

## IV. Nachwort

### Die Dialektik von Natur und Kultur beim späten Nietzsche

#### 1. *Perfektionismus und Perspektivismus*

Das Ziel dieses Nachworts ist es, einen Zusammenhang zwischen den zentralen Themen der beiden Haupttexte dieses Buchs zu betonen und zu zeigen, wie es kommt, daß sie in einer Schrift wie Nietzsches *Zur Genealogie der Moral* miteinander verknüpft sind.

In »Nietzsches Perfektionismus« wird geltend gemacht, daß es Nietzsche darum geht, eine radikale Form von moralischem Perfektionismus herauszuarbeiten und zu verteidigen. Abschließend wird angedeutet, wie Nietzsches spätes Denken aus seinem frühen Perfektionismus hervorgegangen sein könnte. In »Die Dialektik des Perspektivismus« wird geltend gemacht, daß Nietzsches Vorstellung von Perspektivismus im Laufe seines Lebens eine beträchtliche Entwicklung durchmacht, um abschließend eine bestimmte Lesart des Gehalts von Nietzsches reifem Perspektivismus zu skizzieren. Bei oberflächlicher Betrachtung mag es so aussehen, als beträfen diese beiden Essays zwei nicht miteinander verbundene Bereiche von Nietzsches Denken. Nach einer solchen Auffassung der beiden Hauptthemen dieses Buchs wären sie durch nichts weiter miteinander verknüpft als das bloße Faktum, daß jedes von ihnen irgendwo bei Nietzsche vorkommt. Das wollen wir uns jedoch ein wenig genauer ansehen.

Die Darstellung von Nietzsches Perfektionismus geht von einer Stelle aus, die sich in *Schopenhauer als Erzieher* – der

dritten *Unzeitgemässen Betrachtung* – findet. Diese Stelle beinhaltet den Gedanken, daß man, um dem eigenen Leben den höchsten Wert zu verleihen, einen Weg einschlagen sollte, auf dem man sich zu einem Etwas oder einem Jemand, den Nietzsche das »höhere Selbst« nennt, in Beziehung setzt und sich eben dadurch umgestaltet. Dieser Prozeß setze voraus, daß wir in einer Weise bewußt von uns selbst Besitz ergreifen, die es uns ermöglicht, Schichten der moralischen Sozialisierung und der kulturellen Eingewöhnung, die den beabsichtigten Formen der Selbstverwandlung hinderlich sind, zunächst gezielt ins Visier zu nehmen und anschließend abzubauen. Wie sich herausstellt, sind zwei weitere Gedanken ausschlaggebend, um zu einem richtigen Verständnis des hier zum Tragen kommenden Prozesses zu gelangen, soweit er den einzelnen betrifft: (1) Es handelt sich nicht um etwas, was man nur ein einziges Mal tut (so daß die Sache nach einmaligem Vollzug abgeschlossen ist), sondern um eine unendliche Aufgabe. (2) Die Aufgabe der Selbstvervollkommnung, um die es hier geht, ist nicht derart, daß sie in einem Etwas oder einem Jemand gipfelt, den man sinnvoll als vollendetes Selbst begreifen könnte. Im Grunde ist die Aufgabe so beschaffen, daß sie endlos fortwährt: Dabei tendiert das jeweils erreichte Selbst stets zu einem weiteren – noch nicht erreichten, aber erreichbaren – Selbst. Nach Nietzsches Bild stellt sich der schöpferische, gedeihende Mensch als eine Reihe solcher nacheinander erreichbaren Selbst dar, deren jedes, sobald es erreicht ist, zu einem weiteren noch nicht erreichten, aber erreichbaren Nachfolger hintendiert. Die Struktur von Nietzsches Schrift beruht dementsprechend auf zwei Blickrichtungen: Zuerst geht der Blick zurück auf die Art und Weise, in der der Verfasser der dritten *Unzeitgemässen Betrachtung* derjenige geworden ist, der er ist, während sich der zweite Blick nach vorn richtet auf denjenigen, