals differenziert in hypothetische und kategorische Imperative. Kategorisch heißt in dem Zusammenhang, dass die Nötigung unter allen Umständen gilt, d.h. sie hat unbedingten oder kategorischen Charakter, sie gilt notwendig und allgemein. Das Sittengesetz kann nur durch die Vernunft, nicht mit Hilfe der Erfahrung erschlossen werden. „Reine“ Vernunft prüft, ob die Sittengesetze, über ihre Verbindlichkeit als subjektive Grundsätze hinaus, auch als allgemeine Grundsätze möglich sind. Solche subjektiven Grundsätze nennt Kant „Maximen des Willens“. Und die „kritische“ Frage lautet, ob diese subjektiven Grundsätze jederzeit zugleich auch als allgemeine Gesetze gedacht oder vernünftigerweise gewollt sein könnten.⁷¹

Heutzutage wollen die Diskursethiker nicht mehr an „reine Vernunft“ (oder genauer gesagt, isolierte Vernunft), sondern an „Sprache“ glauben, um ihre Moraltheorie aufzubauen. Sie sind davon ausgegangen, dass sich eine universalistische Theorie der Moralbegründung durch eine „Transzendentalpragmatik“ oder „Universalpragmatik“ ermöglichen lässt. Und Karl-Otto Apel bleibt nicht nur bei einer sprachlichen Wende. Er versteht seine „transzendente Sprachpragmatik“ als eine Erneuerung der Kantischen Transzendentalphilosophie. Also dank der transzendentalpragmatischen Regeln hat Apel den Kantischen Imperativ gerettet. Sein ethisches Programm ist eine „Verantwortungsethik“.⁷²

⁷¹ Josef Simon, „Moral bei Kant und Nietzsche“, a.a.O., S. 184f.

⁷² Hinsichtlich der Diskursethiker muss betont werden, dass für sie die Grenzen des Handelns die Grenzen der Sprache sind. Sie nehmen an, dass wir immer schon in einem Interaktionszusammenhang denken und handeln. Das heißt: Wir befinden uns immer schon in einer Kommunikationsgemeinschaft. Auf Grund dieser Annahme wird eine weitere Hypothese gemacht, dass die Verbindlichkeit der pragmatischen Regeln moralisch relevant ist. Aber die Diskursethiker müssen beweisen, warum der performative oder illokutionäre „Sprechakt“ unbedingt mit Moral zu tun hat. Auch wenn wir schon immer kommunikativ denken und handeln, warum müssen wir die pragmatischen Regeln als moralische Grundnorm ansehen? Vgl. Otfried Höffe, „Kantische Skepsis gegen die transzendente Kommunikationsethik“, in: *Kommunikation und Reflexion. Zur Diskussion der Transzendentalpragmatik. Antworten auf Karl-Otto Apel*, hrsg. von Wolfgang Kuhlmann und Dietrich Böhler, Frankfurt am Main 1982, S. 518-539.

Verantwortung zu tragen ist sicher etwas, was uns als erwachsene Menschen vor vielen anderen in der Welt: Babys, Tieren und bestimmten ausgeklügelten Maschinen auszeichnet. Trotz nicht weniger philosophischer Zweifel muss offenbar jedes Handeln Verantwortlichkeit voraussetzen. Unter dieser Voraussetzung wird die Verantwortlichkeit jeden Individuums von Gerhardt als Nietzsches Vertiefung bzw. Selbstüberwindung der Moral bezeichnet: „Diese Verantwortung zu erkennen und sie auch tatsächlich zu nutzen, ist das leitende Ziel von Nietzsches Moralkritik. Deshalb läuft sein Immoralismus nicht auf einen Verzicht auf alle Moral hinaus, sondern auf deren ‘Selbstüberwindung’“. ⁷³ Nietzsches Betonung der Vornehmheit bezeichnet einen hohen Anspruch von Selbstgestaltung und Selbstverantwortung. Der Mensch als souveränes Individuum bemüht sich selbst darum, seinen Wert in sich zu finden, und zugleich muss er den Mut haben, selbst die Eigenverantwortung für seine Handlungen zu tragen. Darauf werden wir nochmals zurückkommen.

4.2 Macht und instinktives Handeln

Was ist gut? Darauf antwortet Nietzsche: „Alles, was das Gefühl der Macht, den Willen zur Macht, die Macht selbst im Menschen erhöht.“ Und Glück ist „das Gefühl davon, dass die Macht *wächst*, dass ein Widerstand überwunden wird“ (AC; KSA 6, S. 170). Die Macht ist für Nietzsche ein weitester, reichster Zielbegriff, weiter als das Gute oder das Glück. Sie ist dennoch kein beliebiges Ziel, sondern ein innerer Zweck, der in der Zielrichtung des Willens selbst liegt. Das heißt, „Wille zur Macht“ bedeutet nach Nietzsche ein inneres Streben nach Selbstgestaltung und Selbststeigerung, für das alles Geworbene und Gewordene nur ein äußeres und vorläufiges Ziel darstellt. Die Macht wird statt aller Einzelziele und Einzelzwecke bei Nietzsche als eigentliches Strebensziel von menschlichen Handlungen bezeichnet. Gegenüber Aristotels ordnet Nietzsche Glück und Lust als begleitende Epiphänomene von Macht ein: „Die Lust tritt auf, wo Gefühl der Macht. Das Glück in dem

⁷³ Volker Gerhardt, „Selbstbegründung. Nietzsches Moral der Individualität“, in: *Nietzsche-Studien* 21 (1992), S. 38.

herrschend gewordenen Bewußtsein der Macht und des Siegs“ (Nachlass 14[70]; KSA 13, S. 254). Nietzsche begreift „Wille zur Macht“ als das eigentliche Ziel des Lebens und als den „Instinkt zur Freiheit“ (GM, 2. Abh., Nr. 18; KSA 5, 326).

„Instinktives Handeln“ ist für Nietzsche die eigentliche Lenkvorrichtung der menschlichen Handlungen. Es ist zielstrebig, wobei das Ziel nicht unbedingt ein bestimmtes Objekt oder ein bestimmtes Ergebnis zu sein scheint, sondern allein die Auslösung der spontanen, selbstgenügenden Handlung. „Instinktiv handeln“ bedeutet, dass wir tun, was wir wirklich gern tun, und zwar spontan, ohne dazu gezwungen werden zu müssen. Somit ist „instinktives Handeln“ zugleich ein selbstgenügendes Handeln, weil es ein Endziel nicht mehr voraussetzen muss. In seinen Aufzeichnungen von 1881 schreibt Nietzsche:

„Ich rede von *Instinkt*, wenn irgend ein *Urtheil* (*Geschmack* in seiner untersten Stufe) einverleibt ist, so daß es jetzt selber spontan sich regt und nicht mehr auf Reize zu warten braucht. Er hat sein Wachsthum für sich und folglich auch seinen nach außen stoßenden Thätigkeits-Sinn. Zwischen-Stufe: der Halbinstinkt, der nur auf Reize reagirt und sonst todt ist“ (Nachlass 11 [164]; KSA 9, S. 505).

Macht ist folglich ein Zeichen des Guten. In der Selbstgestaltung und Selbststeigerung von „Wille zur Macht“ erleben wir das Gute als hinreichend, und in jedem Augenblick erfahren wir dabei „ein geistiges und sinnliches Vollendungs-Gefühl“ (Nachlass 25[451]; KSA 11, S. 133). Philosophie als Liebe zur Weisheit ist für Nietzsche ein Bejahen, das alles Werden rechtfertigt. Weil es kein Gutes an sich, ein jenseitiges Sein gibt, ist die Bejahung des Werdens, Wille zur Macht selbst das Sein, das Leben und nichts außerdem.

Beachtenswert ist auch, wenn Nietzsche sagt: „Alles *Gute* ist Instinkt — und, folglich, leicht, notwendig, frei“ (GD; KSA 6, 90). Gemeint ist nicht, dass wir beliebig nach unserem Trieb nur unbewusst und unvernünftig handeln. Es weist eher darauf hin, dass wir verneinendes, negatives Denken in ein positives Selbstsein verwandeln sollen. Wir erschaffen neue Wege zur Kraft und Einheit unseres Lebens, sofern wir „instinktiv handeln“. Deshalb ist in den

Augen Nietzsches der Instinkt nicht bloß irrational, sondern auch der Grund der Vernunft, oder um „das Wissen sich einzuverleiben“ (FW, Nr. 11; KSA 3, S. 382f). Wenn man außerdem „seinem Temperamente“ aber nicht „seinen Principien“ folgt, erscheint er weit häufiger „charaktervoll“ (MA 1, Nr. 485; KSA 2, S. 317).

Hier ergibt sich allerdings ein Problem: Der Begriff Macht kann zur Eigenrechtfertigung mißbraucht werden. Man könnte eine grausame Tat als „instinktives Handeln“ so rechtfertigen: Ich darf jemand gewalttätig behandeln, weil ich einen Drang dazu habe. Es scheint, als ob bei Nietzsche ein Kriterium fehlt, wann man die Macht auch tatsächlich ausüben darf. Wenn eine sachliche Unterscheidung nicht möglich ist, wie könnte man dann Nietzsches Denkansatz konstruktiv nutzen?

Dieses Problem entsteht, wenn Nietzsche die Begriffe von Instinkt und Vernunft gegeneinandergesetzt hätte. Bei näherem Zusehen erkennen wir jedoch, dass „instinktives Handeln“ nicht bedeutet, unvernünftig oder ohne Reflexion extrem zu handeln. „Instinkt“ ist für Nietzsche kein biologischer oder psychologischer Begriff, der ein rein ererbtes und zweckmäßiges Handeln bezeichnet, das nicht erlernt zu werden braucht. Nietzsche weiß genau, dass die Eigenart des Menschseins darin besteht, dass er die Instinkte beherrschen, überbauen und durch Einsicht und Willen überformen kann. Wer wirklich instinktiv und frei handeln kann, muss zuerst sich selbst beherrschen und Einsicht haben, um richtig zu handeln. Freiheit geht so weit, wie es die Selbstbeherrschung erlaubt. Der Mensch ist seit langer Zeit immer vernünftiger geworden und hat endlich vergessen, dass seine Vernunft aus Leidenschaft, aus Sehnsucht entspringt. Nietzsche hat zwar in der *Götzen-Dämmerung* ausdrücklich geäußert, dass der Begründer der philosophischen Ethik, Sokrates, ein "decadentes" ist. Mit der Vernunftkritik unternahm Nietzsche seine Aufgabe der Kulturkritik. Aber er weiß auch ganz genau, dass die menschliche Kultur ohne Vernunft nicht denkbar ist. Seine Betonung des Instinkts richtet sich ausschlaggebend auf die Bedingung einer schöpferischen Produktivität der Kultur.

Zunächst ist es zwar deutlich, dass der Begriff Instinkt bei Nietzsche in erster Linie von

ästhetischen Aktivitäten oder einer schöpferischen Lebensform handelt. Bei all dem darf nicht übersehen werden, dass er auch für den Bereich der Ethik gilt, weil „instinktives Handeln“ mit Blick auf den Machtbegriff bei Nietzsche ein Zeichen des Guten ist. Denn „instinktives Handeln“ bezeichnet die innere Nötigung und Unabhängigkeit der Selbstgestaltung. Und was eigentlich eine richtige Handlung ist, entsteht allein aus dem, was wir aufgrund des Prinzips der Selbstgestaltung tun können und müssen.

Selbstverständlich verstehen wir im Grunde genommen das Wort „gut“ nicht bloß subjektiv. Besonders bei moralischen Urteilen ist das Wort objektiv gemeint. Das heißt, was gut ist, ist nicht nur für mich selbst gut, sondern auch für jedes andere menschliche Wesen, sogar auch für alle Lebewesen. Nietzsche hat allerdings in *Jenseits von Gut und Böse* gesagt: „Mein Urtheil ist *mein* Urtheil: dazu hat nicht leicht auch ein Anderer das Recht“ und „‘Gut’ ist nicht mehr gut, wenn der Nachbar es in den Mund nimmt. Und wie könnte es gar ein ‘Gemeingut’ geben! Das Wort widerspricht sich selbst: was gemein sein kann, hat immer nur wenig Werth“ (JGB, Nr. 43; KSA 5, S. 60). Hat Nietzsche tatsächlich die grammatisch absolute Verwendung des Wort „gut“ geleugnet? Das Motto Nietzsches „Nichts ist wahr, Alles ist erlaubt“ gilt bis heute als die größte Bedrohung, als die Zerstörung von Wissenschaft und Moral.

Wenn es nicht mehr ein letztes Ziel gibt, auf das alles zuläuft, und ein Sprechen von Objektivität im absoluten Sinn auch nicht möglich ist, was und wie wird dann etwas als Wahrheit und Richtigkeit bezeichnet? Um das zu klären, ist nun abschließend von dem Perspektivismus die Rede.

4.3 Perspektivische Objektivität statt endgültiger Geltungsanspruch

Es ist unmöglich, ohne einen absoluten Maßstab zu bestimmen, was richtig und was falsch ist. Beide Begriffe bekommen nur Sinn, wenn eine bestimmte Norm festgesetzt worden ist. Ohne eine solche Norm werden beide sinnlos. Anders als die Philosophen, die solch einen absoluten und endgültigen Maßstab suchen, erkennt Nietzsche die unsubstantielle und

„unbestimmte“ Seite der Dinge. Das heißt, die Welt lässt sich auf keinen letzten Grund zurückführen. Gegenüber den Theoretikern der allgemeingültigen, zeitlosen Objektivität akzentuiert Nietzsche, laut Stegmaier, das Moment exponentieller Steigerung und der Geschichtlichkeit stärker und begründet damit eine pragmatische geschichtliche Objektivität. Objektivität wird nun als das verstanden, „was sich von Fall zu Fall in einem Geflecht möglichst vielfältiger Perspektiven als Objektivität ergibt“⁷⁴. Nietzsche plädiert für vollständigere perspektivische Objektivität und gegen den absoluten Anspruch; er sieht das so:

„Es gibt *nur* ein perspektivisches Sehen, *nur* ein perspektivisches ‚Erkennen‘; und *je mehr* Affekte wir über eine Sache zu Worte kommen lassen, *je mehr* Augen, verschiedene Augen wir uns für dieselbe Sache einzusetzen wissen, um so vollständiger wird unser Begriff dieser ‚Sache‘.“ (GM 3, Nr. 12; KSA 5, S. 365)

Nietzsche attackiert den platonisch-christlichen Dogmatismus, weil er alles „Perspektivische, die Grundbedingung alles Leben“ verleugnet habe (JGB, Vorrede; KSA 5, S. 12). Perspektive als Grundbedingung des Lebens ist nicht wie der Begriff der Wahrheit, der den höchsten Punkt einer logischen Hierarchie bildet, sondern ist ein Gesichtspunkt unter anderen in einem Netz von Gesichtspunkten, in dem diese füreinander beobachtbar werden.⁷⁵ Der Metaphysiker sucht nach einem Ursprung und möchte alle Masken abtun, um endlich eine erste Identität aufzudecken. Aber der Genealoge Nietzsche will auf die Geschichte horchen und erfährt dann, dass es hinter allen Dingen „etwas ganz anderes“ gibt: nicht ihr wesenhaftes und zeitloses Geheimnis, sondern das Geheimnis, dass sie ohne Wesen sind. Z.B. ist die Vernunft aus dem Zufall, die Wahrheit ist aus der Leidenschaft, dem Bedürfnis der Gelehrten entstanden.⁷⁶

⁷⁴ Werner Stegmaier, *Genealogie der Moral*, a.a.O., S. 187.

⁷⁵ Werner Stegmaier, *Genealogie der Moral*, a.a.O., S. 41.

⁷⁶ Michel Foucault, „Nietzsche, die Genealogie, die Historie“, in: *100 Jahre philosophische Nietzsche-Rezeption*, hrsg. von Alfredo Guzzoni, Frankfurt am Main 1991, S. 109f.

Der Genealogie geht es deshalb nicht um die endgültige Richtigkeit oder Wahrheit, sondern um die in Horizonten von wechselseitigen Verhältnissen auftauchende Wahrhaftigkeit. Nietzsche betreibt Genealogie analog zur Ahnenforschung, in der man es nicht mit einer plausiblen, sondern mit einer etwas hypothetischen Herkunft zu tun hat, weil die Ahnenforschung tatsächlich auf vielfältige Herkünfte der Familie hinführt.⁷⁷ Bei der Genealogie handelt sich nicht um Ausweisung, sondern um das Abbauen von Selbsttäuschungen, also um innere Wahrhaftigkeit. Durch skeptische Distanzierung von sich selbst setzt sich die Genealogie in den Stand der Selbsterkenntnis. Sie bedarf nicht mehr eine Anleihe beim Sein in der Gestalt einer Wahrheit. Die Wahrheit hat in dem Prozess des Abbaus von Selbsttäuschungen ihre Stellung als Ursprungsort absoluter Wahrheit verloren und ist nun nicht anderes als bloße Perspektive, als Fabel erkannt worden. Alles was man findet, ist *erfunden*, d.h. konstruiert, und ist nur Perspektive oder Irrtum.

Wie wir schon in § 1.1 (S. 18) gesehen haben, setzt der Begriff Wahrheit den Begriff des Irrtums voraus. Wahrheit ist eine nötige Ausdrucksform von Irrtum, dessen Begriff nicht weiter erklärt werden muss. Hierbei handelt es sich in der Erörterung über Moral um Nietzsches genealogischen Plan. Es wurde geltend gemacht, dass Genealogie die logische Distinktion wahr/falsch, die im Christentum mit der moralischen Distinktion gut/böse parallelisiert worden ist, überwinden will. ‘Wahr’ und ‘falsch’, ‘gut’ und ‘böse’ sind im Grunde genommen selbst nicht begründet und brauchen sich gegenseitig zu ihrer Berechtigung. Aus dieser Sicht kann es keineswegs eine intersubjektiv gültige Objektivität und Richtigkeit geben.

Das Gute ist dann nicht Gutes an sich, sondern gut für unseres Leben. Wir als zeitlich begrenzte irdische Dasein befinden uns im Existenzkampf. Also impliziert das Leben schon das normative Prinzip. Das Leben selber wird als identisch gesehen mit Wertschätzen (Nachlass 5[1] 234; KSA 10, S. 214). Sogar jede einzelne Wahrnehmung ist immer schon durch und durch gewertet. Jede Handlung geht auf eine ganz bestimmte Art von Wertschätzung, von Leben zurück. Das Gute bzw. Schlechte ist für uns das, was unsere

⁷⁷ Werner Stegmaier, *Genealogie der Moral*, a.a.O., S. 63.

Lebensweise fördert oder hemmt. Wir als Handelnde können dann auf ein Wissen um das Gute oder Schlechte nicht verzichten. Worauf wir verzichten sollen, ist allein jede Art von Weltanschauung, welche eine unbedingte Geltung verlangt.

Nietzsches Destruktion von Absolutheit der Wissenschaft und Moral führt in den Nihilismus.⁷⁸ Der Nihilismus ist nach Nietzsche der verkappte Wille zur Macht, nämlich Wille zum Nichts (GM, 2. Abhdl., Nr. 24; KSA 5, S. 336), der eine jenseitige Welt der Wahrheit erfunden hat, um diesseitiges Leben verurteilen zu können. Den Nihilismus interpretiert Nietzsche als eine geschichtliche Notwendigkeit, die „die Logik der *décadence*“ (Nachlass14 [86]; KSA 13, S. 265) ist. Die Folge der Sinnlosigkeit von Welt und Dasein hat nach Nietzsche ihren Grund in der historischen Erfahrung, die die europäische Metaphysik (und das Christentum) als seine Vorgeschichte voraussetzt. Es gibt Subjekt, Identität, Einheit, Ding und Substanz nur als Lüge und leere Fiktionen der Vernunft, sie dienen der Moral, nicht dem Leben. Philosophie ist also der Ort der Täuschung gegenüber dem Leben. Aber wenn man versucht, diese Täuschung hinwegzurechnen, bleibt nichts übrig. Die Täuschung erweist sich als lebensnotwendig.⁷⁹

Nietzsche hat die kulturelle Krise der zeitgenössischen Dekadenz als Nihilismus diagnostiziert.⁸⁰ Er ist der Ansicht, dass durch den Nihilismus vor allem die metaphysischen

⁷⁸ Nihilismus wurde zum ersten Male von F.H. Jacobi mit der Diskussion um Fichtes Idealismus verwendet. Nach Jacobi löst sich Fichtes Selbstverabsolutierung des Ich alles „allmählig auf in sein eigenes Nichts“. Im Frankreich war Nihilismus als Geistesbewegung mit der romantischen Bewegung gegen Ende der Aufklärung entstanden und umrissen durch die einleuchtende Formel Merciers in der *Néologie ou Vocabulaire de mots nouveaux* von 1801 „un homme qui ne croit à rien“ (ein Mensch, der an nichts glaubt). Dieser Begriff entsprach dem großen romantischen Weltschmerz, dem „mal de siècle“, und der Enttäuschung über die Unveränderbarkeit der Welt und die vermutete Nicht-Existenz Gottes. Das Nichts wurde als einziger fester Bestandteil in einer sinnlos gewordenen Welt erkannt. Vgl. Artikel „Nihilismus“, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Band 6, hrsg. von Joachim Ritter und Karlfried Gründer, Darmstadt 1984, S. 847ff. und Kogaku Arifuku, *Deutsche Philosophie und Zen-Buddhismus: komparative Studien*. Mit einer Einleitung von Günter Wohlfart. Berlin 1999, S. 100ff.

⁷⁹ Ebenda.

⁸⁰ Im 19. und 20. Jahrhundert entwickelt sich die Kulturkritik als eine neue Disziplin. Themen dieser Kritik sind:

Kategorien „Zweck“, „Einheit“ und „Wahrheit“, mit denen man das Dasein und die Welt zu interpretieren pflegte, „entwertet werden“. Nihilismus bedeutet nicht nur den Verlust von einem bisher geglaubten Sinn des Seins, sondern auch ein Vakuum der Sinnlosigkeit. Als Einbruch, Verlust, Krise wird das nur derjenige erfahren, der noch am alten Wahrheitsbegriff hängt. Nietzsche sieht dagegen eine Möglichkeit der Offenheit und „Complicirtheit“ und freut sich darüber:

„Ich stehe anders zur Unwissenheit und Ungewißheit. Nicht, daß etwas unerkant bleibt, ist mein Kummer; ich *freue mich*, daß es vielmehr eine Art von Erkenntniß geben *kann* und bewundere die Complicirtheit dieser Ermöglichung.“ (Nachlass 34[249]; KSA 11, S. 505)

Nietzsche will solche destruktiven „Wahrheiten“ nicht als eine erkenntnis pessimistische und damit lebensfeindliche Wissenschaftskritik begreifen, sondern selbst etwas „schaffen“, nämlich als „fröhliches“ Schaffen eines nützlichen, lebensdienlichen Scheins, das sein „wahres“ Kriterium in den Folgen der Orientierung an seinen „Ergebnissen“ für das Leben hat.⁸¹ Was für lebensnotwendig gehalten wird und insofern nicht übersehen wird, wird für wahr gehalten. In den Augen Nietzsches ist alles für das Leben, und was wir wollen, steht für „eine Nützlichkeit oder Unnützlichkeit“, die wir nicht übersehen. Seit Platon glaubte jeder in Wahrheit, „es genüge, ‘gut’ ‘gerecht’ usw. zu *definiren*, da *wisse* man’s, und nun müsse man darnach handeln“ (Nachlass 26[108]; KSA 11, S. 178).

Nietzsches Freigeist symbolisiert einen Lösungsprozess von der metaphysischen und religiösen Heimat. Das ist ein Prozess allgemeiner Befreiung von christlicher Religion, Metaphysik und herrschender Moral. Diese Befreiung führt auch zuletzt zu der

die Beherrschung der Natur durch den Menschen, die zunehmende Technisierung der Welt, die einseitige Entwicklung der Kultur. Diese Kritik am neuzeitlichen, erkenntnistheoretischen Subjekt und an der Logos-Zentriertheit des abendländischen Denkens tauchte zuerst bei Nietzsche und später bei Heidegger sowie im Historismus auf. Vgl. Alexander Ulfig, Artikel „Kultur“ in: *Lexikon der philosophischen Begriffe*, Eltville am Rhein 1993, S. 245.

⁸¹ Werner Stegmaier, *Genealogie der Moral*, a.a.O., S. 63.

Selbsterkenntnis des Menschen. Der Mensch als ein Freigeist muss nunmehr seine eigene Möglichkeit des Sinnschaffens erkennen. Als Ergebnis der Entwicklung der Moral gilt Nietzsche jedenfalls die Idee eines souveränen, zur Verantwortung fähigen Individuums.

In der praktischen Bedeutung ermöglicht die Perspektivierung zugleich auch die Offenheit des erweiterten Horizonts. Die Perspektivierung im Bezug auf Entscheidungsmöglichkeiten der Handlungen erfordert, dass man bei jeder Entscheidung sich in andere Betrachtungsweisen hineinversetzt und die eigene Behauptung nicht beharrlich verabsolutiert. Nur so kann man zu gerechteren Entscheidungen kommen und andere extreme Gegenmeinungen respektieren. Überdies spielt die Perspektivierung auch eine Rolle in der Lebenskunst für jeden Einzelnen. Wenn wir uns in einer schwierigen psychischen Lage befinden, neigen wir gewöhnlich dazu, nur die negative Seite der Situation zu sehen. Zudem betrachten wir unsere Situation nicht aus einer größeren Perspektive. Aber wenn wir imstande sind, die Situation auch aus einem anderen Blickwinkel zu betrachten, können wir bei einem tragischen Ereignis immer auch einige positive Aspekte sehen. Die Dinge sind relativ. Kommen wir aus einer schlechten Erfahrung gestärkt heraus, war es eine gute Erfahrung. Dabei erscheint Perspektivismus also, sowohl theoretisch als auch praktisch, nicht nur destruktiv, sondern auch sehr konstruktiv.

Insgesamt steht Nietzsches Perspektivismus als Erkenntnisbedingung und als Vermeidung von Absolutsetzungen aber nicht weit entfernt von Kant. Er sieht wie Kant ein, dass wir unter Endlichkeitsbedingungen stehen müssen. Eine transzendentalphilosophische Deutung von Nietzsches Perspektivismus hat Friedrich Kaulbach unternommen.⁸²

Kants Gedanken über Ethik haben das Ziel, ein oberstes Prinzip der Moral, das sich allein aus Vernunftgründen ergibt, zu entwickeln. Dieses Prinzip erhebt den Anspruch auf Allgemeingültigkeit, nämlich Gültigkeit für alle Zeit und für alle Menschen. Der Anspruch dieses Prinzips auf allgemeine Geltung ist nach Nietzsche jedoch schwer zu begründen. Wenn

⁸² Vgl. Friedrich Kaulbach, *Nietzsches Idee einer Experimentalphilosophie*, Köln/Wien 1980 und ders., *Philosophie des Perspektivismus, 1. Teil. Wahrheit und Perspektive bei Kant, Hegel und Nietzsche*, Tübingen 1990.

Nietzsche sich gegen „die“ Moral wendet, wendet er sich gegen ihre allgemeine Begründung, gegen die „Gleichsetzung aller Menschen“. Kant steht nach Nietzsche mit seiner Begründung einer universalen Moral immer noch im Banne des Begriffs der Vernunft als der spezifischen Differenz des Menschen zum Lebewesen im allgemeinen, d.h. der traditionellen Wesensbestimmung des Menschen als eines „animal rationale“.⁸³

Wenn Menschen ihr „Wesen“ definitiv zu bestimmen suchten, geschah das unter der Voraussetzung eines „höheren“, von ihnen selbst aber nicht einzunehmenden „Gesichtspunktes“ der Nützlichkeit für ihr Leben unter „gegebenen“ Bedingungen.⁸⁴ Und wenn die Moral universal begründet werden soll, kann man nicht sagen, das Interesse an einer universalen Moral sei in der Natur oder im Wesen des Menschen begründet, weil solche „Wesensbestimmungen“ unter kritischem Aspekt sich nur unter gegebenen Lebensbedingungen verdanken können.

Aber die Vernunft geht gerade von jeweiligen entsprechenden Lebensformen aus. Nietzsche verbindet den „Glauben“ an eine allgemeine Moral mit besonderen Kulturen oder Lebensformen. Für Nietzsche ist die vernünftige Moral das Streben nach einem leichteren Leben unter dem Schutz einer allgemeinen Moral. In dieser Hinsicht ist der „Heerden-Instinkt selber, der Heerden-Glaube des Thiers ‚Mensch‘, das Heerden-Verlangen nach der vollkommenen Unterwerfung unter eine Autorität — (dasselbe, was aus dem deutschen Heerden-Instinkte heraus Kant den ‚kategorischen Imperativ‘ getauft hat)“ (Nachlass 24[85]; KSA 11, S. 447). Also wird die universale Moral bei Nietzsche zu einem „Instinkt zum Glauben“ umgedeutet.⁸⁵

Nach Nietzsches Auffassung ist die Wahrheit selbst nichts weiter als eine Art von Stütze und Verstärkung einer bestimmten Lebensform. Und der „Wille zur logischen Wahrheit“ kann sich erst vollziehen, nachdem „eine grundsätzliche Fälschung alles Geschehens vorgenommen

⁸³ Josef Simon, „Moral bei Kant und Nietzsche“, a.a.O., S. 187f.

⁸⁴ Josef Simon, „Moral bei Kant und Nietzsche“, a.a.O., S. 184.

⁸⁵ Josef Simon, „Moral bei Kant und Nietzsche“, a.a.O., S. 188f.

ist“ (Nachlass 40[13]; KSA 11, S. 643). Nietzsche stellt heraus, dass gerade die „rein“ formale Logik an die Voraussetzung geknüpft ist, dass es „identische Fälle“, z.B. von „Menschen“ oder bestimmten „Handlungsarten“ und damit feststehende Begriffe für solche „Fälle“ gibt. Aller Begriffsbildung liegt ein Vergleichen zugrunde. Und alles Vergleichen ist nur unter der Voraussetzung einer Lebensform möglich, in der Begriffe in übereinstimmender Weise gebildet und gebraucht werden.⁸⁶ Auch das Grundschema von Subjekt und Prädikat hat Aristoteles als Grundform des Urteils der Logik zugrunde gelegt. Seitdem haben Grammatik, Logik und Ontologie einander darin gegenseitig Plausibilität verschafft. Sie beruhen gemeinsam auf der „Verdoppelung“ des Geschehens um einem angenommenen Grund des Geschehens, um eine Ursache, die etwas bewirkt, einen Täter, der etwas tut, ein Wesen, das über das Anders-Werden als seine Veränderung verfügt. Seither ist uns zu „ändern Möglichkeiten der Welt-Ausdeutung der Weg wie abgesperrt“ (JBG Nr. 20; KSA 5, S. 34). Das Phänomen erklärt Nietzsche so:

„Philosophiren ist insofern eine Art von Atavismus höchsten Ranges. Die wunderliche Familien-Ähnlichkeit alles indischen, griechischen, deutschen Philosophirens erklärt sich einfach genug. Gerade, wo Sprach-Verwandschaft vorliegt, ist es gar nicht zu vermeiden, dass, dank der unbewussten Herrschaft und Führung durch gleiche grammatische Funktion – von vornherein Alles für eine gleichartige Entwicklung und Reihenfolge der philosophischen Systeme vorbereitet liegt“ (JBG Nr. 20; KSA 5, S. 34).

Unter dieser Voraussetzung von indo-europäischer Grammatik als einer unvermeidlichen Lebensform dient formale Logik als das Organon zur Begründung einer universalen Ethik. Die moderne Philosophie vertritt die These, dass das Denken im „ich denke“ ein Fundament aller weiteren Gewißheiten gefunden zu haben glaubt, einschließlich der moralischen Gewißheiten. Kant beabsichtigt eine universale Begründung des Denkens und damit auch der Moral auf dem für alle Denkenden gleichermaßen geltenden „ich denke“ als dem „höchsten Punkt“.⁸⁷ Dabei bleibt Kant wie andere abendländische Philosophen den

⁸⁶ Josef Simon, „Moral bei Kant und Nietzsche“, a.a.O., S. 189.

⁸⁷ Josef Simon, „Moral bei Kant und Nietzsche“, a.a.O., S. 190.

„besonderen“ Formen der indo-europäischen Grammatik verhaftet. Unter der Voraussetzung der durchgehenden Referenz der Begriffe auf „identische Fälle“ bilden alle Philosophen gemäß der grammatischen Unterscheidung zwischen Subjekt und Prädikat der Sätze als die Form der Wahrheitsansprüche. Damit wird allem „Tun ein Täter“ vorausgesetzt. Nietzsche hat erwogen, ob diese Voraussetzung „nicht eine große D[ummheit]“ sein könnte (Nachlass 2[83]; KSA 12, S.102. Vgl. auch 2[82] und 2[84]). Subjekt ist danach nichts anderes als eine stillschweigende, im Denken nicht gleichzeitig zu thematisierende, sondern vielmehr zu „vergessende“ grammatische, also nicht allgemeingültige, sondern sprachenspezifische Voraussetzung. Die Subjekt-Prädikat-Satzform hat immer schon als auf ein besonderes „Schema“ einer Interpretation der Wirklichkeit eingelassen. „Das vernünftige Denken“ ist nach Nietzsche „ein Interpretieren nach einem Schema, welches wir nicht abwerfern können“ (Nachlass 5[22]; KSA 12, S. 194). Und „alles Imperativische in der Moral“ ist demnach ein Imperativ zur blinden Orientierung innerhalb einer besonderen Weltdeutung, die auf besonderen Voraussetzungen begriffs-semanticischer und denk-grammatischer Art als „reine“ Vernunft beruht.⁸⁸

Und das philosophische Unternehmen der allgemeinen Begründung einer universalen Moral beruht auf der vorlogischen und damit auch vormoralischen Illusion gleicher Begriffe. Aber Nietzsche weiß auch, dass er nicht über das Schema einer Sprache hinausdenken kann. Er erträgt mit dem Kreis des Begründens auch das Nichtgelingen der unbedingten Verallgemeinerung seiner eigenen Begründungen. Er weiß um den experimentellen Charakter der Philosophie, indem er immer auch mit sich selbst experimentiert. Deshalb ist der Philosoph für Nietzsche „ein notwendiger Mensch des Morgen und Übermorgen“, der „sich jederzeit mit seinem Heute in Widerspruch befunden hat und befinden musste: sein Feind war jedesmal das Ideal von Heute“ (JGB, Nr. 212; KSA 5, S. 145). Und die Grundfrage der Philosophie, die von Kant gestellte Frage „Was ist der Mensch?“ wird bei Nietzsche existenziell so umformuliert: „Wer bin ich?“⁸⁹

⁸⁸ Josef Simon, „Moral bei Kant und Nietzsche“, a.a.O., S. 191-194.

⁸⁹ Volker Gerhardt, *Friedrich Nietzsche*, a.a.O., S. 19.

4.4 Selbstgestaltung als ethisches Gebot

Nietzsche fragt nach dem Sinn der Moral für das menschliche Leben und fordert, dass jeder Mensch durch individuelle Selbstüberwindung sein Selbst ergründen muss. Warum sollen wir moralisch handeln? Die Frage hat nur dann ihren Sinn, wenn sie für uns existenznotwendig ist. Und wenn es überhaupt eine Ethik gibt, soll sie auch von einem selbst ausgehen und nicht von anderen. Zwar scheint für Nietzsche die allgemeine Begründung einer universalen Moral nicht mehr möglich zu sein; doch wäre es irreführend zu behaupten, dass es bei Nietzsche keine allgemeinen Prinzipien für moralisches Leben gibt. Wenn Nietzsche eine Ethik hat, muss sie auch auf dem Selbst gründen. Der Begriff des Selbst ist wie „Wille zur Macht“ sozusagen der rote Faden, der sich durch Nietzsches späteres Denken hindurchzieht. Die Selbstgestaltung als eine unverzichtbare Pflicht ist für Nietzsches Ethik von zentraler Bedeutung. Wille zur Macht agiert nicht nur in der Außenwelt, sondern auch im Selbst, er ist die formende Kraft und steuerndes Prinzip des individuellen Selbst. Das ist eine Forderung, uns selbst zur Einheit zu gestalten, um nicht zerrissen zu werden.⁹⁰ Und der Wille zur Selbstgestaltung ist dann für Nietzsche die erste Voraussetzung, um ein sinnvolles Leben zu führen und ein wertvoller Mensch zu werden. Das Selbst als handelndes Subjekt im Bezug auf die praktische Philosophie muss deshalb bei Nietzsche anerkannt werden.

Nietzsches Feldzug gegen die Entselbstung-Moral beginnt in seiner Schrift *Morgenröte*. Damit beginnt Nietzsches Kampf gegen alle moralischen Einstellungen, die aus der „Bleichsucht“ ein Ideal gemacht haben: der Kampf gegen eine Moral, die Selbstverleugnung als Tugend preist. Und die Frage nach der Herkunft der moralischen Werte ist für ihn „eine Frage ersten Ranges, weil sie die Zukunft der Menschheit bedingt“ (EH; KSA 6, S. 330). Einerseits wird Nietzsches radikale Kritik an der alten Moral als Perspektivierung der Moral destruktiv, und andererseits fordert die Moralkritik zugleich auch konstruktiv die Ethik des Selbst.⁹¹

⁹⁰ Beatrix Himmelmann, „Selbstbestimmung des Individuums. Zur Ethik Nietzsches“, in: *Natürlich: Nietzsche! Facetten einer antimetaphysischen Metaphysik*, Münster 2002, S. 17.

⁹¹ Vgl. Volker Gerhardt, *Friedrich Nietzsche*, a.a.O., S. 206ff., und Werner Stegmaier, *Genealogie der Moral*, a.a.O., S. 11.

Ein souveränes Individuum kann gegen die Zwänge der konventionellen Moral sein, es kann auch sehr kritisch oder skeptisch gegen sich selbst sein. Aber jede Überwindung des inneren und äußeren Widerstandes setzt das unverzichtbare einheitliche Selbst voraus. Das einheitliche Selbst ist die notwendige Bedingung der menschlichen Handlung. Wenn das Selbst nur ein Sammelplatz von unvereinbaren Gegensätzen der verschiedenen Kräfte ist, tritt es an keiner Stelle als ein handelndes Individuum auf.⁹²

In der Schrift *Zur Genealogie der Moral* hat Nietzsche gezeigt, dass die abendländisch-christliche Moral ihren Anspruch auf unbedingte Geltung für immer verlieren musste. Nietzsche fasst unter etymologischem Gesichtspunkt die Begriffe „gut“ und „böse“ sowie unter genealogischem Gesichtspunkt die Begriffe „vornehme Moral“⁹³ und „Sklaven-Moral“. Die vornehme Moral gründet soziologisch gesehen im Selbstverständnis einer aristokratischen Schicht. Sie wächst aus einem spontanen Ja-sagen zu sich selbst und bestimmt ihre eigene Lebensform als Ideal, die Lebensform anderer, niedrigerer Schichten aber als minderwertiger, d.h. als „schlecht“. Diesem Wertungsschema entsprechend wird der Ausdruck „schlecht“ nach Nietzsche „noch ohne einen verdächtigenden Seitenblick“ (GM 1, Nr. 11; KSA 5, S. 261f.) verwendet. Er dient nur der Bezeichnung einer Lebensweise, die nicht fähig ist, dem Ideal zu folgen. Die Umkehrung des Wertungsschemas der vornehmen Moral nennt Nietzsche den „Sklavenaufstand in der Moral“, der von den nicht-aristokratischen Schichten getragen und von Priestern angestoßen worden ist. Die Urheber sind historisch gesehen die Juden. Nietzsche ist aber kein Antisemit, er sieht nur weltgeschichtlich in den Juden den Aufstand gegen alles Herrenmäßige und Vornehme. Sie haben, in Nietzsches Sinn verstanden, aus Ressentiment die Sklavenmoral erfunden und um Macht siegreich gekämpft, um ihre Ohnmacht zu verbergen. Durch sie wandelt sich die Dichotomie von „gut“ und „schlecht“ in die von „gut“ und „böse“ und damit in ein anderes Wertungsschema um. Dies drückt Nietzsche wie folgt aus:

⁹² Beatrix Himmelmann, „Selbstbestimmung des Individuums. Zur Ethik Nietzsches“, a.a.O., S. 19.

⁹³ An früherer Stelle in *Jenseits von Gut und Böse* heisst sie „Herden-Moral“ (JGB, Nr. 260; KSA 5, S. 208).

„Während alle vornehme Moral aus einem triumphierenden Ja-sagen zu sich selber herauswächst, sagt die Sklaven-Moral von vornherein Nein zu einem „Ausserhalb“, zu einem „Anders“, zu einem „Nicht-selbst“: und *dies* Nein ist ihre schöpferische That“ (GM1, Nr. 10; KSA 5, S. 270f.).

Vornehmheit bezeichnet einen hohen Anspruch von Verantwortung des Selbst. Das ist der starke Wille zur Selbstgestaltung. Der Mensch als souveränes Individuum bemüht sich selbst darum, seinen Wert in sich zu finden, und zugleich hat er den Mut, selbst die Verantwortung für seine Handlung zu tragen und Werte zu schaffen. Nietzsche fordert dazu auf, die neue Freiheit und Abenteuerlichkeit anzunehmen und ihr mit einem neuen, mutigeren Denken gerecht zu werden. Deshalb ist für ihn das wahre Individuum „etwas ganz *Neues* und *Neuschaffendes*“ (Nachlass 24[32]; KSA 10, S. 663), „etwas Absolutes, alle Handlungen ganz *sein eigen*“ (Nachlass 24[33]; a.a.O.).

Der Freigeist hat den Mut, seine eigene Lebensform zu gestalten, er glaubt nicht an die Wahrheit, an eine für alle gleichermaßen verpflichtende, allgemeine Moral. Denn „jede Art Glaube ist selbst ein Ausdruck von Entselbstung, von Selbst-Entfremdung“ (AC, Nr. 54; KSA 6, S. 236). Er hat auch nicht „richtigere Ansichten“, er hat sich nur von dem Herkömmlichen gelöst. Freigeist ist für Nietzsche, wer zuletzt frei denken und anders denken kann (MA 1, Nr. 225; KSA 2, S. 190).

Gerade weil das Leben nicht auf ein vorgegebenes Ziel ausgerichtet ist, es somit keine einheitliche Essenz des Menschen gibt, hat jeder die Verantwortung für seine Existenz zu tragen, ohne sie auf allgemeine Regeln oder Sitten abzuwälzen. Nietzsche drängt darauf, neue, eigene Wege zu finden. Die einzige Voraussetzung ist dann für ihn nur das Prinzip der Selbstgestaltung, um eigenen Wert und Lebensform zu schaffen. Das Prinzip der Selbstgestaltung ist dann die Quelle der Kräfte aller Moral und allen sozialen Handelns. Der Sinn dieses Leben kann nicht aus einem anderen Fundament geschöpft werden. Der Begründer des Konfuzianismus, Konfuzius, sagt: „Der Mensch selbst vermag das Dao groß zu machen; es ist nicht so, dass das Dao den Menschen groß machte“ (Dao bedeutet rechter

Weg, bzw. oberste Wahrheit; *Lun-Yu* 15. 29). Dao, Wahrheit, Moral haben ihren Sinn, weil sie untrennbar mit unserem Willen zur Selbstgestaltung verknüpft sind, die im Grunde ein Selbstbild schaffen will. Die Bedingung der Produktivität und der Ausdruck innerer Redlichkeit beruhen deshalb in erster Linie auf dem Prinzip der Selbstgestaltung.

Die Einkehr in das Selbst bedeutet nicht den Rückzug aus der Gesellschaft. Wir brauchen auch einige von selbst aus gern geschehene, altruistische Prinzipien. Ein souveränes Individuum kann als ein konfuzianischer Edler angesehen werden. Er „harmoniert, aber er macht sich nicht gleich. Ein Gemeiner macht sich anderen gleich, harmoniert aber nicht“ (*Lun-Yu* 13.23). Oder: „Ein Edler ist solidarisch, aber er bildet keine Cliques. Ein Gemeiner bildet Cliques, aber er ist nicht solidarisch.“ Ein starkes und stolzes Selbst kann harmonieren, aber es schwimmt nicht mit dem Strom.⁹⁴

Selbstgestaltung impliziert Selbstbejahung, aber Selbstbejahung bedeutet nicht Selbstsucht oder Narzissmus, sondern die affirmative Einstellung zum Sinnzusammenhang zwischen Selbst und Welt. Das ist die Bejahung des Werdens und der nihilistischen Welt, nämlich die Einsicht in den Willen zur Macht. Weil die Welt sich auf keinen letzten Grund zurückführen lässt, sind das nihilistische Leben und diese unvollkommene Welt für Nietzsche vollkommen unschuldig und gerecht. Um eine schöpferische Daseinsform zu gestalten, sollen wir die dionysische schreckliche Erkenntnis erlernen: Lebenssinn und Sinnlosigkeit des Lebens sind aufeinander angewiesen, keines kann ohne das andere sich behaupten; der Sinn des Lebens, der die Sinnlosigkeit ausschaltet, kann keinen Grund für seine Existenzberechtigung haben. Ein Selbstbild zu gestalten, kann deshalb nur aufgrund der Erkenntnis des Willens zur Macht innerlich stark etabliert werden.

Das Selbst zu kennen und zu gestalten gilt nicht nur für Nietzsche als das zentrale Moment der Ethik, sondern auch für den Konfuzianismus und Buddhismus. Es ist also nicht absurd, im Folgenden Nietzsches Ethik der Selbsterkenntnis durch einen Vergleich mit der buddhistischen Ethik erhellen zu wollen.

⁹⁴ Vgl. Heiner Roetz, *Konfuzius*, München 1995, S. 79ff.

Exkurs: Ethisches Handeln und Selbsterkenntnis im Buddhismus

Die Gleichsetzung von Religion und Moral war der verhängnisvollste Irrtum der Menschheit. Maßstäbe wie „gut“ und „böse“ haben eigentlich nichts mit den überlieferten religiösen Geboten zu tun. So kennt denn auch die Ethik des Buddhismus keine „Du-musst“ oder „Du-sollst“-Vorschriften. Jeder Mensch wird als Individuum entsprechend dem Reifegrad seiner Einsicht und geistigen Entwicklung in seine volle Eigenverantwortung gestellt. Für den Buddhismus liegt der Wert des menschlichen Handelns nicht in der erzielten äußeren Wirkung, sondern in der Motivation für eine Tat, das heißt in der Haltung des Bewußtseins, aus dem der entsprechende Impuls entsprang. Es ist bedeutsam für die geistige Haltung des Buddhismus, dass er Erkenntnis und Einsicht als den ersten Schritt auf dem Erlösungspfad betrachtet und nicht die Befolgung eines durch Überlieferung oder religiöse Gebote festgelegten Moralgesetzes. Für den Buddhisten ist Sittlichkeit der konkrete praktische Ausdruck seines Erkenntnisniveaus.⁹⁵

In der langen Zeit seit Buddhas Tod bis heute haben zahllose buddhistische Praktizierende viele unterschiedliche Methoden der Meditation entwickelt. Das Ziel der Praxis ist jedoch immer dasselbe geblieben, nämlich alle Leiden zu überwinden, die eigene wahre Natur zu erkennen und Erleuchtung zu erlangen. Eine wichtige Frage ist: Wer bin ich? Es gibt viele philosophische Forschungen, die mit der Definition des Selbst zu tun haben, aber diese Definitionen sind nur Vorstellungen oder Gedanken. Z.B., wir können auf die Frage so antworten: Ich bin ein Mensch. Aber wer ist das Ich, das weiß, dass das ein Mensch ist? „Wir sind uns unbekannt, wir Erkennenden, wir selbst uns selbst.“ (GM 1, Vorrede; KSA 5, S. 247.), so sagt Nietzsche. Ein Unwissendes sucht also ein Unbekanntes. Der Buddhismus ist nichts anderes als die Bemühung, das eigene Selbst zu erforschen, der Versuch, die eigene wahre Natur zu finden. Anders als für die philosophische Untersuchung, die sich hauptsächlich auf die theoretische Seite konzentriert, ist für den Buddhismus ausschlaggebend, die Wahrheiten

⁹⁵ Lama Anagarika Govinda, *Lebendiger Buddhismus im Abendland*, München 1986, S. 85ff.

im Leben umzusetzen. Deshalb ist eine geeignete Meditationsmethode für einen Praktizierenden nötig. Zen ermöglicht es auch, die Meditation mit dem Alltag zu verbinden. Man muss seinen Alltag nicht aufgeben, auch im alltäglichen Leben kann man sein wahres Selbst erforschen. Deshalb ist es problematisch, wenn wir nur beim ruhigen Sitzen ins wahre Selbst eindringen wollen. Das soll auch bei jeglicher Tätigkeit in jedem Moment geschehen. Wenn es so ist, dann kann man auch zu jeder Zeit in jedem Zustand meditieren. Das Bemühen, unser Selbst zu ergründen, ist Zen-Praxis. Für den Anfänger ist allerdings das Sitzen in Stille sehr wichtig und hilfreich. Dadurch gewinnt man die Kraft, mit der man die Meditation im Alltagsleben verankern und entwickeln kann.⁹⁶

Im Buddhismus gibt es viele verschiedene Gebote (Sanskrit: silas). Das Einhalten der Gebote dient als Hilfsmittel, um den reinen Geist zu finden. Für Anfänger ist die Einhaltung der Gebote wie eine Leiter, die zur Erleuchtung führt. Falls ein Übender aber den reinen Geist gefunden oder Erleuchtung erlangt hat, gibt es kein Gebot mehr für ihn, das einzuhalten wäre. Für den Buddhismus entspringen alle Handlungen dem Geist. Ist der Geist, speziell hinsichtlich der Motivation, rein, sind es auch die Taten. Deswegen sollten Anfänger vom Meister zunächst fünf Gebote empfangen und diese stets einhalten. Die Gebote nicht einzuhalten, schadet der Praxis. Hält ein Praktizierender die Gebote ein und achtet sie, wird sein Geist immer ruhiger. Dadurch kann er sein durcheinandergeratenes Leben wieder korrigieren. Letztlich ist die vollkommene Einhaltung der Gebote nichts anderes als der reine Geist selbst. Hat man einen reinen Geist, existiert kein zusätzliches Gebot mehr, das einzuhalten wäre. Die buddhistischen Gebote sind letztendlich praktische Hilfsmittel, um Erleuchtung zu erlangen. Zen-Praxis bedeutet, alle Illusionen abzuschneiden, frei zu werden und alle Lebewesen vom Leiden zu erretten. Ein Praktizierender soll fleißig die Sitzmeditation üben, um seine eigene wahre Natur zu finden. Hat man seine wahre Natur gefunden, versteht man, dass kein Gebot einzuhalten ist. Als Gleichnis: Sind die Wurzeln

⁹⁶ Young San Seong Do, *Die Gebote des Buddhismus sind Gebote des Geistes*, Young San Seong Do im Gespräch mit den Lotusblättern, in: Lotusblätter 2-2002, hrsg. von der Deutschen Buddhistischen Union, München, S. 25-27.

eines Baumes gesund, muss man sich keine Sorgen um die Zweige oder Blätter machen.⁹⁷

Vom buddhistischen Standpunkt aus gibt es in diesem Universum keine isolierte Existenz, sondern alles ist in einem Spiel unendlicher Wechselbeziehungen miteinander verwoben. Aus diesem Wissen um unser Eingebundensein in unendliche, universelle Wechselbeziehungen reift in uns das Gefühl der Solidarität mit allen lebenden Wesen, und wir erkennen unsere Verantwortung gegenüber dem Ganzen. Deshalb ist die Einhaltung der Gebote in erster Linie die Verantwortung, die daraus erwächst, dass man sich mit allen Lebewesen identifiziert. Der Praktizierende hat erkannt, dass er durch Handlungen, Worte und Gedanken, die diesen Regeln nicht entsprechen, anderen Wesen Leid zufügt. Dadurch aber gerät er in Disharmonie mit seiner Umwelt und wird in Rückwirkung selbst Leid erfahren sowie auf dem Wege seiner eigenen Entwicklung gehemmt. Deshalb heißt ein Handeln, das im Gegensatz zu den Geboten steht „nicht heilsam“, weil es nicht nur anderen schweren Schaden zufügt, sondern mir selbst.⁹⁸ Gute Handlungen als heilsame Handlungen bringen angenehme Ergebnisse, schlechte Handlungen als unheilsame Handlungen bringen unangenehme Ergebnisse. Anders als viele religiöse Verhaltenskodizes sind die buddhistischen Gebote kein Befehl, der von außen kommt, sondern eine Absichtserklärung, d.h.: „Ich will mich darin üben, auf das und das zu verzichten.“ Die Buddhisten folgen einem Weg, der hundertprozentige Verantwortlichkeit für das eigene Tun erfordert.

Buddhistische Ethik ist kein wie von Nietzsche so bezeichneter passiver Pessimismus, sie führt im Gegenteil zu einer weit größeren Freiheit des Handelns und zur Öffnung gegenüber den anderen und die ganze Welt. Die Lehre des Buddhismus besagt nicht die Passivität gegenüber der Welt, sondern behauptet, dass der gute Wille, auf die Welt einzuwirken, ohne vorherige Selbstverwandlung und Selbstüberwindung weder zu einem dauerhaften noch zu einem tiefgehenden Glück führen könne. Das gilt nicht nur für das Selbst als einzelne, sondern auch für die andere in der Welt. Die Einwirkung auf die Welt, ist wünschenswert, die

⁹⁷ Young San Seong Do, a.a.O.

⁹⁸ Lama Anagarika Govinda, a.a.O., S. 85.

innere Selbstwandlung muss aber unerlässlich vorausgesetzt werden.⁹⁹ Wirkliche Ethik ist eine spontane Qualität des eigentlichen Selbst.

⁹⁹ Jean-François Revel und Matthieu Ricard, *Der Mönch und der Philosoph, Buddhismus und Abendland, Ein Dialog zwischen Vater und Sohn*, Köln 1999, S. 175.

§ 5 Philosophisch-anthropologische Betrachtungen — Selbstaufklärung am

Leitfaden des Leibes

Anthropologie ist die Lehre bzw. Wissenschaft vom Menschen. Philosophische Anthropologie ist keine besondere, eigenständige philosophische Einzeldisziplin, sondern vielmehr eine breit angelegte Besinnung auf den Menschen. Man versucht in der philosophischen Anthropologie die Frage zu klären: Was macht den Menschen zum Menschen?¹⁰⁰ Während in Antike und Mittelalter die Frage nach dem Wesen des Menschen noch mit der Metaphysik und Theologie verbunden ist, hat sich in der Neuzeit seit Descartes eine Trennung von Philosophie und Theologie durchgesetzt. Das Motto der neuzeitlichen Philosophie lautet „Subjekt“ bzw. „Vernunft“. Die Welt und der Mensch werden streng nach mathematisch formulierbaren Gesetzen funktionierender Mechanismus aufgefasst. Descartes erhebt das menschliche Subjekt zum Prinzip der Wirklichkeit der Welt.¹⁰¹ Kant setzt die menschliche Selbstgewissheit an die Stelle des moralischen Subjekts um. Er formuliert zum ersten Mal die Aufgabe einer philosophischen Anthropologie und fragt: „Was ist der Mensch?“ Bei Nietzsche findet man einen weiteren Versuch einer Grundlegung der philosophischen Anthropologie. Nietzsche thematisiert den menschlichen Leib und erkennt ihm einen Primat vor der einseitigen Vernunft zu. Nietzsches Leibphilosophie verkündet gegen die Zersplitterung der mechanischen Welt in der modernen Philosophie die organische Ganzheit des Leibs. Mit ihrem Ganzheitsdenken wertet sie den Leib außerordentlich auf. Das Konzept einer adualistischen und vitalen Einheit von Körper und Geist führt zu einem neuen Menschenbild. Ein Modell, wie „der Körper soll das Instrument des Geistes sein“, erscheint heutzutage als das größte Missverständnis. Körper als menschlicher Leib ist weder eine rein res extensa noch nur ein gegenständliches Objekt, sondern beinhaltet selbst das intelligente

¹⁰⁰ Alexander Ulfig, Artikel „Anthropologie“ in: *Lexikon der philosophischen Begriffe*, a.a.O., S. 32.

¹⁰¹ Jörg Disse, *Kleine Geschichte der abendländischen Metaphysik, Von Platon bis Hegel*, Darmstadt 2001, S. 196ff.

Wesen. Im Zarathustra schreibt Nietzsche: „Der schaffende Leib schuf sich den Geist als eine Hand seines Willens“ (Z I, Von den Verächtern des Leibes; KSA 4, S. 40). Der Geist wird zuerst im Leib ausgebildet. Die wesentlichen Merkmale des Leibes, wie Triebe und Leidenschaften, sind nach Nietzsche keine Störenfriede, die zu zügeln und dann zu vernachlässigen sind. Die Aufgabe der philosophischen Anthropologie soll es sein, auf dem Weg einer Kritik der neuzeitlichen Philosophie die Grundzüge eines neuen Verständnisses der Existenzform des Menschen zu gewinnen.

5.1 Auf der Suche nach dem Selbst durch Meditation — Überleitung zu Nietzsches „Leiblichkeit“

Meditation ist sowohl für den Buddhismus als auch für den Daoismus eine der geeigneten Übungen, um das Freisein zu erlangen. Hinweise auf die Meditation können wir in den vielen Stellen im *Zhung Zi* finden; im *Dao De Jing* wird nur selten davon gesprochen.¹⁰² Die Körperpflege ist dem Daoismus zufolge notwendig. Der Weise kultiviert seine Atemenergie *Qi* und beschäftigt sich nicht mit den verschiedenen Reizen der Außenwelt, nämlich nicht mit den Augen und anderen Sinnesorganen, weil sie der einheitlichen Natur des Menschen Verluste zufügen können. Er atmet tief und ruhig und handelt einheitlich mit dem Leib. Die Atemenergie *Qi* kann als „zweites Gehirn“ begriffen werden. Durch Trainieren des zweiten Gehirns bzw. Meditation entlasten wir das Selbst von negativen Emotionen sowie unbewussten unreinen Reaktionen und entwickeln positive Energie, um frei zu sein und richtig handeln zu können. Dies bedeutet die „Rückkehr zur Wurzel“ und zugleich die „Rückkehr zum Leben“¹⁰³.

Deshalb gehört Meditation zu einer der wichtigsten Methoden des Daoismus sowie des Buddhismus, um sich selbst verstehen zu lernen. Meditation als ein sehr altes Übungssystem bezieht sich auf die Einheit von Körper und Geist und wurde über Jahrtausende entwickelt und gepflegt. Sie ist keine Wirklichkeitsflucht, sondern geistige Einkehr, um mehr

¹⁰² Im *Dao De Jing* (道德經), Kapitel 12: „Deshalb beschäftigt sich der Weise mit dem Bauch und nicht mit dem Auge. Daher entfernt er das andere und nimmt dieses“ (Chinesisch: 是以聖人爲腹不爲目，故去彼取此). Die Aussage „mit dem Bauch beschäftigen“ kann für manche religiöse Daoisten als Hinweis auf die Kultivierung von *Qi* (氣; Atmenenergie) im Bauch (腹 *Fu* oder 丹田 *Dantien* = Energiezentrum des Körpers) verstanden werden, obwohl diese Interpretation umstritten ist. Im Kapitel 10: „Kannst du Atmenenergie einheitlich machen und die Weiheit erreichen, dass du wie ein Kind wirst?“ handelt es sich auch um Anspielungen auf damals geübte Atemtechniken, die bei Meditationsübungen verwendet wurden. Vgl. Hubert Schleichert, *Klassische chinesische Philosophie. Eine Einführung*, a.a.O., S. 127.

¹⁰³ Lao-Zi, *Dao De Jin*(道德經), Ch. 16. Chinesisch von „Rückkehr zur Wurzel“: 歸根; „Rückkehr zum Leben“: 復命.

Lebensfreude und Bewusstheit von Körper und Geist zu erfahren; keine Selbstberauschung, sondern eine Beschäftigung der Selbstbeobachtung und Selbstsuche, um mehr Energie, Vitalität und geistige Klarheit zu erlangen. Erst durch die Beobachtung von unserem Selbst können wir die Wirklichkeit, also die Dinge wie sie sind, einheitlich erfahren und nicht nur indirekt begrifflich denken. Somit haben wir die Fähigkeit, die Welt im Innern zu untersuchen und mit ihr auf eine positive, kreative Weise umzugehen. Das Universum existiert nur, wenn wir es einheitlich mit Körper und Geist zusammenhängend erfahren. Das Universum ist niemals irgendwo anders, es ist stets hier und jetzt. Buddha lehrte verschiedene Techniken zur Konzentration des Geistes. Meditation (bhāvanā) ist geistige Übung und eine Technik, um den Geist zu konzentrieren und zu reinigen. Eine bekannte Methode zur Erforschung der inneren Wirklichkeit ist Ānāpāna-Sati, „die Aufmerksamkeit auf die Atmung“.¹⁰⁴

Die Atmung ist ein Objekt der Aufmerksamkeit, das jedem unmittelbar und jederzeit zur Verfügung steht, denn wir alle atmen ununterbrochen von der Geburt bis zum Tod. Solange etwas lebendig ist, atmet es.¹⁰⁵ Durch die Schulung der Aufmerksamkeit und Konzentration fangen wir an, unsere wahre Natur des Selbst zu untersuchen. Wir müssen geistige Gewohnheitsmuster ändern und lernen, bei der Wirklichkeit zu bleiben. Das tun wir, indem wir zunächst versuchen, die Aufmerksamkeit fest auf den Atem gerichtet zu halten. Die Konzentration auf das Atmen kann uns auch helfen, alles das ins Bewusstsein zu bringen, was uns bisher unbewusst war. Da das Atmen sowohl bewusst als auch unbewusst arbeitet, ist es eine Brücke zwischen dem Bewussten und dem Unbewussten. Wenn wir unsere Aufmerksamkeit über einen längeren Zeitraum hinweg auf den natürlichen Ablauf der

¹⁰⁴ William Hart, *Die Kunst des Lebens, Vipassana-Meditation nach S. N. Goenka*, aus dem Amerikanischen von Heinz Bartsch, 5. Auflage, Frankfurt am Main 2001, S. 90 f.

¹⁰⁵ Nicht nur in Asien bei der chinesischen und der indischen Kultur finden wir die Gemeinsamkeit, den inneren Zusammenhang zwischen Atem und Leben hervorzuheben. Das Wort *psyché* bedeutete für die Griechen ursprünglich „Atem-Seele“, doch zur Zeit des Aristoteles hatte dieser Begriff die Bedeutung „Lebensprinzip“ angenommen. *Pneuma*, ein anderes griechisches Wort für Geist oder Seele, leitet sich von *pnein* für „atmen“ ab. Worte wie „spirituell“ oder das englische „spirit“ haben ihren Ursprung im lateinischen *spiritus*, was „Geist“ und „Atem“ bedeutet. Siehe: Lynn Margulis und Dorion Sagan, *Leben: vom Ursprung zur Vielfalt*, a.a.O., S. 36.

Atmung aufrechterhalten, können wir das autonome Funktionieren des Körpers beobachten, ein Prozess, der normalerweise unbewusst ist. Die Atmung spiegelt zugleich den Zustand des eigenen Selbst, sowohl körperlich als auch geistig, wider. Wenn man friedvoll und ruhig ist, ist der Atem meistens regelmäßig und sanft. Aber immer wenn Negativität im Kopf auftaucht, sei es Zorn, Hass, Angst oder Leidenschaft, wird die Atmung ungleichmäßiger, schwerer und schneller. Unsere Atmung spiegelt unseren mentalen Zustand und korrespondiert mit ihm. Sie gibt uns somit die Möglichkeit, uns bis zum untersten Selbst zu beobachten. In dem Augenblick, in dem wir uns vollkommen auf unsere Atmung konzentrieren, sind wir frei von Verlangen, Aversion und Unwissenheit. Wie kurz dieser Augenblick der Reinheit auch immer sein mag, er ist sehr machtvoll, denn er fordert alle unsere vergangenen Konditionierungen heraus.¹⁰⁶ Durch die Konzentration auf das Atmen wird der Körper mit Energie aufgeladen und energetisch harmonisiert. Körper und Geist entspannen völlig, ähnlich wie im Tiefschlaf, so dass sich tiefe Erholung einstellt. Gedanken und Gefühle werden bewusst wahrgenommen und anschließend zur Ruhe gebracht. Auch wenn wir nur etwas Meditation praktizieren, erfahren wir schon bald die Wohltaten: ein vorher nie gekanntes Entspannungsgefühl.

Aber Meditierende entwickeln die Fähigkeit der Konzentration nicht, um glückselige Gefühle oder ekstatische Zustände zu erfahren, sondern um den Geist zu einem Instrument zu schmieden, mit dem sie in der Lage sind, die eigene Realität zu untersuchen und die Konditionierungen, die ihre Leiden verursachen, zu beseitigen. Deshalb unterscheidet man auch „Meditation“ und „Nach-Meditation“. Die Meditation besteht nicht bloß darin, sich ein paar Stunden hinzusetzen, um selige Ruhe zu erlangen. Sie ist eine kontemplative Methode, die es erlaubt, das Wesen des Geistes sowie des Körpers zu verstehen und die Seinsweise der Dinge zu erfassen. Die sogenannte Nach-Meditation soll verhindern, dass man dieselben negativen Gewohnheiten wie vorher wieder aufnimmt. Sie besteht darin, im alltäglichen Leben das während der Meditation Begriffene umzusetzen, um eine größere Offenheit des Geistes, mehr Güte und Geduld zu erlangen und unsere Verhaltensmuster zu korrigieren, kurz,

¹⁰⁶ Lynn Margulis und Dorion Sagan, *Leben: vom Ursprung zur Vielfalt*, a.a.O., S. 91-95.

um ein besserer Mensch zu werden.¹⁰⁷ Wer Meditation praktiziert, für den verlieren schlechte Angewohnheiten langsam ihre Anziehungskraft. Meditation entgiftet den Körper. Das erhabenste Ziel der Meditation ist die Verwirklichung unseres authentischen Selbst. Deshalb kann Meditation ein Weg der Selbsterkenntnis für uns werden. Durch sie wird sich ein neues Vertrauen zu uns selbst entwickeln, und wir werden uns so kennen und lieben lernen, wie wir sind. Indem wir lernen, die Dinge mehr und mehr anzunehmen, wie sie sind, erfahren wir inneren Frieden, Glück, und Ausgeglichenheit. Eine kreative Intuition erwacht. Wir beginnen, mehr und mehr die Schönheit des Lebens zu sehen und unsere Verantwortung dafür zu erkennen. Meditation entwickelt in uns die Kraft, ein Leben in Freiheit und Liebe zu wählen.

Für Lao-Zi ist der Körper die Heimstatt des Lebens. Auf den Leib zu verzichten heißt, die Evolution des Selbst auf den höheren Stufen zu blockieren. Für Nietzsche liefert „Leib“ Kriterien zur Wertschätzung „alles Denkens“. Er appelliert wie die Daoisten: „zurück zu Leib und Leben“ (Z I, Von der schenkenden Tugend 2; KSA 4, S. 100). Das Selbst ist sowohl für Nietzsche als auch für Daoisten sowie Buddhisten die spontane Organisation, die aus der Interaktion von mentalen und physikalischen Elementen entsteht. Das Selbst verfügt über keine Steuerungs- und Lenkungsinstanz und ist ein selbst-laufender Lenker, der nicht im Bewusstseinsbereich operiert. Nur das spontan-natürlich-freiheitliche Selbst kann seinem „innersten Gesetz“ folgen und zu seinem „eigenen Gesetzgeber“ werden. Die Antwort auf die anthropologische Frage von „Was ist der Mensch?“ hängt für Nietzsche „am Leitfaden des Leibes“.

5.2 Rekurs auf den Leib, Rückkehr zum Leben

Nietzsches Leibphilosophie ist ein Versuch der Überwindung der platonischen Metaphysik und kann auch als eine Variante zur Lösung des Leib-Seele-Problems angesehen werden. Bei Nietzsche ist der Leib einerseits kein Ersatzbegriff für Seele und hat dennoch andererseits

¹⁰⁷ Jean-François Revel und Matthieu Ricard, *Der Mönch und der Philosoph, Buddhismus und Abendland, Ein Dialog zwischen Vater und Sohn*, a.a.O., S. 192.

nichts mit einem darwinistischen Biologismus zu tun. Nietzsche interpretiert den Leib, der aus „kleinsten lebendigen Wesen“ besteht, aber nicht als ein reines physisches Geschehen. Der Leib kann auch nicht als statische Ansammlung von „Seelen-Atomen“ begriffen werden, weil sie etwas beständig „wachsendes, Kämpfendes, Sich-Vermehrendes und Wieder-Absterbendes“ (Nachlass 37[4]; KSA 11, S. 577) sind.

Nicht das Bewusstsein, sondern der Leib ist für Nietzsche die höchste Stufe der organischen Entwicklung. Der menschliche Leib kann „aus eigenem Willen“ handeln, „als Ganzes leben, wachsen und eine Zeit lang bestehen“ (a.a.O.). In dem dynamischen Geschehen des Leibes sieht Nietzsche eine „prachtvolle Zusammenbindung des vielfachsten Lebens“ (a.a.O.), das ganze Phänomen „Leib“ ist „kein blinder, noch weniger ein mechanischer sondern ein wählender, kluger, rücksichtsvoller, selbst widerstrebender Gehorsam“ (a.a.O.). Offenbar ist nach Nietzsche der Leib nicht nur eine Einheit von organischem Geschehen, sondern das Geschehen selbst, es ist eigentlich das „Zusammenwirken“ der „lebendigen Wesen“ (a.a.O.).

Leib als das organische Geschehen selbst kann deshalb nach Nietzsche im Prinzip begrifflich nicht erfasst werden und lässt sich auch nicht in Zahlen angeben, weil er räumlich nicht lokalisierbar und zeitlich nicht fixierbar ist. Das Leib-Geschehen ist somit nicht unter einem physiko-physiologischen Aspekt zu erfassen, weil es keinen Ansatzpunkt gibt, der es erlaubte, die Prozessualität unter mechanistischen Kategorien (Raum, Zeit, Zahl) adäquat zu beschreiben. Die innere Werdens-Dynamik des Leibes als organische Ganzheit stellt für Nietzsche denn auch kein mechanistisches, sondern ein „moralisches Problem“ (Nachlass 37[4]; KSA 11, S. 577) dar. D.h.: ein Problem, das mit ethischen Begriffen wie Befehl und Gehorsam besser zu erfassen ist, als mit Ursache und Wirkung. Also hat die Beschreibung eines Organismus und der Vorgänge in einem Organismus für Nietzsche nur symbolischen Rang. Nietzsche transformiert die physikalische Sprache über das physiologische Geschehen in die Sprache der „Moral“. Und die moralische Ausdrucksweise bleibt auch symbolhaft.¹⁰⁸

Leib gehört nicht zur äußeren Welt, sondern ganz auf die Innenseite, intrinsisch und

¹⁰⁸ Erwin Schlimgen, *Nietzsches Theorie des Bewußtseins*, a.a.O., S. 165f.

unabtrennbar zu jedem Menschen selbst. Er ist Sitz unseres Selbst. Nach Heidegger wird Leib bei Nietzsche in zwei Bedeutungen verwendet: 1. als „leibender Leib“, als große Vernunft, als nichtinstrumentalisierter Körper und 2. als „Körperleib“, als kleine Vernunft, als instrumentalisierter Körper.¹⁰⁹ Der Leib als „leibender Leib“, erscheint laut Heidegger als ursprüngliche, natürliche Natur; der Leib als „Körperleib“ erscheint dagegen als künstliche Natur. Leib als „leibender Leib“ ist Grund unseres Lebendigseins. Er ist Grund des „Bewußtsein-Ichs“. Der „leibende Leib“ ist unser Selbst als durch uns letztlich unerschaffbare Natur, auf die wir lernen müssen zu hören; der „Körperleib“ ist der Gegenstand der Naturwissenschaften, welchen wir mit Hilfe der Technik und der naturwissenschaftlichen Medizin selbst erklären oder bestimmen können.¹¹⁰ Aber Leib ist dennoch für Nietzsche sicher nicht etwa „Ding an sich“. Leib ist genau das Gegenteil des „Himmlichen“, „Gottähnlichen“. Im Leib der eigenen Existenz ist die Existenz nicht als Abstraktum, sondern als Konkretum gegeben. Nur im Leib findet die ursprüngliche Selbsterfahrung statt, die eine Wirklichkeitserfahrung darstellt. Jede kognitive, intellektuelle Einsicht beruht auf der leiblichen Erfahrung, und erst wenn sie in uns leibhaft transformiert, können wir auf tiefere Weise etwas richtig erkennen.

Leib als große Vernunft kann einerseits nicht als das Absolute wie das „Ding an sich“ oder „Gott“ und andererseits auch nicht nur als gegenständlicher, mechanischer Körper begriffen werden. Leib meint hier nicht Organismus, Gehirn oder Nervensystem. Er wird nicht nach dem Organismus-Modell, sondern vielmehr als plurales Geschehen, als mannigfaltiges „Organisations-Spiel“, nämlich als „Wille zur Macht“ gedacht. Würde man dieses sich in ihren Konstellationen fortwährend verschiebende komplexe Geschehen organismus-theoretisch, kausal, teleologisch erklären, so wäre die Leiblichkeit noch nicht ihrer Ursprünglichkeit begriffen. Dann wäre es unmöglich, die Leiblichkeit als eine Überwindung der Metaphysik zu verstehen: Sie würde nur wieder zu einer Reihe von

¹⁰⁹ Martin Heidegger, *Nietzsches Lehre vom Willen zur Macht als Erkenntnis*, in Gesamtausgabe, II. Abt., Bd. 47, Frankfurt am Main 1989, S. 152.

¹¹⁰ Volker Caysa, „Nietzsches Leibphilosophie und das Problem der Körperpolitik“, in: *Nietzscheforschung*, Ein Jahrbuch, Bd. 4, hrsg. von Volker Gerhardt und Renate Reschke, Berlin 1998, S. 291.

Dualismen (wie z.B. die von Mensch und Welt, Leib und Seele, mental und physisch, materialistisch und idealistisch, subjektiv und objektiv) geraten.

Obwohl Leib die Bedingung der Möglichkeit ist, die Wirklichkeit faktisch zu erleben, ist er selbst auch eine Beschränkung: Die Einschränkung der Sicht ist selber Bedingung ihrer Möglichkeit. Denn jede Perspektive schränkt die Sicht ein. Leib ermöglicht die Sicht, schränkt sie gleichfalls aber wieder ein. Es ist nicht möglich, „um unsere eigne Ecke“ (FW, Nr. 374; KSA 3, S. 626) zu sehen.

Zu beachten ist überdies auch die Betonung des Fühlens. Es handelt sich sowohl um vorbegriffliche als auch um nichtbegriffliche Prozesse. Diese sind zum einen nicht oder noch nicht ins Bewusstsein getreten, und sie sind zum anderen auch gar nicht auf sprachlich-diskursive Begriffe zu bringen. Diese Prozesse sind diskret, distinkt und allgemeinen Begriffen nicht zugänglich, aber fühlbar. In diesem Sinne ist dann Selbstbewusstsein genealogisch vom Selbstgefühl her zu verstehen, nicht umgekehrt.¹¹¹ Körperliche Empfindungen in unserem Innern sind es, über die wir die Realität direkt erfahren können. Solange ein Objekt nicht mit den fünf körperlichen Sinnen oder dem Geist in Kontakt gekommen ist, existiert es für uns nicht. Jene sind die Pforten, durch die wir der Welt begegnen, die Grundlagen jeglicher Erfahrung. Und immer wenn irgend etwas mit diesen fünf Sinnesorganen in Kontakt kommt, entsteht eine Empfindung. Die Empfindung ist das Bindeglied, durch das wir die Welt mit all ihren Erscheinungen, körperlichen wie mentalen, erfahren. Um eine auf Erfahrung aufbauende Weisheit zu entwickeln, müssen wir uns bewusst werden, was wir tatsächlich erfahren, d.h. wir müssen die Fähigkeit entwickeln, uns unserer Empfindungen bewusst zu werden.

Weil jeder Gedanke, jede Emotion, jede geistige Handlung von einer entsprechenden Empfindung im Körper begleitet wird, sind Körperempfindungen unverzichtbar, wenn man die Wirklichkeit bis in ihre Tiefen erforschen will. Empfindungen treten fortwährend überall

¹¹¹ Günter Abel, „Interpretatorische Vernunft und menschlicher Leib“, in: *Nietzsches Begriff der Philosophie*, hrsg. von Mihailo Djurić, Würzburg 1990, S. 124.

im Körper auf. Jeder Kontakt, geistig oder körperlich, erzeugt eine Empfindung. Jede biochemische Reaktion ruft Empfindungen hervor. Durch die Praxis der Meditation haben wir die Fähigkeit der Aufmerksamkeit entwickelt, sind wir in der Lage, die Realität jeder Empfindung im Innern bewusst wahrzunehmen.

Eine grundlegende Tatsache ist: Unsere Empfindungen verändern sich fortwährend. In jedem Augenblick entsteht in jedem Teil des Körpers eine Empfindung, und jede Empfindung ist Zeichen einer Veränderung, einer Umwandlung, in Nietzsches Worten: „Wille zur Macht“. In jedem Moment finden Veränderungen, elektromagnetische und biochemische Reaktionen in jedem Teil des Körpers statt. In jedem Augenblick verändern sich gleichfalls, und zwar mit noch größerer Geschwindigkeit, die geistigen Prozesse und manifestieren sich in körperlichen Veränderungen. Dies ist die Realität von Selbst und Welt: Sie sind ständiger Veränderung unterworfen und unbeständig.

Mag sein, dass wir das Wesen des Lebens intellektuell verstanden haben. Durch die Praxis von Meditation jedoch erfahren wir die Realität der Unbeständigkeit direkt innerhalb unseres Körpers. Wir können sie unmittelbar wahrnehmen. Die direkte Erfahrung der kurzlebigen, flüchtigen Empfindungen gibt uns den Beweis unserer vergänglichen Natur. Jedes kleinste Teilchen des Körpers, jeder geistige Prozess ist in ständigem Fluss begriffen. Es gibt nichts, das länger als einen Augenblick Bestand hat, keinen harten Kern, an dem man sich festhalten kann, nichts, das man „ich“ oder „mein“ nennen könnte. In Wirklichkeit ist dieses „ich“ nur eine Kombination von Prozessen, die ständig in Veränderung begriffen sind. „Wille zur Macht“ ist nichts anderes als das Gesetz der Unbeständigkeit. Die Meditierenden verstehen die Unbeständigkeit nicht nur intellektuell, sondern erleben sie im Innern, durch die Beobachtung der Empfindungen im Körper.¹¹²

Nietzsche wollte mit dem Christentum auch den Platonismus und damit die stets bloß auf das Denken abgestellte Philosophie überwinden. Die Philosophie hat für Nietzsche etwas „Krankhaftes“, „Kupplerisches“, „Gewaltsames“, in ihr zeigen sich „Anzeichen eines

¹¹² William Hart, *Die Kunst des Lebens*, a.a.O., S. 113-118.

entarteten Instincts“, und in ihrer „Widersinnlichkeit“ liegt der „grösste Widersinn des Menschen“. Nietzsche gibt der Philosophie eine neue Bestimmung: Ihre „Wahrheit“ liegt allein in der Konsequenz ihres Vollzugs. Nicht die Begrifflichkeit, sondern die Folgerichtigkeit einer lebendigen Kraft ist entscheidend. Das früher bloß Logische wird nun in eine „Physio-logie“, nämlich die Leiblichkeit, überführt, in der physikalische Kraft und sinnliche Empfindung organisch verbunden sind. Philosophie heißt somit Experimentieren des Lebens mit sich selbst. Wahrheit muss jeder von uns für sich selber suchen, versuchen, erleben und sich einleiben.¹¹³

5.3 Menschliches Leben und Moral

Im Rahmen des Christentums wird die Unterscheidung zwischen „gut“ und „böse“ in der Figuration von „Gott“ und „Teufel“ etabliert. Mit dieser Dichotomisierung der Welt in „gut“ und „böse“ wird eine Ordnung geschaffen. Moral erscheint als ein gesellschaftlicher Sinnzusammenhang, als nachträgliche Rationalisierung und Legitimierung von Herrschaft. Mit ihr wird das „schlechte Gewissen“ als soziale Steuerungs- und Kontrollinstanz etabliert. Das „schlechte Gewissen“ wird in den Individuen entwickelt, verankert und verstärkt. Dazu dienen moralische Institutionen wie Gerechtigkeit, Verbrechen, Strafe, Schuld, die Nietzsche als Rationalisierungen lebendiger Empfindungen und Affekte begreift. Diese Rationalisierungen haben sich der menschlichen Geschichte als Zwang entwickelt. So schreibt Nietzsche:

„Der Moralität geht der *Zwang* voraus, ja sie selber ist noch eine Zeitlang *Zwang*, dem man sich, zur Vermeidung der Unlust, fügt. Später wird sie Sitte, noch später freier Gehorsam, endlich beinahe Instinct: dann ist sie wie alles lang Gewöhnte und Natürliche mit Lust verknüpft — und heisst nun *Tugend*“ (MA I, Nr. 99; KSA 2, S. 96).

¹¹³ Volker Gerhardt, „Nachwort: Philosophie als Schicksal“, in: *Jenseits von Gut und Böse*, Stuttgart 2002, S. 223-230.

Mit dem „Tode Gottes“, mit der Destruktion der Metaphysik, mit dem Versuch, eine Position jenseits von „gut“ und „böse“ einzunehmen, werden anthropologische Perspektiven entwickelt. Die Theologie ist für Nietzsche tot, an ihre Stelle tritt die Anthropologie. Die Moral ist nicht länger ein Problem der Theologie und der Metaphysik; sie wird zu einem Problem der Anthropologie. D.h. mit der Frage „Warum sollen und können wir moralisch handeln?“ geht es nicht mehr um eine „intelligible Welt“, sondern sie beruht allein auf einer philosophischen Reflexion aufgrund von empirischen Überprüfungen. Dabei werden die psychologischen und soziologischen Existenzbedingungen von menschlichem Handeln historisch überprüft und philosophisch kritisiert. In diesem Sinne gilt Nietzsche immer noch als ein Aufklärer. Aber anders als seine Vorgänger der Aufklärung wie Voltaire oder Kant, hat Nietzsche nicht nur die Autonomie des Handelns radikalisiert, sondern stellt die elementarste Frage: „Was ist das Leben überhaupt werth?“ (ZG 1; KSA 1, 809) Wird die Möglichkeit autonomen, d.h. vernünftigen und moralischen Handelns angenommen, muss auch die Möglichkeit selbstbestimmten unmoralischen Handelns ins Auge gefasst werden. Die Wertfrage von Moral steht von Anfang an unter der Prämisse, dass alle Aufmerksamkeit auf das menschliche Leben konzentriert ist. Dabei geht Nietzsche davon aus, dass die Moralfrage sich nur im Lebenszusammenhang selbst beantworten lässt. Bevor wir die Frage „wozu sollen wir moralisch sein?“ beantworten, müssen wir zunächst die Sinnfrage „wozu sollen wir leben?“ stellen.

Nietzsche griff alle Normen seiner Zeit an, die hauptsächlich vom Christentum geprägt wurden. Er erklärte Gott für tot und behauptete, dass die Moral den Menschen dumm mache. Die Moral ist laut Nietzsche nur ein von schwachen Menschen geschaffener Abgott. Das Christentum geht Hand in Hand mit der Moral und die schwachen Menschen glauben, nicht weil sie es wollen, sondern weil sie Angst davor haben, nicht zu glauben. Die notwendige historische Folge der christlichen Moral ist dann der Nihilismus, weil Moral gerade die „Wahrhaftigkeit“ verlangt. Im Lenzer Heide-Fragment schreibt Nietzsche wie folgt:

„Aber unter den Kräften, die Moral großzog, war die *Wahrhaftigkeit*: diese wendet sich endlich gegen die Moral, entdeckt ihre *Teleologie*, ihre *interessirte* Betrachtung — und

jetzt wirkt die *Einsicht* in diese lange eingefleischte Verlogenheit, die man verzweifelt, von sich abzuthun, gerade als Stimulans. Zum Nihilismus. Wir constatieren jetzt Bedürfnisse an uns, gepflanzt durch die lange Moral-Interpretation, welche uns jetzt als Bedürfnisse zum Unwahren erscheinen: andererseits sind es die, an denen der Werth zu hängen scheint, derentwegen wir zu leben aushalten. Dieser Antagonismus, das was wir erkennen, *nicht* zu schätzen und das, was wir uns vorlügen möchten, nicht mehr schätzen *zu dürfen*: — ergibt einen Auflösungsprozeß“ (Nachlass 5 [71]; KSA 12, S. 211).

Nietzsche sieht seine eigentliche philosophische Aufgabe in der „Umwertung aller Werte“, indem er sich kompromisslos mit den überlieferten Werten auseinandersetzt und dabei bis in einen Bereich jenseits von Gut und Böse gelangt. Die neuen Werte verlangen einen philosophisch begründeten Entwurf von Orientierungen künftigen Handelns. Diese philosophische Begründung der Umwertung aller Werte hat Nietzsche mit einer Theorie des „Willens zur Macht“ und mit der Hypothese von der „Ewigen Wiederkehr des Gleichen“ zu geben versucht. Und was Nietzsche „Nihilismus“ nennt, kann auch als eine multikulturelle Welt verstanden werden, in der wir gegenwärtigen modernen Menschen leben. Das Ende des einen absoluten Wertes bedeutet zugleich die Ära der vielfältigen konkurrierenden Werte. Der aktive Nihilismus fordert, soziale Bedingungen zu schaffen, die allen Menschen den Freiraum geben, den sie für ihr kreativen selbstbestimmte Werte brauchen.

Nietzsche unterscheidet in seinen Aufzeichnungen zwei Formen des Nihilismus: einen passiven, dekadenten, philiströsen und die Lebensfunktionen des Menschen lähmenden Nihilismus sowie einen aktiven, individuell durchlittenen, stark machenden Nihilismus. Das Negative verkleidet sich in Religion, Moral, Metaphysik. Beim passiven Nihilismus drückt sich der „Wille zur Macht“ destruktiv und krankhaft aus. Die Schwachen müssen die Taten der Starken erleiden und wollen daher nur in Ruhe gelassen werden. Das Erstaunliche ist die Kraft dieser Werte der Schwachen, die sich im Geschichtsprozess gegenüber den Werten der Starken durchsetzen. Moral begreift Nietzsche als die Rache der Niedrigen und Unterdrückten, mit deren Hilfe sie die Herrschaft erlangen, indem sie die bisherigen Herrscher und Teile ihrer eigenen Natur unterdrücken. Das Ressentiment der Schwachen, das daraus entsteht, dass sie

die Handlungen der Starken erleiden müssen, die sich an den Wirkungen ihres Handelns erfreuen, wird selbst zu einer neue Werte schaffenden und durchsetzenden Macht.

Moral ist in Nietzsches Auge eine destruktive Macht, die eine „Selbstzertheilung des Menschen ist“ (MA 1, Nr. 57; KSA 2, S. 76). Denn „in der Moral behandelt sich der Mensch nicht als Individuum, sondern als Individuum“ (ebenda). Der Mensch verliert die Totalität seiner Existenz, weil er bei moralischem Handeln den allgemeinen Interessen folgen und seine individuellen Interessen unterdrücken muss. Nietzsche diagnostiziert das so:

„Der gefährliche und unheimliche Punkt ist erreicht, wo das größere, vielfachere, umfanglichere Leben über die alte Moral *hinweg lebt*; das „Individuum“ steht da, genöthigt zu einer eigenen Gesetzgebung, zu eigenen Künsten und Listen der Selbst-Erhaltung, Selbst-Erhöhung, Selbst-Erlösung“ (JGB, Nr. 262; KSA 5, S. 216).

Anders als die destruktive Macht in der Moral mündet der positive Nihilismus dagegen in der bejahenden Anerkennung des „Willens zur Macht“. Das „Individuum“ handelt nicht nach dem Maßstab der konventionellen, herkömmlichen Moral, sondern seiner eigenen Gesetzgebung. Die alte Moral, die die Herden-Gemeinschaft sichert, wird durch eine neue, vornehme „Herrenmoral“, die eine gefährliche und unheimliche, aber offene, facettenreiche Dimension eröffnet, ersetzt. „Herren“ begreift Nietzsche als aktive Tiere, als „Raubtiere“, die auf Grund ihrer Natur andere unterdrücken. Für sie besteht Glück darin, ihre Triebe, Begierden und Wünsche auszuleben und zu handeln. Der Übermensch, der die dionysische, von Lustgefühlen bestimmte Lebensweise befolgen muss, werde die Schwachen zu seinen Dienern machen. Er hat sogar das Recht, sie zu zerstören. Dies ist ein Satz, der in all seiner Einfachheit später zu weitgehenden Interpretationen geführt hat und ist ein Grund dafür, warum Nietzsches Lehren sehr unüberlegt klingen.

5.4 Selbstaufklärung und Kritik des Christentums

Nietzsche wird freilich heute nicht mehr einfach wie Alfred Baeumler als derjenige, der „gegen die rational-aufklärerische“ ist, verortet. Seit Horkheimers und Adornos *Dialektik der Aufklärung* ist nachgewiesen, dass Nietzsches Philosophie nicht Gegenaufklärung, sondern vielmehr Aufklärung selbst ist. Nietzsches Kritik zur Aufklärung ist also durch Aufklärung hindurchgegangen. Diese Kritik als eine Selbstaufklärung ist sowohl als eine Kritik der Aufklärung wie auch als ein Neubeginn derselben zu verstehen.¹¹⁴

Nietzsche war Aufklärer geworden, als er in der Mitte der siebziger Jahre auf die früheren Hoffnungen auf Mythos oder Artistenmetaphysik verzichtete. Statt dessen entstand die Hoffnung auf Erkenntnis und Wissenschaft. Voltaire verdrängt bei Nietzsche Schopenhauer als Vorbild. Wissenschaft statt Kunst rückt in den Vordergrund. Die Schriften jener Jahre: *Menschliches, Allzumenschliches* (1878/79), *Der Wanderer und sein Schatten* (1880), *Morgenröthe* (1881) und *Fröhliche Wissenschaft* (1882) sind Dokumente eines Überganges. Die „Irrtümer“ der Metaphysik, der Religion und Moral werden auf ihren „menschlichen, allzumenschlichen“ Ursprung zurückgeführt. *Menschliches, Allzumenschliches*, das Voltaire gewidmet ist und eine Zäsur innerhalb der Werke Nietzsches markiert, ist „ein Buch für freie Geister“. „Freigeist“ hat nicht nur den Sinn, den Kampf gegen Metaphysik, Religion und Moral aufzunehmen, sondern ist auch Selbstaufklärung und Selbsterziehung. Das ist der nietzschesche Sinn der Aufklärung. Bei Nietzsche ist somit der Sinn des Begriffs „Aufklärung“ nicht zu verwechseln mit „öffentlichem Vernunftgebrauch“, mit allen liberalen politischen Ideen der Angelsachsen oder Kants. Freigeisterei ist das Wagnis eines Einzelnen, der „aussteigt“ und nicht einmal im sicheren Hafen des Rechtsstaates landen will. Also ist Nietzsches Aufklärung vor allem Liberalismus, und das heißt auch ebenso entfernt von Rousseau.¹¹⁵

¹¹⁴ Henning Ottmann, „Nietzsches Stellung zur antiken und modernen Aufklärung“, in: *Nietzsche und die philosophische Tradition*, Bd. 2, hrsg. von Josef Simon, Würzburg 1985, S. 9.

¹¹⁵ Henning Ottmann, „Nietzsches Stellung zur antiken und modernen Aufklärung“, a.a.O., S. 9-14.

Nietzsches Freigeisterei kann in der Form einer „Aufklärung als Sache des Einzelnen“ verstanden werden. Sie ist die Erneuerung von voltairescher Aufklärung und ein Kampf gegen die „Pseudoaufklärung“ Rousseaus. Die Gegensätze zwischen Voltaire und Rousseau sind für Nietzsche „die unerledigten Probleme“, die Nietzsche als „*das Problem der Civilisation*“ sieht. Der Gegensatz Rousseau-Voltaire umreißt Nietzsches Stellung zur Aufklärung der Moderne. Nietzsche steht auf der Seite von Voltaire und bekämpft Rousseau. Nietzsches anthropologische Politik oder seine Philosophie der Natur und Kultur steht im Spannungsfeld der Antithesen zwischen Rousseau und Voltaire (Nachlass 9[184]; KSA 12, S. 447-449).

Rousseau ist für Nietzsche ein Kennwort für die Geschichte der Dekadenz im 18. Jahrhundert einerseits, für das Zusammenspiel von Ressentiment und Reaktion andererseits. Er ist Plebejer, der Prophet des Herdenzeitalters, der Entfesseler des Ich und seiner enormen Passionen. Rousseau und die Französische Revolution verkörpern Rückschritt und Reaktion, nicht Fortsetzung der Aufklärung und gehören in die Geschichte dessen, was später bei Nietzsche als jüdisch-christlicher „Sklavenaufstand“ in der Moral genannt wird. Hingegen hat Nietzsche für Voltaire gestimmt. Er steht auf der Seite der „honnêtes gens ... des Geschmacks, der Wissenschaft, der Künste ... des Fortschritts selbst und der Civilisation“ (Nachlass 9[184]; KSA 12, S. 447). In Nietzsches Augen: Voltaire, der Neoklassiker, versus Rousseau, den Frühromantiker; voltairesche Philosophie als „weg“ von der Natur zur Kultur versus rousseausche Philosophie als „zurück“ von der Kultur zur Natur. Nach Rousseau ist die Natur die Quelle der Gerechtigkeit. Aber Voltaire findet den Zustand der Natur furchtbar und sieht den Menschen als Raubtier. Unsere Zivilisation sei ein unerhörter Triumph über diese Raubtier-Natur.¹¹⁶ Eigentlich ist Nietzsches Kritik an Rousseau als scharfe Kritik an den

¹¹⁶ Offensichtlich hat Nietzsche Rousseau zu eng gesehen. Rousseau sagt ausdrücklich am Anfang des *Emile*, dass die Kunst, einen Staat zu errichten, gleichbedeutend mit der Kunst, die Menschen zu „denaturieren“ ist. Der Begriff „Natur“ ist bei Rousseau zweideutig. „Ziel der Natur“ ist nicht im Hobbes’schen Sinne „Naturzustand“ sondern die Vollendung der Emanzipation des *homme naturel* durch eine natürliche Erziehung. Die Natürlichkeit ist in höherem Maße natürlich zu nennen als die des *homme naturel*. Der voll entfaltete Mensch ist das Ziel, und die Entfaltung ist nur möglich durch Sozialisierung und diese nur durch Denaturierung. Siehe: Robert Spaemann, „Rousseau: Von der Polis zur Natur“, in: *Der Mensch — ein*

Gesellschaftsvertragstheorien (Hobbes, Locke, Pufendorf, Rousseau) zu verstehen. Diese gehen davon aus, dass es im vernünftigen Interesse eines jeden einzelnen liegen müsse, seine individuellen Rechte in einem fiktiven Willensakt auf eine staatliche Gewalt zu übertragen. Es wird von den Vertretern dieser Theorie eine Vernunftsphäre vorausgesetzt, die sich nach Nietzsche doch erst im Rahmen zwischenmenschlicher Kommunikation aufbauen kann.¹¹⁷

Nietzsche hat ab 1876 eine neue politische Utopie entworfen. Es war die Utopie eines geeinten und friedlichen Europa. Sie ist nicht nur ein Ende aller nationalen Staaten, sondern ein *Ende aller Staatlichkeit*. Aber Nietzsches Feindschaft gegen den Staat ist kein Anarchismus oder Sozialismus, weil beide nach Nietzsche politische Bewegungen auf der Seite der Herde sind. Nietzsche hält die „Demokratisierung Europas“ für „unaufhaltsam“ (WS, Nr. 275; KSA 2, S. 671). Er ist zwar nicht dafür, hofft aber, dass sie der „Wind der Geschichte“ sei, der den freien Geistern Raum schafft. Bei Nietzsche ist die Demokratie „die historische Form vom *Verfall des Staates*“ (MA I, Nr. 472; KSA 2, S. 306). „*Der Tod des Staates*“ führt die „Entfesselung der Privatperson“ herbei. Nietzsche hofft auf das Ende der Epoche der Staatlichkeit. Seine Staatsfeindlichkeit ist die Neigung zur Apolitie. Für den Freigeist ist eine Einigung Europas notwendig, eine Vernichtung der nationalen Staaten. Dazu braucht er eine Emanzipation und Befreiung von der Politik. Sie würde durch das Verschwinden der nationalen Staaten und indirekt durch die Demokratisierung Europas möglich werden. Die Demokratie hat die historische Aufgabe, den Staat zu entmythologisieren und würde im Dienst der Befreiung der Einzelnen stehen.¹¹⁸

Im *Menschlichen, Allzumenschlichen* findet sich außer dem Appell zur Emanzipation und Befreiung von der Politik auch Nietzsches grundlegendes Argument gegen den religiösen Glauben, um Raum für die freien Geister zu schaffen, es lautet:

politisches Tier? Essays zur politischen Anthropologie, hrsg. von Otfried Höffe, Stuttgart 1992, S. 92-109.

¹¹⁷ Erwin Schlimgen, *Nietzsches Theorie des Bewußtseins*, a.a.O., S. 102.

¹¹⁸ Henning Ottmann, „Nietzsches Stellung zur antiken und modernen Aufklärung“, a.a.O., S. 15ff., und ders., *Philosophie und Politik bei Nietzsche*, Berlin; New York 1987, S. 124f.

1. Es könnte eine metaphysische Welt geben.
2. Aber wer einmal die Möglichkeit und Grenzen wissenschaftlicher Methodik erfaßt habe, könne sein Heil nicht von so schwachen und schlecht bewiesenen Möglichkeiten abhängig machen (MA 1, Nr. 9; KSA 2, S. 29f.).
3. Aus mythischen Ursprüngen stammende Lehren irgendeiner Religion seien durch die „historische Betrachtungsweise“ längst kraftlos geworden.

Im Zentrum dieses Arguments steht die wissenschaftliche Methodik der „historischen Betrachtungsweise“. Die „historische Betrachtungsweise“ ist für Nietzsche nämlich eine Form der Metaphysikkritik. Nietzsche beruft sich auf ein mit den Wissenschaften verbündetes „historisches Philosophieren“ und verwirft das „metaphysische Philosophieren“. Metaphysische Hoffnungen entsprechen zwar dem menschlichem Bedürfnis. Aber das besagt noch nichts über ihre Berechtigung. Allerdings gehört die Analyse von menschlichem Bedürfnis zu Nietzsches historischem Philosophieren. Nietzsche nennt sie Psychologie. Das dritte Hauptstück von *Menschliches, Allzumenschliches*, dessen Untertitel „das religiöse Leben“ heißt, handelt hauptsächlich von dieser psychologischen Analyse der Entstehung von Religion, und zwar besonders im Zusammenhang mit dem Christentum.

Historie und Psychologie sind beide in Nietzsches Augen „Wissenschaft“. Dennoch ist für ihn Wissenschaft keineswegs eine systematische Gegenstandsforschung, die entweder auf universalen Prinzipien gründet oder auf dem Sammeln, der Induktion, dem Experiment und dann in den deduktiven Mechanismus hinüberführt. Unter Wissenschaft versteht Nietzsche vor allem die Fähigkeit, Dinge in der Welt des Werdens lebendig zu erfassen. Das bedeutet den Abschied von der Metaphysik, die den Glauben an das Objekt, an die Substanz postuliert. Es gibt dann keine Wahrheit mehr, nur Schein existiert. Schein ist für Nietzsche „das Wirkende und Lebende“ (FW, Nr. 54; KSA 3, S. 417). Bisher habe man fälschlicherweise den Schein substantialisiert und damit ein „Wesen“ fingiert. Die Aufgabe der Wissenschaft bestehe nicht darin, die Dinge, „wie sie wirklich gewesen sind“, darzustellen, sondern ihre bestimmten Machtkonstellationen deutlich zu machen. Das ist eine Untersuchung oder besser eine Rekonstruktion der Herkunft von bisher „Geltendem“ aus bestimmten historischen

Situationen und psychischen Dispositionen. Das nennt Nietzsche in seiner späteren Schrift „Genealogie“. Genealogie ist eine nicht-objektivistische Historie, die spezielle Konstellationen von Irrtümern entlarvt und ihre lebensdienliche Sonderform expliziert.

Nietzsche findet die notwendige Voraussetzung dessen, dass einer zum Christen werde, „eine bestimmte falsche Psychologie, eine gewisse Art von Phantastik in der Ausdeutung der Motive und Erlebnisse“ (MA 1, Nr. 135; KSA 2, S. 129). In den Aphorismen von Nr. 132 bis Nr. 135 in *Menschliches, Allzumenschliches* hat Nietzsche das christliche Erlösungsbedürfnis durch seine psychologische Analyse erörtert. Statt Mythologie sieht Nietzsche im Erlösungsbedürfnis nur „eine rein psychologische“ Sache. Das wird bei Nietzsche als religiöse „Thatsache“ betrachtet und untersucht. Der Mensch ist unzufrieden mit seiner Unvollkommenheit. Denn er ist sich bewusst, dass er nicht frei von sogenannten bösen Handlungen und nicht in der Lage ist, unegoistisch zu handeln. Dabei erwächst eine tiefe Verstimmung und eine Sehnsucht nach einem „Arzte“, der ihre Ursachen zu beheben vermöchte. Der Mensch hat nicht durchschaut, dass er nur an der allgemeinen Last der menschlichen Unbefriedigung und Unvollkommenheit trägt. Sodann vergleicht er sich mit einem vermeintlichen Wesen, welches allein zu unegoistischen Handlungen fähig ist. Im Vergleich mit Gott ist das menschliche Wesen so trübe, so ungewöhnlich verzerrt. Letztlich entsteht noch die Furcht vor Strafen der weltlichen Gerechtigkeit.

Christliches Erlösungsbedürfnis ist unter Nietzsches psychologischer Zergliederung ein Resultat „einer Reihe von Irrthümern der Vernunft“. Der Christ ist „durch einige Irrthümer in das Gefühl der Selbstverachtung gerathen“. Im Grunde genommen hat der Mensch nicht erkannt, dass Gott nur „sein Werk“ ist, „das sehr unvollkommene Werk der menschlichen Phantasie und Urtheilskraft“. Nietzsche hat aus diesem Grunde festgestellt:

1. „Gott“ ist noch fabelhafter als der Vogel Phönix.
2. Die sogenannte „unegoistische Handlung“ ist bei strenger Untersuchung unhaltbar.

Demzufolge ist Gott eigentlich ein von Menschen eingebildetes Werk. Dennoch wirkt er wie

eine außer den Menschen waltende Macht. Der Mensch hat diese Wirkung mit der Ursache verwechselt. Er erkennt nicht, dass es nur die eigene getröstete Stimmung gibt. Und was der Christ Gnade und Vorspiel der Erlösung nennt, ist nicht anderes als „Selbstbegnadigung, Selbsterlösung“. Kurz gesagt, der Christ hat sein inneres Erlebnis als eines einer von außen wirkenden Macht falsch interpretiert.

Die Aphorismen von 136 bis 144 erstrecken sich auf die psychopathologische Erklärung des Heiligen. Das Schlüsselwort ist „Selbstverachtung“. Die Selbstverachtung und Selbstverleugnung der Heiligen weist auf „ihre grosse geistige Indolenz und jene geschilderte Unterordnung unter einen fremden Willen“ hin. Statt Selbstbestimmung haben die Heiligen auf ihren eigenen Willen verzichtet, weil „Unterordnung ein mächtiges Mittel ist, um über sich Herr zu werden“. Und es ist auch leichter, „einer Begierde ganz zu entsagen, als in ihr Maass zu halten“. Die Heiligen bedienen sich die Verneinung des Willens zum Leben, um sich zu erleichtern. Nietzsche hat deshalb über die Nützlichkeit der Religion so gespottet: wessen „tägliches Leben zu leer und eintönig“ ist, wird leicht religiös (MA 1, Nr. 115; KSA 2, S. 118).

Im Aphorismus 111 spricht Nietzsche über den Ursprung des religiösen Kultus. In Urkulturen ist die Natur für die Menschen unbegriffen, schrecklich, geheimnisvoll. Sie erscheint als „Reich der Freiheit, der Willkür, der höheren Macht“. „Die ganze Natur ist in der Vorstellung religiöser Menschen eine Summe von Handlungen bewusster und wollender Wesen, ein ungeheurer Complex von *Willkürlichkeiten*“ (MA 1, Nr. 111; KSA 2, S. 112). Ganz im Gegenteil sind die jetzigen Menschen, sagt Nietzsche, sie „empfinden gerade völlig umgekehrt: je reicher jetzt der Mensch sich innerlich fühlt, je polyphoner sein Subject ist, um so gewaltiger wirkt auf ihn das Gleichmaass der Natur“. Denn in jener Zeit „fehlt überhaupt jeder Begriff der *natürlichen Causalität*“ und „die ganze Vorstellung vom ‘natürlichen Hergang’“. Die Grundüberzeugung von rohen, religiösen Urkulturen ist: „Der Mensch ist die *Regel*, die Natur die *Regellosigkeit*“. Aus Angst hat der magie- und wundergläubige Mensch durch Flehen und Gebete, durch Unterwerfung, durch die Verpflichtung zu regelmäßigen Abgaben und Geschenken, durch schmeichelhafte Verherrlichungen auf die Mächte der Natur

einen Zwang ausgeübt. Diese Gegenseitigkeit zwischen den Menschen und den unbekanntem Mächten der Natur ist eine Art „Vertrag“. Aber viel wichtiger ist, bemerkt Nietzsche, „eine Gattung gewaltsameren Zwangs, durch Magie und Zauberei“. Für Nietzsche ist der Sinn des religiösen Kultus, „die Natur zu menschlichem Vortheil zu bestimmen und zu bannen“.

Eine andere Funktion von Religion erklärt Nietzsche im Aphorismus 108: die Narkotisierung menschlicher Übel. Um über ein Übel hinwegzukommen, kann man entweder die Ursache beheben oder die Wirkung verändern. Die Ursache des Schicksals ist für den Menschen von einer höheren Macht bestimmt und unveränderbar. Aber es ist durchaus möglich für die Menschen, deren Wirkungen mit alternativen Perspektiven zu betrachten. Religion und Kunst entstehen aus diesem Umdeuten von der Wirkung des Übels. Umdeuten ist in der Religion und Kunst teils durch 1. Änderung unseres Urteils über die Erlebnisse und teils durch 2. Erweckung einer Lust am Schmerz, an der Emotion gelungen. Nietzsche versteht dieses Umdeuten als Narkotisierung, die den Menschen dient, die Leiden zu ertragen und verhindert, die Ursache der Leiden durch eine wirkliche Beseitigung in Angriff zu nehmen..

5.5 Der Mensch und der Staat — Nietzsches Auffassung der politischen

Anthropologie

Der Mensch sei „das noch nicht festgestellte Thier“ (JGB, Nr. 62; KSA 5, S.81). Der Mensch ist nicht mehr festgestellt durch Natur und noch nicht festgestellt durch Kultur. Moral benötigt der Mensch als „Nothlüge, damit wir von der Bestie in uns nicht zerrissen werden“ (MA 1, Nr. 40; KSA 2, S. 64). Diese Situation des Menschen, der immer noch durch und durch Naturwesen bleibt und zugleich die ständige Möglichkeit des Andersseinkönnens hat, nennt man „Moral“. Der Mensch wohnt auf der „Schwelle“ und fühlt sich deswegen nicht bequem und nicht sicher. Er ist niemals, weder hier noch dort zu Hause.¹¹⁹ Nietzsche fragt in seiner II. Abhandlung von *Zur Genealogie der Moral*, wie „die Natur“ die „Aufgabe“ bewältigen konnte, „ein Thier heran[zu]züchten, das *versprechen darf*“ (GM, 2. Abh., Nr. 1; KSA 5, S.

¹¹⁹ Bernhard Waldenfels, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Frankfurt am Main 1995, S. 409ff.

291). Um moralisch zu sein, d.h. dass der Mensch sein eigenes Handeln entscheiden und dessen Folgen verantworten kann, bedarf es aber der „Zucht“, einer langen, „die längste Zeitdauer des Menschengeschlechts“ einnehmenden Arbeit daran, dass das „Thier“ Mensch „berechenbar, regelmässig, nothwendig“, zu einem animal rationale wird. „Versprechen“ zeigt eine Bindung unter Individuen. Durch „Sprechen“ verbinden sich die Menschen und dadurch entsteht auch eine Verbindlichkeit.¹²⁰

Kulturelle Normen zeigen, dass der Mensch die Fähigkeit hat, sich selbst seiner Tierheit zu entfremden. Er wird damit zum „Unthier“ und „Überthier“. Deshalb kann der Mensch, wie Hobbes vorgegeben hatte, von Natur als ein politisches oder gesellschaftliches Tier verstanden werden. Als das „sociale Thier“ (FW, Nr. 354; KSA 3, S. 592) hat der Mensch erst das Recht geschaffen, das den Übergang von der rohen Natur zur zivilisierten Gemeinschaft, von der Barbarei zur Kultur ermöglicht. Das Recht wird bei Nietzsche als Ausdruck der spezifisch menschlichen Bewertungsfähigkeit erkannt. Es schafft die zwischenmenschlichen Voraussetzungen für ein geregeltes Handeln.¹²¹

Von anderen Normenordnungen (Moral, Sitte, Brauch) unterscheidet sich das Recht durch seine staatliche Institutionalisierung und Durchsetzung mittels bestimmter Entscheidungs-, Änderungs- und Anerkennungsregeln.¹²² In diesem Sinne meint Nietzsche, alles Recht gehe von der Gewalt aus: „Die Gewalt giebt das erste *Recht*, und es giebt kein Recht, das nicht in seinem Fundamente Anmaßung Usurpation Gewaltthat ist“ (Nachlass, FV, Der griechische Staat; KSA 1, S. 770) oder „es giebt kein Recht, das nicht zu seinem Grunde die Gewalt hat“ (Nachlass 10[1]; KSA 7, S. 342).

Die Entstehung des Rechtsgedankens hat Nietzsche in den Aphorismen aus *Menschliches, Allzumenschliches* so erklärt:

¹²⁰ Werner Stegmaier, *Nietzsches >Genealogie der Moral<*, a.a.O., S. 132f.

¹²¹ Volker Gerhardt, *Pathos und Distanz, Studien zur Philosophie Friedrich Nietzsches*, Stuttgart 1988, S. 99-102.

¹²² Artikel: „Recht“, in: *Brockhaus Enzyklopädie*, 18. Band, Leipzig/Mannheim 1998, S. 143.

„Die Gerechtigkeit (Billigkeit) nimmt ihren Ursprung unter ungefähr *gleich Mächtigen*, wie diess Thukydides (in dem furchtbaren Gespräche der athenischen und melischen Gesandten) richtig begriffen hat; wo es keine deutlich erkennbare Uebergewalt giebt und ein Kampf zum erfolglosen, gegenseitigen Schädigen würde, da entsteht der Gedanke sich zu verständigen und über die beiderseitigen Ansprüche zu verhandeln“ (MA 1, Nr. 92; KSA 2, S. 89).

Nietzsche begreift die Gerechtigkeit als Ausgleich der Macht unter ungefähr Gleichmächtigen. Er hält das Recht ohne Macht für abstrakt und unrealisierbar. Aber allein aus Macht entsteht kein Recht. Nur das ungefähre Gleichgewicht von Mächten ist der Grund des Rechtsgedankens. Für Nietzsche ist die Kalkulation einer Gleichgewichtslage die unverzichtbare Voraussetzung für den Rechtsgedanken. Das Recht ist das Resultat der Berechnung von ungefähr Gleichmächtigen, um Eigennutz zu schützen. Hat dagegen eine Macht ein „Uebergewicht“ und gelingt es ihr, „die Gegenmacht auf einmal zu *vernichten*“, dann ist Recht nicht mehr notwendig und möglich. Es ist also nicht nur Macht, sondern „die Erkenntnis des Machtgleichgewichts verständiger Partner“¹²³, welche das Recht installiert. Diese Erkenntnis erklärt also, dass die Legitimität der Macht nur im Dienst der Vernunft besteht. Die Entstehung von Recht ist ohne Macht unmöglich. Aber die Machtausübung kann nicht allein aus sich selbst ihren Grund beziehen: Eine „Macht an sich“ ist zerstörerisch und böse, nicht nur für andere, sondern auch für sich selbst.

Das „Princip des Gleichgewichts“ ist die Basis der Gerechtigkeit, und Verbrechen werden bei Nietzsche als „Durchbrechungen des Principes des Gleichgewichtes“ aufgefasst. Der Verbrecher ist dabei nicht einfach der Böse. Ein Verbrechen ist zunächst jede Handlung, die das gesellschaftlich erreichte Gleichgewicht bedroht.¹²⁴ Nietzsche schreibt im Nachlass vom

¹²³ Volker Gerhardt, *Pathos und Distanz, Studien zur Philosophie Friedrich Nietzsches*, a.a.O., S. 102-3.

¹²⁴ Aber wenn man von Nationalsozialismus, Stalinismus und Maoismus spricht, stellt sich die Frage, ob verbrecherische Untaten wirklich nur das gesellschaftlich erreichte Gleichgewicht bedrohen. Die drei Diktatoren haben mehrere Millionen Menschen umbringen lassen, um ihre absolute Herrschaft zu sichern.

Herbst 1887: „Das Verbrechen gehört unter den Begriff ‘Aufstand wider die gesellschaftliche Ordnung’. Man ‘bestraft’ einen Aufständischen nicht: man *unterdrückt* ihn“ (Nachlass 10[50]; KSA 12, S. 478).

Und der von Nietzsche im Nachlass vergleichsweise geäußerte Satz: „Das Verbrechen gehört unter den Begriff ‘Aufstand wider die gesellschaftliche Ordnung’“ soll eigentlich akzentuieren, dass es größere Offenheit hätte, um etwas Neues zu schaffen, das jenseits des Standards ist. Die gesellschaftliche Ordnung ist nur eine zweckmäßige Notwendigkeit, nämlich die Menschen dazu bringen zu müssen, sich ähnlich und vorhersagbar zu verhalten. Wenn die Einheitlichkeit unter Menschen nicht bloß als ein notwendiges Übel, sondern als etwas an sich Gutes geglaubt wird, ist das verheerend. Solche Vorstellung der Normalisierung des Menschen hindert den Drang nach kreativer Selbstbestimmung. In Abschnitt 143 der *Fröhlichen Wissenschaft* lobt Nietzsche zunächst den Polytheismus und fügt dann hinzu: „Der Monotheismus dagegen, diese starre Konsequenz der Lehre von einem Normalmenschen — also der Glaube an einen Normalgott, neben dem es nur noch falsche Lügengötter gibt — war vielleicht die größte Gefahr der bisherigen Menschheit.“ Das heißt: die monotheistische Theologie und Metaphysik richten sich beide gegen „die Freigeisterei und Vielgeisterei des Menschen“.

In Nietzsches Sinn verstanden, lernte der Mensch als das „sociale Thier“, „seiner selbst bewusst [zu] werden“. Das Bewusstsein oder die Mitteilungs-Fähigkeit gehört eigentlich nicht zur „Individual-Existenz des Menschen“, sondern vielmehr zu dem, „was an ihm Gemeinschafts- und Heerden-Natur ist“. Nietzsche hat in dem „wachsenden Bewußtsein“ eine

Das Gleichgewicht wurde nicht durch ihre grausamen Verbrechen durchbrochen, sondern gesichert. Offensichtlich ist hier eine Bedingung nicht erkannt. Das „Princip des Gleichgewichts“ entsteht nur aus „dem Zusammenspiel mehrerer Mächte“. Wie gesagt, wenn eine Macht ein „Uebergewicht“ hat und es ihr gelingt, „die Gegenmacht auf einmal zu *vernichten*“, dann ist von Recht überhaupt nicht die Rede. Das Problem liegt auch darin, wenn der Staat für sich allein gerechtfertigt und als Selbstzweck gesetzt ist. Aus diesem Grunde ist Nietzsche ein Gegner des Nationalismus. Der Staat und das Recht sind im Sinne Nietzsches erst dann gerecht, wenn sie nicht nur dem Allgemeinen, sondern auch den Individuen gerecht werden können. Alle Menschen müssen gleiche Grundrechte haben.

Gefahr, eine Krankheit gesehen, weil „alles, was bewußt wird, ebendamit flach, dünn, relativ-dumm, generell, Zeichen, Heerden-Merkzeichen wird“ (FW, Nr. 354; KSA 3, S. 593). Der Sinn des Lebens liegt bei Nietzsche „nicht in der Erhaltung der Institutionen, oder in deren Fortschritt, sondern in den Individuen“ (Nachlass 32[67]; KSA 7, S. 777). Ein souveränes Individuum oder ein „Übermensch“ entsteht erst „dort, wo der Staat aufhört“— in *Also Sprach Zarathustra, Von neuen Götzen* hat Nietzsche den Übermenschen so angekündigt. Nietzsche weist darauf hin, dass man im sozialen Leben unvermeidlich seine schöpferische Kraft preisgibt. Deswegen fordert er eine neue Art von Leben: „wir freuen uns an Allen, die gleich uns die Gefahr, den Krieg, das Abenteuer lieben, die sich nicht abfinden, einfangen, versöhnen und verschneiden lassen, wir rechnen uns selbst unter die Eroberer, wir denken über die Nothwendigkeit neuer Ordnung nach“ (FW, Nr. 376; KSA 3, S. 629).

In der *Morgenröthe* benennt Nietzsche die „sociale Zwangsjacke“, die ein Individuum braucht, um ein souveränes Individuum zu werden. Das Individuum ist, wie Nietzsche im Nachlass notiert, eine „Frucht des Gemeinwesens, nicht immer als Mittel“ (Nachlass 7[258]; KSA 10, S.321). Ein souveränes Individuum kann aus der sozialen Zwangsjacke nur hervorwachsen, nicht nur ihr Objekt sein, wenn es sie sich selbst zum Zweck machen kann. Im Begriff des souveränen Individuums ist auch Gerechtigkeit mitgedacht. Ein Individuum ist souverän, insofern es keine Rechtfertigung durch andere mehr braucht, wenn es etwas tut. Es handelt individuell, frei, willkürlich, ungewohnt, unvorhergesehen, unberechenbar. Die Freiheit ist nicht mehr auf Prinzipien gebaut, sondern wieder „zum Instinkt geworden“.¹²⁵ Der Immoralismus ist kein Amoralismus, denn er intendiert nicht Verantwortungslosigkeit, sondern eine Intensivierung und Immanentierung. Die Befreiung von Schuld impliziert Befreiung vom Richten und Strafen. Sie ermöglicht zugleich auch ein ethisches Leben, indem jeder allein für sich verantwortlich wird.¹²⁶

¹²⁵ Werner Stegmaier, *Nietzsches >Genealogie der Moral<*, a.a.O., S. 136f.

¹²⁶ Nietzsches Zurückweisung einer totalitären Machtausübung der gesellschaftlichen und politischen Institutionen hat seinen philosophischen Grund in der individuellen Freiheit und kulturellen Produktivität. In der Spannung zwischen der individuellen Unabhängigkeit und der sozialen Ordnung hat der Daoismus eine Lösung, die durch das „ohne Tun“ des weisen Herrschers erbracht werden kann. In diesem Zusammenhang können wir vielleicht auch Nietzsches Freigeist mit den daoistischen Einsiedlern vergleichen. Viele

Die soziale Kooperation bei kollektiven Vorhaben, zum Beispiel der Bau von Städten und die Entwicklung von Zivilisationen, erleichtert die kreative Selbstbestimmung. Solche Vorhaben sollen dafür sorgen, dass Menschen die Welt aus ganz unterschiedlichen Perspektiven sehen können. So besteht die Hauptfunktion von sozialen und staatlichen Institutionen darin, es der Freigeisterei und Vielgeisterei zu ermöglichen, besser zum Zuge zu kommen. Monotheisten meinen aber, dass die Normalisierung des Glaubens notwendig ist. Sie glauben an die Wahrheit — an die Wahrheit in dem Sinne, dass sie unabhängig von allen menschlichen Bedürfnissen ist. Nietzsche ist der Ansicht, diese nichtperspektivische Idee von Wahrheit wäre in einem frühen Stadium der Zivilisation vielleicht nützlich gewesen. Doch nun ist diese Wahrheit „eine Leiter, die wir fortwerfen sollen“.¹²⁷ Der Polytheismus ist anders als der Monotheismus eine Religion für Individuen. Er läßt es zu, dass „der Einzelne sich ein *eigenes* Ideal aufstelle und aus ihm sein Gesetz, seine Freuden und seine Rechte ableite“ (FW, Nr. 143; KSA 3, S. 490). Somit ist „eine *Mehrzahl von Normen*“ möglich: „der eine Gott war nicht die Leugnung oder Lästerung des anderen Gottes! Hier erlaubte man sich zuerst Individuen, hier ehrte man zuerst das Recht von Individuen“ (ebenda). Während es für den Polytheismus „keine ewigen Horizonte und Perspektiven“ geben kann und jeder, der dazu imstande ist, „sich neue und eigene [...] und immer wieder neue und noch eigenere“ (ebenda). Maßstäbe schaffen kann, erlaubt der Monotheismus nur sein einziges und letztes Ideal für alle und für alle Zeit.

Nietzsches Kritik der zeitgenössischen Verkehrung von Staat und Kultur wies auf sein Ideal:

daoistische Einsiedler lebten zurückgezogen von politischen Tätigkeiten. Im *Dao De Jing* wird die Verachtung der etablierten staatlichen Praxis zum Ausdruck gebracht. Aber das heißt nicht, dass *Dao De Jing* nur ein Buch über die Tugenden des Einsiedlers ist. Es handelt sich eher um die Tugenden des Herrschers. Jedoch steht der weise Herrscher dem Einsiedler nahe. Der weise Herrscher hat den Dao erfasst, so dass er frühzeitig erkennen kann, wohin die natürlichen Ereignisse steuern. Er benötigt keine gewaltigen politischen Tätigkeiten oder Veränderungen, um die Menschen zu regieren, die Welt in Ordnung zu bringen. Sein Wirken beginnt unauffällig, aber gerade durch sein „ohne-Tun“ kann er dem Volk den größten Nutzen bringen. Vgl. Hubert Schleichert, *Klassische chinesische Philosophie. Eine Einführung*, a.a.O., S. 87ff.

¹²⁷ Richard Rorty, „Ein Prophet der Vielfalt“, in:

http://www.zeit.de/archiv/2000/35/200035_nietzsche_rorty.xml

den Staat als Diener der Kultur. Er sieht den Staat den Weg vom „Nothzustand“ und „Raubstaat“ zum „Kulturstaat“ nehmen (KGW III/3, Ende 1870-April 1871, S. 151). Die Geburt des Staates verdankt sich einer List der Natur, die vom Kriegszustand zum Kulturzustand führt. Sie bewirkt, was den egoistischen Interessen der Herrscher und Beherrschten nicht entspringen würde: die Umwandlung egoistischer Natur in Kultur. „Darum giebt es den politischen Trieb, bei dem zunächst der Egoismus beruhigt ist. In Sorge für seine eigne Sicherheit wird er zum Frohndiener höherer Zwecke gemacht, von denen er nichts merkt“ (a.a.O., S. 150). „Weder der Staat, noch das Volk, noch die Menschheit sind ihrer selbst wegen da...“ (a.a.O., S. 156). Alles hat dem Schöpfer der Kultur zu dienen. Nietzsches Staatslehre rekurriert auf eine Teleologie der Natur, in welcher dem Staat die Rolle des Führers vom Egoismus zur Gemeinschaft, von der Natur zur Kultur zukommt. Wenn das stimmt, bedurfte Nietzsches Staat der Sklaven und Krieger, der Trennung von Arbeitswelt und Kultur; außerdem war er gerichtet gegen bürgerliche und sozialistische Ideale; deshalb krönten ihn Künstler und Genies. Das ist eben ästhetisierender Platonismus.¹²⁸ Wie Henning Ottmann in seinem Buch richtig festgestellt hat: „Weder Nationalist noch Freund des Zweiten Reiches, weder Apologet des Kapitalismus noch Imperialist, weder Rassist noch Faschist, weder Sozialist noch Anarchist ist Nietzsche gewesen“¹²⁹. Aber was war er dann? Diese Frage können wir vielleicht so beantworten: Nietzsche ist weder für jenes politische System, das individuelle Freiheit lähmt, auch noch für jenes politische Konzept, das nur eine ziellose Demokratie verspricht. Nietzsches Anliegen war, Politik als Mittel einzusetzen, um den „großen Menschen“ zu erziehen. Die Lehre der ewigen Wiederkehr soll gelehrt sein. Damit kommen wir zum nächsten Kapitel.

¹²⁸ Henning Ottmann, *Philosophie und Politik bei Nietzsche*, a.a.O., S. 44-49 und S. 147-150.

¹²⁹ Henning Ottmann, *Philosophie und Politik bei Nietzsche*, a.a.O., S. 6.

§ 6 Zeit und Sinn — Selbstverwandlung in der zirkulären Gegenwart

In diesem Schlusskapitel wollen wir darlegen, wie Nietzsche die Zeitproblematik löst und das Konzept der Selbstverwandlung in anbetracht des Nihilismus entwickelt. Das Ziel des Weges der Selbsterkenntnis ist erreicht, denn Nietzsche *ist* schon seit Beginn sein Selbst gewesen und letztlich auch Selbst *geworden*. Auf der Suche nach dem Selbst leugnet Nietzsche dennoch jedes Schlussziel, er sagt: „hätte das Dasein eins, so müßte es erreicht sein“ (Nachlass 5[71]; KSA 12, S. 213). Der Wanderweg der Selbsterkenntnis ist deshalb ein in sich selbst zurücklaufender Kreis, der sich nur aus dem Wiederkunftsgedanken ergeben kann. Denn „ewige Wiederkunft“ bedeutet: die Zukunft ist schon in der Vergangenheit passiert. Jeder Augenblick ist nicht nur ein „Zeitpunkt“, sondern ein „Zeitzirkel“. Ewigkeit existiert nur in jedem zwar vergänglichen aber richtig erkannten und bejahten Moment. Wir können nur dann jede Gegenwart genießen, wenn wir trotz der Geschichtlichkeit das Leben ohne Vorbehalt bejahen. Das ist der einzige Weg, um den Nihilismus zu überwinden, nämlich die Selbstverwandlung mit der Erkenntnis oder dem „Glauben“ an die „ewige Wiederkunft“.

6.1 Leiden an der Zeit

Nach der Philosophie Schopenhauers ist das Leben wesentlich nur Leiden. Leben ist für ihn ein „fortdauernd gehemmtetes Sterben, ein immer aufgeschobener Tod.“¹³⁰ Das Dasein des Lebendigen ist nichts anderes als ein Dasein von Qual und Leiden, als „Sein zum Tod“. Es ist Leiden an sich selbst, das keinen Sinn erkennen lässt. Der junge Nietzsche ist tief geprägt vom Pessimismus Schopenhauers. Das Leiden am Leben drückt eigentlich die Unverträglichkeit mit dem werdenden Leben, mit der Zeitlichkeit aus. In „Über Wahrheit und

¹³⁰ Arthur Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, in: *Sämtliche Werke*, hrsg. von W. Frh. v. Löhneysen, Darmstadt 1976, Band 1, S. 426f.

Lüge im aussermoralischen Sinne“ hat Nietzsche die Flüchtigkeit der menschlichen Existenz anschaulich geschildert. Er unterstellt, dass die Existenz des Menschen in der Geschichte der Natur nur eine „Minute“ ausmacht und bedauert, „wie kläglich, wie schattenhaft und flüchtig, wie zwecklos und beliebig sich der menschliche Intellekt innerhalb der Natur ausnimmt“ (WL 1; KSA1, S. 875). Die Kürze des menschlichen Lebens allein macht nicht die Flüchtigkeit des menschlichen Daseins aus. Vielmehr liegt das Verhängnis des „klugen Tiers“ darin, dass es in der Zeit vergeht, ohne im Augenblick aufzugehen.¹³¹ In der *Geburt der Tragödie* skizziert Nietzsche das leidende Leben mit Worten wie: „furchtbares Vernichtungstreiben“, „Grausamkeit der Natur“, „das Entsetzliche oder Absurde des Daseins“ (GT, Nr. 7; KSA 1, S. 56f.). Damit hat er zum Ausdruck gebracht, dass erst durch Kunst unser Leben gerettet werden kann (a.a.O., S. 56).

Nietzsche hat sich von dem anfänglichen Entwurf der „Artisten-Metaphysik“, der ihn an Schopenhauer und Wagner band, später distanziert.¹³² In der ersten Phase seines Denkens hat Nietzsche noch nicht seine eigene Lehre gefunden. Den einzigen Ausweg aus der existentiellen Not des menschlichen Daseins scheint für ihn insbesondere die Kunst zu bieten. Während Schopenhauer in der Kunst die Rechtfertigung des Lebens findet, begreift der junge Nietzsche Kunst unter der Optik des Lebens und in einem umfassenderen Sinn als schöpferische Gestaltung überhaupt. Leben ist für Nietzsche nicht nur als Leiden, sondern zugleich als Schaffen zu verstehen. Und Kunst hat nicht nur das Leben erträglich, sondern das gesteigerte, das prächtige Leben möglich gemacht. Die Kunst hat damit eine höhere Aufgabe als Sinngebung des Lebens sowohl in der individuellen Existenz als auch in der Entwicklung der Gesellschaft bzw. der ganzen Kultur erfüllt.¹³³

¹³¹ Achim Geisenhanslüke, „Der Mensch als Eintagswesen“, in: *Nietzsche-Studien* 28 (1999), S. 128f.

¹³² GT, Versuch einer Selbstkritik, Nr. 5; KSA 1, S. 17 und Nachlass 17[3], Nr. 4; KSA 13, S. 522. Gerhardt hat jedoch darauf aufmerksam gemacht, dass Nietzsches ästhetische Rechtfertigung dem Angriff auf die moralische Ausdeutung des Daseins gilt. Er hat aufgezeigt, dass Nietzsches Formel als grundsätzliche Herausforderung einer moralischen Begründung des Handelns anerkannt und auch verteidigt werden kann. Siehe ders. „Artisten-Metaphysik. Zu Nietzsches frühem Programm einer ästhetischen Rechtfertigung der Welt“, in: *Pathos und Distanz. Studien zur Philosophie Friedrich Nietzsches*, Stuttgart 1988, S. 46ff.

¹³³ Volker Gerhardt, „Artisten-Metaphysik. Zu Nietzsches frühem Programm einer ästhetischen Rechtfertigung

Nietzsches zweite *Unzeitgemäße Betrachtung*, „Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben“ (KSA 1, S. 243-334) beginnt mit einer philosophischen Fabel, die den Menschen mit dem Tier vergleicht. Der Mensch ist das Tier, das nicht vergessen kann. Das menschliche Dasein ist in Nietzsches Darstellung ein Leiden an der Zeit. Der Mensch ist außer Stande, glücklich im Augenblick zu leben. Er möchte die Last der Vergangenheit abwerfen. Das ganze Leben ist laut Nietzsche für den Menschen in zeitlicher Optik so mühselig und belastend, dass er flüchten will.¹³⁴

Diese allgemeine Situation des menschlichen Daseins gilt auch für die Griechen. Nietzsche geht davon aus, dass die Griechen in Gefahr geraten wären, „an der Ueberschwemmung durch das Fremde und Vergangene, an der ‘Historie’ zu Grunde zu gehen“ (UB II, HL 10; KSA 1, S. 333). Aber dank der Befolgung der delphischen Lehre „Erkenne dich selbst!“ sei „die hellenische Cultur kein Aggregat“ geworden. Die Griechen besannen sich auf sich selbst und „lernten allmählich *das Chaos zu organisiren*“ (ebenda). Sie „ergriffen wieder von sich Besitz und blieben nicht lange die überhäuften Erben und Epigonen des ganzen Orients“, sondern wurden „die Erstlinge und Vorbilder aller kommenden Culturvölker“ (a.a.O., S. 284).¹³⁵ Die Griechen haben sich durch das Sichbesinnen von der historischen Belastung befreit und damit eine vorbildliche Kultur geschaffen.

Nietzsche geht davon aus, dass es dem Menschen möglich ist, fast ohne Erinnerung wie ein Tier, aber glücklich zu leben. Dennoch wird ein Mensch, ein Volk oder eine Kultur ohne die Leistung des Vergessens zu Grunde gehen. Nur durch das Vergessen, nämlich die „*plastische Kraft* eines Menschen, eines Volks, einer Cultur [...], aus sich heraus eigenartig zu wachsen, Vergangenes und Fremdes umzubilden und einzuverleiben“ (UB II, HL 1; KSA 1, S. 251), ist der „Horizont“ geschlossen.

der Welt“, a.a.O., S. 50ff.

¹³⁴ Achim Geisenhanslüke, „Der Mensch als Eintagswesen“, a.a.O., S. 129.

¹³⁵ Vgl. Dieter Borchmeyer, „Nietzsches zweite »Unzeitgemäße Betrachtung« und die Ästhetik der Postmoderne“, in: »Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben«, hrsg. von Dieter Borchmeyer, Frankfurt am Main 1996, S. 196.

Im Vergleich mit den Griechen haben die modernen Menschen in Nietzsches Augen allein durch eigenes Schaffen keine ansehnlichen Leistungen erbracht. Nietzsche stellt fest:

„Denn aus uns haben wir Modernen gar nichts; nur dadurch, dass wir uns mit fremden Zeiten, Sitten, Künsten, Philosophien, Religionen, Erkenntnissen anfüllen und überfüllen, werden wir zu etwas Beachtungswerthem, nämlich zu wandelnden Encyclopädien, als welche uns vielleicht ein in unsere Zeit verschlagener Alt-Hellene ansprechen würde“ (UB II, HL 1; KSA 1, S. 274).

Der moderne Mensch ist nach Nietzsche mehr ein „cogital“ als ein „animal“. Die Konstellation von Leben und Historie ist durch „Wissenschaft“ bzw. „durch die Forderung, dass die Historie Wissenschaft sein soll“ (UB II, HL 1; KSA 1, S. 271) verändert worden. Die Konsequenz ist: „Der moderne Mensch schleppt zuletzt eine ungeheure Menge von unverdaulichen Wissenssteinen mit sich herum, [...] Das Wissen, das im Uebermaasse ohne Hunger, ja wider das Bedürfniss aufgenommen wird, wirkt jetzt nicht mehr als umgestaltendes, nach aussen treibendes Motiv und bleibt in einer gewissen chaotischen Innenwelt verborgen, [...]“ (a.a.O., S. 272). Aufgrund der Überlagerung der Gegenwart durch Historie leidet der Mensch „an einer geschwächten Persönlichkeit“ und ist zur „Subjektlosigkeit [...] ausgeblasen“ (a.a.O., S. 284).

Der moderne Mensch ist laut Nietzsche nicht mehr in der Lage, sein Leben kraftvoll zu gestalten, denn er hat einerseits sein Wesen als geschichtliches durchschaut, andererseits verlangt er darüber hinaus, als „theoretisches Thier“, die menschliche Wirklichkeit leidenschaftslos in der Optik der ernüchternden Objektivität zu beobachten.¹³⁶ Nietzsche kritisiert solchen Logozentrismus, der sich selbst als ontologisches Realitätskriterium mißverstehet und seine eigene historische Bedingtheit übersieht. Er verlangt die Einheit des

¹³⁶ Kurt Hübner, „Vom theoretischen Nachteil und praktischen Nutzen der Historie. Unzeitgemäßes über Nietzsches unzeitgemäße Betrachtungen“, in: »Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben«, a.a.O., S. 28.

„Gegensatzes von Form und Inhalt, von Innerlichkeit und Convention“ (UB II, HL 1; KSA 1, S. 278). Um die Kluft zwischen Form und Inhalt zu überwinden, muss man darüber nachdenken, „wie die durch Historie gestörte Gesundheit eines Volks wiederhergestellt werden, wie es seine Instincte und damit seine Ehrlichkeit wiederfinden könne“ (a.a.O., S. 275).¹³⁷

Die Kritik des Logozentrismus durch Nietzsche richtet sich sowohl auf die Naturwissenschaften als auch auf die „historische Wissenschaft“. Ihm zufolge sind die Folgen: „so geht der Sinn der historischen Wissenschaft verloren, alles verflacht sich. Wie dort das Weltbild immer gemeiner wird und eigentlich nur noch von den Popularisireern gezeichnet wird, so hier das Vergangenheitsbild“ (Nachlass 29[24]; KSA 7, S. 635). Denn allgemeine Gesetze in der Natur und in der Geschichte sagen immer nur etwas über Durchschnittswerte aus. Sie haben dann auch kaum Bedeutung für den individuellen Fall. Der moderne Mensch ist zum „Historisch-Kranken“ geworden. Durch „das unermüdliche Zerspinnen und Historisiren alles Gewordenen“ sei er „die grosse Kreuzspinne im Knoten des Weltall-Netzes“ (UB II, HL 9; KSA 1, S. 313).

Das Leiden an der Zeit hängt einerseits am Vermögen der Erinnerung bzw. an der Ohnmächtigkeit des Menschen, vergessen zu können, andererseits am Vermögen des Sprechens. Das Tier kann nicht sprechen, weil es gleich vergißt, was es sagen wollte. Hingegen ist der Mensch das Tier, das nicht in der Gegenwart lebt, sowie zugleich auch das sprechende Wesen. Darüber hinaus verfügt der Mensch noch über eine propositionale Sprache, die als Produkt der biologischen Evolution und als Besonderheit im Unterschied zu anderen Tieren angesehen wird. Weiter hat der Mensch noch eine Egozentrität, die andere Tiere nicht haben, weil sie nicht „ich“ sagen können. Der Mensch als „ich“-Sager leidet an seiner eigenen

¹³⁷ Vgl. Volker Gerhardt, „Leben und Geschichte. Menschliches Handeln und historischer Sinn in Nietzsches zweiter »Unzeitgemäßer Betrachtung«“, in: *Pathos und Distanz. Studien zur Philosophie Friedrich Nietzsches*, a.a.O., S. 148. An jener Stelle schreibt Gerhardt: „Nur dort, wo sich der Mensch *als eine Macht* begreift, wo er ursprünglich wirkt und nicht bloß kopiert (HL 4), wo er sich selbst in seinen Taten sucht und fähig ist, das »Nächste und Natürliche« zu ergreifen, da wird er zum Menschen und hört auf, nur ein »menschliches Aggregat« zu sein (HL 10).“

Egozentrität und möchte sie transzendieren.¹³⁸

Zu einer lebendigen Kultur gehört Nietzsche zufolge nicht nur das historische Erinnern, sondern auch das Vergessen, d.h. die Kraft, aus dem Gedächtnis loszulassen, was sich in den eigenen Horizont nicht hineinziehen lässt. Als junger Professor für klassische Philologie in Basel stellt Nietzsche fest:

„Dies ist die Antinomie der Philologie: man hat das *Altertum* tatsächlich immer nur *aus der Gegenwart* verstanden — und soll nun die *Gegenwart aus dem Altertum* verstehen? Richtiger: aus dem Erlebten hat man sich das Altertum erklärt, und aus dem so gewonnenen Altertum hat man sich das Erlebte *taxirt*, abgeschätzt. So ist freilich das *Erlebniss* die unbedingte Voraussetzung für einen Philologen — das heisst doch: erst Mensch sein, dann wird man erst als Philolog fruchtbar sein.“ (Nachlass 3[62]; KSA 8, S. 31)

Das Erlebnis ist kein bloß zufälliges Geschehen, das man willkürlich erhalten oder vergessen kann. Das Leben allein ist der Maßstab für den Nutzen oder den Nachteil der Historie. Die sogenannte kritische Historie soll den Menschen von der Last der Vergangenheit erlösen.

„Er muss die Kraft haben und von Zeit zu Zeit anwenden, eine Vergangenheit zu zerbrechen und aufzulösen, um leben zu können: dies erreicht er dadurch, dass er sie vor Gericht zieht, peinlich inquirirt, und endlich verurtheilt.“ (UB II, HL 3; KSA 1, S. 269)

Die kritische Historie ist die schöpferische Kraft des Menschen, in den Prozeß des Lebens selbst einzugreifen, um so auch die Grundvoraussetzungen des menschlichen Daseins zu verändern. Sie richtet sich gegen alte Gewohnheiten des Menschen und dessen Leiden an der Zeit.¹³⁹ Sie dient dazu, dass sie dem Menschen „eine neue Gewöhnung, einen neuen Instinct,

¹³⁸ Ernst Tugendhat, *Egozentrität und Mystik. Eine anthropologische Studie*, a.a.O., S. 7.

¹³⁹ Interessant ist auch, hier zu erwähnen, dass der Daoismus ebenfalls die Fähigkeit des Vergessens betont. Der Mensch soll sich seines Wissens, seiner Erfahrungen entledigen, um Freiheit zu erlangen. Er soll denken,

eine zweite Natur“ einpflanzt, „so dass die erste Natur abdorrt“ (UB II, HL 1; KSA 1, S. 270). „Die Cultur eines Volkes“ besteht nach Nietzsche in der „Einheit des künstlerischen Stiles in allen Lebensäusserungen eines Volkes“ (a.a.O., S. 274), und die notwendige Bedingung dieser Einheit ist der „geschlossene Horizont“:

„Jedes Lebendige kann nur innerhalb eines Horizonts gesund, stark und fruchtbar werden; ist es unvermögend einen Horizont um sich zu ziehen, und zu selbstisch wiederum, innerhalb eines fremden den eigenen Blick einzuschliessen, so siecht es matt oder überhastig zu zeitigem Untergange dahin.“ (UB II, HL 1; KSA 1, S. 251)

Zu einer lebendigen Kultur gehört das Erinnern wie das Vergessen, d.h. sowohl die „plastische Kraft [...], Vergangenes und Fremdes umzubilden und einzuverleiben“ (a.a.O.), im fremden Horizont den eigenen Blick einzuschließen, als auch das, was sich in den eigenen Horizont nicht hineinziehen läßt, aus dem Gedächtnis fallen zu lassen. Diese Feststellung wird bei Nietzsche so hervorgehoben: „*Das Unhistorische und das Historische ist gleichermaassen für die Gesundheit eines Einzelnen, eines Volkes und einer Cultur nöthig*“ (UB II, HL 1; KSA 1, S. 252).

6.2 Vergängliche Ewigkeit und andauernder Augenblick

Die Zeitproblematik des menschlichen Daseins scheint allerdings allein durch die kritische Historie nicht tatsächlich erlöst werden zu können. Neben der Forderung der kritischen Historie fehlt noch die Ergründung der Zeit. Erst in der Lehre der ewigen Wiederkehr des Gleichen hat Nietzsche Mittel und Wege gefunden, über die gegenläufigen Momente von Augenblick und Ewigkeit eine Brücke zu schlagen und Schopenhauers pessimistische Willensdeutung in Willensbejahung umzubilden.¹⁴⁰

ohne zu denken, reden ohne zu reden. Das ist eine wichtige Voraussetzung für das Freisein von Gefühlen der Zuneigung. Vgl. Hubert Schleichert, *Klassische chinesische Philosophie. Eine Einführung*, a.a.O., S. 128.

¹⁴⁰ Achim Geisenhanslüke, „Der Mensch als Eintagswesen“, in: *Nietzsche-Studien* 28 (1999), S. 139.

Nietzsche hat seinem letzten Werk *Ecce homo* einen seltsamen Untertitel gegeben: „Wie man wird, was man ist“. Das kündigt an: Nietzsche *ist* schon seit Beginn sein Selbst gewesen und letztlich auch Selbst *geworden*.¹⁴¹ Er hat in *Ecce homo* sein gesamtes schriftliches Schaffen bis hin zur *Geburt der Tragödie* als Anschauungsweise von „wie man wird, was man ist“ rückblickend dargestellt. Diese eigenartige Selbstdarstellung ist sein Selbstverständnis in Bezug auf sein eigentliches Denken und Leben. Die These, man wird, was man ist, ist zweifelsohne ein bedeutender Schlüssel zu Nietzsches widerspruchsvollem, rätselhaften Gedankenexperiment. Aber wie lässt sich dieser Zirkel zwischen „wie“ und „was“ im Hinblick auf Nietzsches Zeitlichkeit begreifen? *Was ist* der eigentliche Nietzsche? Wie oder wodurch *ist* er zum seinen eigenen Selbst *geworden*? Was ist eigentlich in Nietzsches Selbstverwandlung passiert?

Selbstverwandlung ist in Nietzsches Augen ein Prozess der Selbstheilung. Im *Ecce homo* finden wir Nietzsches Äußerung: „ich machte aus meinem Willen zur Gesundheit, zum *Leben*, meine Philosophie“ (EH, Warum ich so weise bin 2; KSA 6, S. 267). Philosophieren ist für Nietzsche ein Kampf gegen die geschichtlich-kulturelle Krankheit. Pessimismus, Christentum und Nihilismus werden als *Décadence* und Krankheit bezeichnet. Bevor Nietzsche sein eigenes Selbst „gefunden“ oder „erkannt“ hatte, blieb er wie Schopenhauer ebenso ohnmächtig auf die Lösung und Erlösung der Zeitproblematik fixiert und sehnte sich nach einer Rechtfertigung für das Leben. Man kann sagen, erst durch das ekstatische bzw. mystische Erlebnis von Sils-Maria im Sommer 1881 ist Nietzsche ganz und eigentlich er selbst *geworden*. Erst daraus hat er seine eigene Lehre, sein Philosophieren, sogar sein eigenes Selbst gefunden.¹⁴² Diese geistige Verwandlung ist zwar für ihn wesentlich fast unvermittelt und nicht mitteilbar gewesen, er schreibt jedoch einen oft zitierten Brief an Heinrich Köselitz und erzählt sein sprachloses Gefühl, das individuell und nicht mitteilbar ist, auch wenn Nietzsche wiederholt versucht hat, das Unsagbare zu sagen. So schreibt Nietzsche

¹⁴¹ Okochi Ryogi, *Wie man wird, was man ist. Gedanken zu Nietzsche aus östlicher Sicht*, Darmstadt 1995, S. 65ff.

¹⁴² Okochi Ryogi, *Wie man wird, was man ist. Gedanken zu Nietzsche aus östlicher Sicht*, a.a.O., S. 66f.

folgendes:

„Nun, mein lieber Freund! Die Augustsonne ist über uns, das Jahr läuft davon, es wird stiller und freundlicher auf Bergen und in den Wäldern. An meinem Horizonte sind Gedanken aufgestiegen, dergleichen ich noch nicht gesehen habe, — davon will ich nichts verlauten lassen, und mich selber in einer unerschütterlichen Ruhe erhalten. Ich werde wohl *einige* Jahre noch weiter leben müssen! Ach, Freund, mitunter läuft mir die Ahnung durch den Kopf, daß ich eigentlich ein höchst gefährliches Leben lebe, denn ich gehöre zu den Maschinen, welche *zerspringen* können! Die Intensitäten meines Gefühls machen mich schaudern und lachen, — schon ein paarmal konnte ich das Zimmer nicht verlassen, aus dem lächerlichen Grunde, daß meine Augen entzündet waren — wodurch? Ich hatte jedesmal den Tag vorher auf meinen Wanderungen zuviel geweint, und zwar nicht sentimentale Tränen, sondern Tränen des Jauchzens; wobei ich sang und Unsinn redete, erfüllt von einem neuen Blick, den ich allen Menschen voraus habe [...]“ (An Heinrich Köselitz, 14. 8. 1881; KGB 6, S. 112).

Der Brief zeigt, dass Nietzsche nicht in der Lage war, sein Denken in Sprache zu bringen, sondern umgekehrt, dass das Denken ihn überfallen hat. Er ist dabei völlig passiv und hat offensichtlich überglückliche Freude gehabt. In jenen Stunden der Ekstase hatte Nietzsche eine Grenzerfahrung, in der er die Welt nicht nur denkt, sondern sie „erlebt“. Die Welt ist in ihm, als Wirklichkeit mit seinem Selbst vereint. Das mystische Erlebnis ist ein solches Einheitsgefühl, das eigene kleine Ich mit dem Andern zu vereinigen, mit der Ganzheit. Das wirkliche Denken ist Nietzsche zufolge nicht getrennt von dem Erleben, das den ganzen Leib erschüttert. Philosophieren ist dann die Partizipation an der Realität. Das außergewöhnliche Erlebnis lässt sein Denken und Leben, Geist und Körper harmonisch in einer Realität verschmelzen. Was vorher nur im Kopf als Hypothese gedacht ist, kommt im Nu einverleibt zur organischen Ganzheit von sich selbst. Diese einheitliche Verwandlung war nicht nur für Nietzsches persönliches Leben bedeutsam, sondern es deutete sich damit zugleich eine philosophische Überwindung an. Ein neuer Blick ist von nun an bedeutsam für Nietzsche, damit er später in seinem Umwertungsversuch das dualistische Verstandesdenken (Subjekt

und Objekt, Geist und Material, Mensch und Welt, Sein und Werden, Wahrheit und Lüge, Zufall und Notwendigkeit, Augenblick und Ewigkeit) überwinden kann. Alle begrifflichen Grenzziehungen und das Subjekt-Objekt-Schema werden abgelehnt, stattdessen wird die Einheit aller Momente der Welt bzw. des Lebens betont. Die metaphysische Suche nach Ewigkeit zwingt laut Nietzsche „ebenfalls zu einem Glauben an die ‚ewige Wiederkunft‘“ (Nachlass 5 [71]; KSA 12, S. 213).

Nietzsche schreibt im Anschluß an sein Wiederkunftserlebnis im August 1881 (Nachlass 11[141]; KSA 9, S. 495): „Die Gleichgültigkeit muß tief in uns gewirkt haben und der Genuß im Anschauen auch.“ „Gleichgültigkeit“ ist keineswegs mit Untätigkeit und Handlungsunfähigkeit zu verwechseln. Sie ist eher eine gleichmütige Einstellung, die ermöglicht, dass wir sowohl das Lustvollste als auch das Schrecklichste unseres Daseins in jeweils gleicher Gültigkeit zur Kenntnis nehmen und in beiden Fällen denselben Genuß der Anschauung empfinden.¹⁴³ Dabei besteht die tiefe Wirkung darin, dass wir uns nach Zeit und Ort und im richtigen Rhythmus darauf einzustellen wissen. Die Akzeptanz der ungewollten Sinnlosigkeit des Daseins wird uns verwandeln. Damit kommen wir zum Thema der Sinnlosigkeit und Selbstbejahung.

6.3 Sinnlosigkeit und Selbstbejahung

Die Akzeptanz der Sinnlosigkeit bedeutet die Anerkennung des „Willens zur Macht“, sie ist eine absolute Selbstbejahung zu einem neuen Anfang und zugleich zu der immer wiederkehrenden *décadence* bzw. Sinnlosigkeit. Die sich ewig wiederholende Sinnlosigkeit ist nach Nietzsche die radikalste Form des Nihilismus:

„Denken wir diesen Gedanken in seiner furchtbarsten Form: das Dasein, so wie es ist, ohne Sinn und Ziel, aber unvermeidlich wiederkehrend, ohne ein Finale ins Nichts: „die ewige Wiederkehr“. Das ist die extremste Form des Nihilismus: das Nichts (das

¹⁴³ Oliver Dier, „Die Verwandlung der Wiederkunft“, in *Nietzsche-Studien* 30 (2001), S. 141.

„Sinnlose“ ewig!“ (Nachlass 5[71]; KSA 12, S.213).

Ein Vakuum der Sinnlosigkeit steckt im tiefsten Grund des menschlichen Daseins. Immer wieder in den Abgrund zu stürzen, wird von Nietzsche nicht gehasst, sondern mit der richtigen Einstellung zum Willen zur Macht bejaht. Der Abgrund bezeichnet die Grenze der Lebenskraft, die Grenze der Philosophie. Er ist zugleich auch der wirkliche Grund, weshalb wir überhaupt philosophieren wollen. Die philosophische Aufgabe der „Umwertung aller Werte“ ist Nietzsches unermüdlicher Versuch, um die Grenze der Sinnfrage zu überschreiten. Ein radikales Entwerten aller Werte ist für Nietzsche nur der erste Schritt, um den Nihilismus zu überwinden. Eine „Um-wertung“ verlangt zugleich eine nötige Um-wandlung des Selbst, die endlich zu der Einsicht führt, dass menschliches Dasein mit der Unfassbarkeit und der Furchtbarkeit der Welt untrennbar verbunden ist.

Die Zerstörung des Glaubens an den absoluten, unerschütterlichen Sinn als die notwendige Folge der Geschichtsentwicklung des Nihilismus ist einerseits die Belastung des Daseins, andererseits zugleich auch die Befreiung, um aus dem Dilemma von Pessimismus und Optimismus herauskommen zu können. Um neue Werte setzen zu können, verlangt Nietzsche zuerst die Erkenntnis des Willens zur Macht, der die Grundvoraussetzung für die Vernichtung aller bisherigen Werte ist. Die Verneinung der bestehenden Werte ist die Vorbereitung für die Bejahung der von uns selbst zu bestimmten, frei erschaffenen, neu kommenden Werte. Nihilismus ist für Nietzsche deshalb durchaus schöpferisch und produktiv und wird als das Mittel, die alten Werte entwerten zu können, betrachtet. Nur durch diese radikale Ablehnung von Wert bzw. Sinn kann eine von Nietzsche erwartete wahrhafte Welt erzeugt werden.

Im Gegensatz zu den absoluten Werten der christlichen Moral plädiert Nietzsche für die Werte, die „jenseits von Gut und Böse“ sind. Die wahrhafte Welt ist somit jenseits alles moralisierenden Vorurteilens. Sie gründet in der „Unschuld des Werdens“. Vom christlichen Gesichtspunkt aus muss das diesseitige Leben angeklagt werden, um es zu erlösen, das schuldige Leben muss erlöst werden, um es zu rechtfertigen. Der sündhafte Mensch

bedarf eines Gottes, um das unvollkommene Leben zu orientieren. Aber für Nietzsche ist das Leben vollkommen unschuldig und zugleich gerecht. Wie Heraklit leugnet Nietzsche überhaupt das Sein, er hat das Werden bejaht. Aber was heißt es, aus dem Werden eine Bejahung zu machen? Das bedeutet: Es gibt kein Sein jenseits des Werdens. Die Bejahung des Werdens ist selbst das Sein.¹⁴⁴ Der Umschlag von Verneinung in Bejahung ist zugleich der Verzicht auf eine transzendente Sinnggebung.

Wenn das Charakteristikum des Geschehens akzeptiert werden könnte, so könnte man das sinnlose Wiederkehren bejahen. Zum Bejahen gelangt man aber nur dann, wenn das am meisten ungewollte Charakteristikum im Leben, nämlich der Wille zur Macht, bejaht werden kann.¹⁴⁵ Das ist ein freudiges und rückhaltloses Annehmen des Soseins alles Geschehens und damit eine Befreiung, die von jedem individuellen, menschlichen Selbst hier und jetzt verwirklicht werden kann. Niemand braucht eine Erlösung, die erst von einer jenseitigen Welt kommt. Aber Befreiung bedeutet keineswegs die Abschaffung des Leidens. Die Selbstbefreiung führt nicht in Glück und Wohlstand, sondern bringt das Leiden mit sich, das ist die schreckliche Erkenntnis, die Nietzsche dionysisch nennt. Die Religion bzw. die Moral ist krankhaft, solange sie das menschliche Leiden abstellen will. Sie möchte das Leiden abschaffen, lehnt damit auch den Willen zur Macht, also das Leben selbst ab. Mit Nietzsches dionysischer Bejahung beginnt dagegen der Selbstheilungsprozess, der das Leiden nicht ausschalten, sondern es lieber noch größer haben will. Seine Wiederkunftslehre besagt: „so leben, daß du *wünschen* mußt, wieder zu leben ist die Aufgabe — du wirst es *jedenfalls!*“ (Nachlass 11 [163]; KSA 9, S. 505).

Die Wiederkunftslehre ist Zarathustras „abgründigster Gedanke“ (Zarathustra 3; KSA 4, S.271), denn das Leben ist sowohl das einzigartige als auch das ewige Leben. Es gibt nur das diesseitige Leben, das ewige Umsonst, sonst nichts. Am Ende kehrt alles Überwundene wieder. „Alles geht, Alles kommt zurück; ewig rollt das Rad des Seins [...]“ (a.a.O., S. 272;

¹⁴⁴ Gilles Deleuze, *Nietzsche und die Philosophie*, a.a.O., S. 29.

¹⁴⁵ Wiebrecht Ries, *Nietzsche zur Einführung*, 5. Aufl., Hamburg 1995, S. 117.

vgl. 199 ff., das Gleichnis vom „Thorweg“). Auch wenn Zarathustra in eine todesähnliche Hoffnungslosigkeit und Verzweiflung stürzt, will er die radikale Selbstbejahung des diesseitigen Daseins nicht verlieren. Nietzsche schreibt in *Ecce homo* über die Möglichkeit der Bejahung des ewigen Lebens:

„Zarathustra ist ein Tänzer —; wie der, welcher die härteste, die furchtbarste Einsicht in die Realität hat, welcher den ‚abgründlichsten Gedanken‘ gedacht hat, trotzdem darin keinen Einwand gegen das Dasein, selbst nicht gegen dessen ewige Wiederkunft findet, — vielmehr einen Grund noch hinzu, das ewige Ja zu allen Dingen *selbst zu sein*, ‚das ungeheure unbegrenzte Ja- und Amen-sagen‘... In alle Abgründe trage ich noch mein segnendes Jasagen‘... *Aber das ist der Begriff des Dionysos noch einmal*“ (EH, Also sprach Zarathustra 6; KSA 6, S. 345).

„Alles ist falsch“, so sagt Nietzsche. Aber erst wenn wir die Grundzüge dieser illusionären Welt verstehen und sie als menschliche Existenzbedingungen akzeptieren und bejahen, wenn wir nicht mehr an eine jenseitige vollkommene Welt glauben, haben wir eine Chance, diese unvollkommene Welt als voll von Bedeutungen zu betrachten. Denn wir begreifen sie nicht mehr als schicksalhafte Zwangsläufigkeit, sondern als Notwendigkeit, um eine selbstbestimmte schöpferische Daseinsform entfalten zu können. Nietzsches Formel für „die Grösse am Menschen“ ist „amor fati“, sie heißt: „dass man Nichts anders haben will, vorwärts nicht, rückwärts nicht, in alle Ewigkeit nicht. Das Nothwendige nicht bloss ertragen, noch weniger verhehlen — aller Idealismus ist Verlogenheit vor dem Nothwendigen —, sondern es *lieben*“ (EH, Warum ich so klug bin 10; KSA6, S. 297). Die Formel „amor fati“ hat durch die tragische Selbstbejahung die schicksalhafte Seite dieses Lebens umgedreht. Wir kennen die Welt wie sie ist, weil wir alle Momente des diesseitigen Daseins vorbehaltlos „wollen“. Dabei können wir auch diese „nihilistische Welt“ gutheißen und sagen: „Alles ist wahr“.

Selbstbejahung ist die Weisheit, ein Ding zu kennen, wie es ist; uns selbst zu kennen, wie wir sind. Die dionysische schreckliche Erkenntnis lehrt uns: Sinn und Leid sind aufeinander

angewiesen, keines kann ohne das andere sein. Der Sinn, der das Leid ausgelöscht hat, ist keiner Sinn mehr. Trotzdem sind Sinn und Leid keineswegs eine Einheit, sondern stehen im Gegenteil in einem permanenten Konflikt. Aber sie sind gleichsam beide aufeinander angewiesen. Wir können nur die Spannungen und Gegensätze zwischen ihnen aushalten. Niemals sollen wir das wesentliche Verhältnis zwischen einer Kraft und einer anderen als ein im Wesen negatives Element begreifen. Vielmehr soll ihre eigene Differenz bejaht werden. „Der höhere Mensch wird immer zugleich glücklicher und unglücklicher“ (FW, Nr. 301; KSA 3, S. 540), sprach also Nietzsche.

Zusammenfassung

Nietzsche betrachtet menschliches Leben als eine Wanderung ins Unbekannte. Philosophisches Denken ist ihm zufolge ein niemals abgeschlossener Selbstfindungsprozess und eine bodenlose, abgrundtiefe Auseinandersetzung mit sich selbst. Auf den Verlauf des Zweifels an der Selbsterkenntnis und ihrer Neubegründung baut Nietzsches Leibphilosophie auf. Ethik ist für Nietzsche ein Weg der Selbsterkenntnis. Das ist kein Weg mit einem letzten, sicheren Ziel, sondern ein Wanderweg, auf dem der freie Geist „seine Freude an dem Wechsel und der Vergänglichkeit“ hat. Der Wanderer ist ein Schaffender, der keine leblose Wahrheit, sondern Selbststeigerung und Selbstüberwindung sucht und versucht. Eine fehlende Sinnggebung als Folge von Nihilismus betrachtet Nietzsche nicht nur als Gefahr, sondern auch als Chance, statt einer äußeren Autorität eine innere Authentizität zu gewinnen.

1. Die Antwort auf die Frage: „Wer bin ich?“ zerfällt in eine abweisende und eine affirmative Auslegung des Selbst. Der Begriff „Ich“ ist für Nietzsche eine notwendige Fiktion, und das „Selbst“ verwendet Nietzsche als einen regulativen Begriff, um das funktionierende Zusammenspiel des Leibs und die natürliche Einheit des menschlichen Individuums zu veranschaulichen.
- 1.1. Das menschliche Selbst als Bewusstsein oder Subjekt zu interpretieren, fungiert in Nietzsches Augen als ein unvermeidliches Hilfsmittel des Lebens, um erstens „denken“ zu können und zweitens ein soziales Leben zu führen. Denken heißt hier sprachliches Denken, nämlich mit Hilfe der Zeichen können wir nicht nur instinktiv auf die Lebenswelt reagieren, sondern auch die Welt reflexiv artikulieren und mit unseresgleichen darüber kommunizieren. Laut Nietzsche gehört dennoch das Bewusstsein-Subjekt nicht eigentlich zur Individual-Existenz des Menschen, sondern vielmehr zu dem, was an ihm Gemeinschafts-Natur ist. Also hat das Subjekt sich unter dem Druck des Mitteilungsbedürfnisses evolutionsbiologisch zum Zweck der Erhaltung und „Unterhaltung“ der Gemeinschafts-Natur des Menschen herausgebildet.

- 1.2. Der Begriff des Selbst wird in Nietzsches Leibphilosophie als ein Versuch verstanden, der nicht nur eine „Dekonstruktion“ der philosophischen Grundbegriffe, sondern auch eine „Rekonstruktion“ des philosophischen Entwurfes beabsichtigt. Das Konzept stellt ein neues Menschenbild dar, das sich nicht mehr auf die dualistische, teleologische Denkweise stützt.
- 1.21. Nietzsche hält es für einen Fehlgriff der Philosophie, das Bewusstsein als „höchste erreichbare Form, als oberste Art Sein“ zu betrachten. Allerdings ist es auch falsch zu behaupten, dass bei Nietzsche auf eine letzte Instanz in den menschlichen Handlungen verzichtet werden kann.
- 1.22. Die unbewusste Seite von uns behindert nicht unsere Vorstellung der Freiheit. Nur wenn wir uns selbst als freies „Wesen“ — isoliert von der übrigen Ganzheit der Natur, d.h. auch unsere Triebe als Widerstand — begreifen, haben wir den Sinn der Freiheit missverstanden. Wir können nur dann wirklich „frei“ handeln, wenn wir lernen, „instinktiv zu handeln“.
- 1.23. Wir haben die Einsicht, unsere Handlungen steuern zu können, weil wir wissen, was wir eigentlich wollen. Nur wenn wir lernen, uns wieder in Einklang mit der Natur zu bringen, wissen wir, wie wir mit Einsicht unsere Handlungen korrigieren können. Dazu brauchen wir einen Lernprozess der Selbsterkenntnis, der als Überwindung der Gegensätze zwischen Bewusstsein und Unbewusstsein, Kultur und Natur zu sehen ist.
- 1.3. Der Weg vom Ich zum Selbst ist Nietzsches Abschied von dem metaphysischen Wahrheitspathos, welches absolute Sicherheit und Ordnung, aber keinen Wechsel, keine provisorische Interpretation, keine Lust an der Vielfältigkeit will. Deshalb hat Nietzsche Abneigung gegen den Metaphysiker. Das, was unsere Lebenssteigerung stets verhindert, ist das Wahrheitspathos, alles festnageln zu wollen, unsere Sucht nach unerschütterliche Beständigkeit und Grundlegung, in denen es sich leichter denken lässt. Erst eine Fixierung beruhigt uns. In Hinsicht auf die Lebenssteigerung ist gerade Ethik für den Menschen nötig. Sie dient dazu, das authentische Selbst zu erkennen und eine autonome Sinngebung zu erzeugen, obwohl in der Menschheitsgeschichte die Morallehren sich

immerhin auch so entwickelt haben, das menschliche Selbst zu täuschen.

2. Um die praktische Frage: „Wie soll ich handeln?“ zu beantworten, kann auf eine Steigerungssystematik in Nietzsches Ethik verwiesen werden. Am chronologischen roten Faden durchwandert Nietzsche die drei Phasen von Selbstgestaltung(1), Selbstaufklärung(2) und Selbstverwandlung(3). Diese Trias bildet eine dynamische Einheit zur Steigerung des Selbst, die für Nietzsches Ethik charakteristisch ist. Start- und Zielpunkt der Steigerung des Selbst sind gleich, d.h. „wie du bist“.

2.1. Was ist eine gute Handlung? „Instinktives Handeln“ ist nach Nietzsche die eigentliche grundlegende Steuerung menschlichen Verhaltens. Aufgrund von Nietzsches Begriff des instinktiven Handelns ist das Moment des künstlerischen Schaffens in Nietzsches Ethik der Selbsterkenntnis zu charakterisieren. Der Grundstein für Nietzsches Ethik der Selbsterkenntnis kann durch das Prinzip der Selbstgestaltung(1) etabliert werden. Wofür soll ich moralisch sein? Die Antwort kehrt schlüssig zum Fragenden zurück. Der absolute Anfang der Ethik ist Nietzsche zufolge der Wille zur Selbstgestaltung. Nietzsche nennt ein souveränes Individuum den Freigeist, der den Mut hat, seine eigene Lebensform zu gestalten, der „etwas ganz *Neues* und *Neuschaffendes*“ ist, „etwas Absolutes, alle Handlungen ganz *sein* eigen“ weiß. Nietzsches Forderung der Selbstgestaltung beruht nicht auf einem endgültigen Geltungsanspruch, sondern orientiert sich an einem Moralmodell, das auf dem durch die perspektivische Objektivität erworbenen Standpunkt basiert. Der Freigeist glaubt nicht an die Wahrheit, an eine für alle gleichermaßen verpflichtende, allgemeine Moral, er sieht seine Pflicht zuerst im künstlerischen Schaffen des Selbst. Nietzsches Freigeist symbolisiert einen Lösungsprozess von der metaphysischen und religiösen Heimat. Das ist ein Prozess der Befreiung von christlicher Religion, Metaphysik und herrschender Moral. Diese Befreiung führt unweigerlich zur Selbsterkenntnis des Menschen.

2.2. Der Weg der Selbsterkenntnis ist ein Prozess der Selbstaufklärung(2) und Selbstheilung. Die „Genesung“ bedeutet für Nietzsche, unsere Lebens- und Denkweise von einem

fremdbestimmten „Ich“ als eine notwendige Fiktion im Rahmen des „Subjekt-Objekt-Denkschemas“ zu befreien und sie in ein intimes „Selbst“, d.h. in ein Zusammenspiel der selbstorganisierten Vielfalt des einheitlichen Naturprozesses, nämlich in Leib zu verwandeln. Diese therapeutische Selbstaufklärung nennt Nietzsche „Rückkehr zu mir“. Das ist nicht nur ein Umdenken alter Denkgewohnheiten, sondern auch eine Transformation der Handlungsweise, nämlich von einem rational kalkulierten Handeln in ein unwillkürliches, aber authentisches Handeln, das ganz selbstverständlich, wie „von selbst“ der jeweiligen Situation entspricht. Durch diese Selbstaufklärung am Leitfaden des Leibes, die sich mühelos aufklärt und mit Einsicht im ganzen Leben einverleibt, können wir Freiheit und „Gesundheit“ erlangen.

- 2.3. Das Ziel des Weges der Selbsterkenntnis ist in der zirkulären Zeitvorstellung anfangs bereits erreicht, denn Nietzsche *ist* schon seit Beginn sein Selbst gewesen und letztlich durch den Prozess der Selbstverwandlung(3) auch Selbst *geworden*. Auf der Suche nach dem Selbst leugnet Nietzsche jedes Schlussziel, er sagt: „Hätte das Dasein eins, so müßte es erreicht sein“. Der Wanderweg der Selbsterkenntnis ist ein in sich selbst zurücklaufender Kreis, der sich nur aus dem Wiederkehrgedanken ergeben kann. Denn „ewige Wiederkehr“ bedeutet: Die Zukunft ist schon in der Vergangenheit passiert. Jeder Augenblick ist nicht nur ein „Zeitpunkt“, sondern ein „Zeitkreis“. Ewigkeit existiert nur in jedem zwar vergänglichen, aber richtig erkannten und bejahten Moment. Das ist der einzige Weg, um das Leiden an der Zeit und den Nihilismus zu überwinden. Das wirkliche Denken ist dann nicht getrennt von dem Erleben, das den ganzen Leib erschüttert. Philosophieren ist die Partizipation an der Realität, die man nur durch eine kontinuierliche Selbstverwandlung erlangen kann. Was vorher nur im Kopf als Hypothese gedacht ist, wird augenblicklich einverleibt zur organischen Ganzheit von sich selbst. Diese einheitliche Verwandlung deutet damit zugleich eine philosophische Überwindung an. Alle begrifflichen Grenzziehungen und das Subjekt-Objekt-Schema werden abgelehnt, oder besser gesagt „vereinbart“, stattdessen wird die Einheit aller unterschiedlichen Momente der Welt bzw. des Lebens erfahren.

Literaturverzeichnis

Benutzte Ausgaben:

Nietzsche, F., *Werke*, Kritische Gesamtausgabe (= KGW), hrsg. von G. Colli/M. Montinari, Berlin/New York 1967.

Nietzsche, F., *Sämtliche Werke*, Kritische Studienausgabe in 15 Bdn. (= KSA), hrsg. von G. Colli/M. Montinari, München/Berlin/New York 1980.

Nietzsche, F., *Sämtliche Briefe*, Kritische Studienausgabe, 8 Bde. (= KSB), hrsg. von G. Colli/M. Montinari unter Mitarbeit v. H. Anania-Heß, München/Berlin/New York 1968.

Nietzsche, F., *Beck'sche Ausgabe Werke*, 5 Bde. (= BAW), hrsg. von H. J. Mette, München 1994.

Hilfsmittel

Brockhaus - Die Enzyklopädie, 18. Band, Leipzig/Mannheim 1998.

Historisches Wörterbuch der Philosophie, Band 6, hrsg. von J. Ritter und K. Gründer, Darmstadt 1984.

Nietzsche-Studien, Internationales Jahrbuch für die Nietzsche-Forschung, begr. von M.

Montinari, W. Müller-Lauter, H. Wenzel, hrsg. von E. Behler/E. Heftrich/W.

Müller-Lauter, Berlin/New York.

Wörterbuch der antiken Philosophie, hrsg. von C. Horn und C. Rapp, München 2002.

Sekundärliteratur

Abel, G., „Nominalismus und Interpretation. Die Überwindung der Metaphysik im Denken

Nietzsches“, in: *Nietzsche und die philosophische Tradition*, Bd. 2., hrsg. von Josef Simon,

Würzburg 1985. S. 35-89.

Abel, G., „Interpretatorische Vernunft und menschlicher Leib“, in: *Nietzsches Begriff der*

Philosophie, hrsg. von M. Djurić, Würzburg 1990, S. 100-130.

Lama Anagarika Govinda, *Lebendiger Buddhismus im Abendland*, München 1986.

Arifuku, K., *Deutsche Philosophie und Zen-Buddhismus: komparative Studien*, mit einer

Einleitung von G. Wohlfart, Berlin 1999.

Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, Hamburg (= Meiner) 1985.

Balmer, H. P., *Freiheit statt Teleologie*, Freiburg (Breisgau)/München 1977.

Bieri, P., „Nominalismus und innere Erfahrung“, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung*

36, S. 3-24.

Böhme, G., *Einführung in die Philosophie: Weltweisheit, Lebensform, Wissenschaft*, 3. Aufl.,

Frankfurt am Main 1998, S.165-167.

Böhme, G., *Platons theoretische Philosophie*, Stuttgart 2000, S. 251-260.

Böhme, G., *Der Typ Sokrates*, 3., erweiterte Aufl., Frankfurt am Main 2002.

Borchmeyer, D., „Nietzsches zweite »Unzeitgemäße Betrachtung« und die Ästhetik der Postmoderne“, in: *»Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben«*, hrsg. von D. Borchmeyer, Frankfurt am Main 1996, S. 196-217.

Caysa, V., „Nietzsches Leibphilosophie und das Problem der Körperpolitik“, in: *Nietzscheforschung*, Ein Jahrbuch, Bd. 4, hrsg. von V. Gerhardt und R. Reschke, Berlin 1998, S. 285-300.

Deleuze, G., *Nietzsche und die Philosophie*, aus d. Franz. von B. Schwibs, Frankfurt am Main 1985.

Dier, O., „Die Verwandlung der Wiederkunft“, in *Nietzsche-Studien* 30 (2001), S. 133-174.

Disse, J., *Kleine Geschichte der abendländischen Metaphysik, Von Platon bis Hegel*, Darmstadt 2001.

Figal, G., „Nietzsches Philosophie der Interpretation“, in: *Nietzsche-Studien* 29 (2000).

Foucault, M., „Nietzsche, die Genealogie, die Historie“, in: *100 Jahre philosophische Nietzsche-Rezeption*, hrsg. von A. Guzzoni, Frankfurt am Main 1991.

Frank, M., „Ist Subjektivität ein »Unding«? Über einige Schwierigkeiten der naturalistischen Reduktion von Selbstbewußtsein“, in: *Bewußtsein. Philosophische Beiträge*, hrsg. von S. Krämer, Frankfurt am Main 1996, S. 66-90.

Frenzel, I., *Friedrich Nietzsche*, Hamburg 2003.

Gadamer, H. G., „Wort und Bild — ›so wahr, so seiend‹ (1992)“, in: *Gesammelte Werke* 8.

Ästhetik und Poetik I, Tübingen 1999, S. 373-399.

Geisenhanslüke, A., „Der Mensch als Eintagswesen“, in: *Nietzsche-Studien* 28(1999), S.

125-140.

Gerhardt, V., *Pathos und Distanz, Studien zur Philosophie Friedrich Nietzsches*, Stuttgart

1988.

Gerhardt, V., „»Das Thier, das versprechen darf«. Mensch, Gesellschaft und Politik bei

Friedrich Nietzsche“, in: *Der Mensch – ein politisches Tier?* hrsg. von O. Höffe, Stuttgart

1992.

Gerhardt, V., „Selbstbegründung. Nietzsches Moral der Individualität“, in: *Nietzsche-Studien*

21(1992), S. 28-49.

Gerhardt, V., „Die ‚Grosse Vernunft‘ des Leibes. Ein Versuch über Zarathustras vierte Rede“,

in: *Friedrich Nietzsche, Also sprach Zarathustra*, hrsg. von V. Gerhardt, Berlin 2000, S.

122-163.

Gerhardt, V., *Friedrich Nietzsche*, 3. Aufl., München 1999.

Gerhardt, V., „Nachwort: Philosophie als Schicksal“, in: *Jenseits von Gut und Böse*, Stuttgart

2002, S. 223-238.

Goedert, G., „Nietzsches Begriff des Leibes. Ein Vorspiel zur Postmoderne“, in: *Nietzsche,*

Postmoderne – und danach? (Nietzsche, Postmodernity and After), hrsg. von E. Kiss und

U. Nussbaumer-Benz, Bremen/Leipzig 2000.

Gödde, G., „Nietzsches Perspektivierung des Unbewußten“, in: *Nietzsche-Studien* 31 (2002),

S. 154-194.

Habermas, J., Nachwort zu *Friedrich Nietzsche, Erkenntnistheoretische Schriften*, hrsg. von J.

Habermas, Frankfurt am Main 1968.

Hart, W., *Die Kunst des Lebens, Vipassana-Meditation nach S. N. Goenka*, aus dem

Amerikanischen von H. Bartsch, 5. Auflage, Frankfurt am Main 2001.

Heidegger, M., *Nietzsches Lehre vom Willen zur Macht als Erkenntnis*, in: *Gesamtausgabe*, II .

Abt., Bd. 47, Frankfurt am Main 1989.

Heidegger, M., „Zu Nietzsches metaphysischer Grundstellung“, in: *Beiträge zur Philosophie*

(*Vom Ereignis*), *Gesamtausgabe* Bd. 65, hrsg. von F. W. v. Herrmann, Frankfurt am Main

1989, S. 224.

Heckmann, H. D., „Wer (oder was) bin ich? Zur Deutung des intentionalen Selbstbezuges aus

der Perspektive der ersten Person singularis“, in: *Dimensionen des Selbst.*

Selbstbewußtsein, Reflexivität und die Bedingungen von Kommunikation, hrsg. von B.

Kienzle und H. Pape, Frankfurt am Main 1991, S. 64-84.

Himmelman, B., *Freiheit und Selbstbestimmung*, Freiburg/München 1996.

Himmelman, B., „Selbstbestimmung des Individuums. Zur Ethik Nietzsches“, in: *Natürlich:*

Nietzsche!: Facetten einer antimetaphysischen Metaphysik, Münster 2002.

Hödl, H. G., *Nietzsches frühe Sprachkritik: Lektüren zu „Ueber Wahrheit und Lüge im*

aussermoralischen Sinne“ (1873), Wien 1997.

Höffe, O., „Kantische Skepsis gegen die transzendente Kommunikationsethik“, in:

Kommunikation und Reflexion. Zur Diskussion der Transzendentalpragmatik. Antworten auf Karl-Otto Apel, hrsg. von W. Kuhlmann und D. Böhler, Frankfurt am Main 1982, S. 518-539.

Hübner, K., „Vom theoretischen Nachteil und praktischen Nutzen der Historie.

Unzeitgemäßes über Nietzsches unzeitgemäße Betrachtungen“, in: »*Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben*«, hrsg. von D. Borchmeyer, Frankfurt am Main 1996, S. 28-47.

Kant, I., *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Akademie-Ausgabe IV, Berlin 1902 ff.

Kant, I., *Die Metaphysik der Sitten*, Akademie-Ausgabe VI, Berlin 1902 ff.

Kaulbach, F., *Nietzsches Idee einer Experimentalphilosophie*, Köln/Wien 1980.

Kaulbach, F., *Einführung in die Philosophie des Handelns*, Darmstadt 1986.

Kaulbach, F., *Philosophie des Perspektivismus, 1. Teil. Wahrheit und Perspektive bei Kant, Hegel und Nietzsche*, Tübingen 1990.

Kim, H. J., *Nietzsches Sozialphilosophie: Versuch einer Überwindung der Moderne im Mittelpunkt des Begriffes „Leib“*, Würzburg 1995.

Kouba, P., *Die Welt nach Nietzsche. Eine philosophische Interpretation*, München 2001.

Konfuzius, *Lun-Yu (論語)*, Taipeh 1984.

Krämer, S., „Bewußtsein‘ als theoretische Fiktion und als Prinzip des Personverstehens“, in:

- Bewußtsein. Philosophische Beiträge*, hrsg. von S. Krämer, Frankfurt am Main 1996, S. 36-53.
- Kurthen, M., „Das harmlose Faktum des Bewußtseins“, in: *Bewußtsein. Philosophische Beiträge*, hrsg. von S. Krämer, Frankfurt am Main 1996, S. 17-35.
- Lao-Zi, *Dao De Jin (道德經)*, Taipeh 1973.
- Margulis, L. und Sagan, D., *Leben: vom Ursprung zur Vielfalt*, aus dem Engl. übers. von Kurt Beginnen..., Heidelberg/Berlin 1999.
- Ottmann, H., „Nietzsches Stellung zur antiken und modernen Aufklärung“, in: *Nietzsche und die philosophische Tradition*, Bd. 2, hrsg. von Josef Simon, Würzburg 1985, S. 9-34.
- Ottmann, H., *Philosophie und Politik bei Nietzsche*, Berlin/New York 1987.
- Pieper, A., „Ein Seil geknüpft zwischen Tier und Übermensch“: *Philosophische Erläuterungen zu Nietzsches erstem „Zarathustra“*, Stuttgart 1990.
- Revel, J. F. und Ricard, M., *Der Mönch und der Philosoph, Buddhismus und Abendland, Ein Dialog zwischen Vater und Sohn*, Köln 1999.
- Ries, W., *Nietzsche zur Einführung*, 5. Aufl., Hamburg 1995.
- Roetz, H., *Konfuzius*, München 1995.
- Roth, G., *Das Gehirn und seine Wirklichkeit: Kognitive Neurobiologie und ihre philosophischen Konsequenzen*, 5. Auflage, Frankfurt am Main 1996.
- Roth, G., *Aus Sicht des Gehirns*, Frankfurt am Main 2003.
- Rorty, R., „Ein Prophet der Vielfalt“, in:

http://www.zeit.de/archiv/2000/35/200035_nietzsche_rorty.xml

Ryogi, O., *Wie man wird, was man ist. Gedanken zu Nietzsche aus östlicher Sicht*, Darmstadt

1995.

Schleichert, H., *Klassische chinesische Philosophie. Eine Einführung*, Frankfurt am Main

1980.

Schlimgen, E., *Nietzsches Theorie des Bewußtseins*, Berlin/New York 1999.

Schopenhauer, A., *Die Welt als Wille und Vorstellung*, in: *Sämtliche Werke*, hrsg. von W. Frh. v.

Löhneysen, Darmstadt 1976.

Simmel, G., *Nietzsche und Kant*, in: *Gesamtausgabe Bd. 8. Aufsätze und Abhandlungen*

1901-1908, hrsg. von Otthein Rammstedt, Frankfurt am Main 1993.

Simon, J., „Grammatik und Wahrheit“, in: *Nietzsche*, hrsg. von Jörg Salaquarda, Darmstadt

1996.

Simon, J., „Moral bei Kant und Nietzsche“, in *Nietzsche Studien 2000*, S. 179-198.

Singer, W., *Der Beobachter im Gehirn. Essays zur Hirnforschung*, Frankfurt am Main 2002.

Spaemann, R., „Rousseau: Von der Polis zur Natur“, in: *Der Mensch — ein politisches Tier?*

Essays zur politischen Anthropologie, hrsg. von Otfried Höffe, Stuttgart 1992, S. 92-109.

Spitzer, M., *Selbstbestimmen. Gehirnforschung und die Frage: Was sollen wir tun?*, München

2004.

Stegmaier, W., *Nietzsches ›Genealogie der Moral‹*, Darmstadt 1994.

Tugendhat, E., *Vorlesungen über Ethik*, Frankfurt am Main 1993.

- Tugendhat, E., *Egozentrität und Mystik. Eine anthropologische Studie*, München 2003.
- Ulfig, A., Artikel „Kultur“ in: *Lexikon der philosophischen Begriffe*, Eltville am Rhein 1993, S. 245.
- Waldenfels, B., *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Frankfurt am Main 1995, S. 409-423.
- Willaschek, M. (Hrsg.), *Realismus*, Paderborn 2000.
- Wittgenstein, L., *Vermischte Bemerkungen. Eine Auswahl aus dem Nachlaß*, in: *Werkausgabe*, Bd. 8, hrsg. von G. H. v. Wright unter Mitarbeit von H. Nyman, Frankfurt am Main 1989.
- Wohlfart, G., *Zhuangzi (Dschuang Dsi). Meister der Spiritualität*, Freiburg im Breisgau 2002.
- Wohlfart, G., *Der Philosophische Daoismus: Philosophische Untersuchungen zu Grundbegriffen und komparative Studien mit besonderer Berücksichtigung des Laozi (Lao-tse)*, Köln 2001.
- Wolf, U., *Aristoteles' »Nikomachische Ethik«*, Darmstadt 2002.
- Young San Seong Do, „Die Gebote des Buddhismus sind Gebote des Geistes, Young San Seong Do im Gespräch mit den Lotusblättern“, in: *Lotusblätter 2-2002*, hrsg. von der Deutschen Buddhistischen Union, München, S. 25-27.

Anhang: Lebenslauf

Name: Tsang-Long Liu

13.02.1970	Geboren in Kaohsiung
1975-1981	Grundschule in Kaohsiung
1981-1984	Besuch der “ Junior High School ” in Kaohsiung
1984-1987	Besuch der “ Senior High School ” in Kaohsiung
1987-1991	Studium an der “ National Taiwan Normal University ” in Taipeh
1991-1992	Lehrer an der “ Junior High School ”
1992-1994	Studium an der “ National Central University ” in Taoyuan
1994-1995	Lehrer an der “ Junior High School ”
1995-1996	Lehrer an der “ Senior High School ”
1996-1998	Marineoffizier und Lehrer an der Marineschule
1998-1999	Lehrer an der “ Senior High School ”
1999-2000	Deutschkurs an der Universität Wuppertal
2000-2004	Promotion an der Humboldt-Universität zu Berlin zum Dr. Phil.

Eidesstattliche Erklärung

Ich erkläre hiermit an Eides statt, dass ich die vorliegende Arbeit selbständig und ohne unerlaubte Hilfe verfasst, andere als die angegebenen Quelle und Hilfsmittel nicht benutzt und die benutzten Quellen wörtlich oder inhaltlich entnommenen Stelle als solche kenntlich gemacht habe; ferner, dass die Arbeit bisher noch nicht anderweitig als Dissertation eingereicht oder veröffentlicht wurde. Ich habe bis jetzt noch nicht versucht, bei irgendeiner Einrichtung für Forschung und Lehre über ähnliches oder anderes Thema zu promovieren.

Berlin, den 30. März 2004

Tsang-Long Liu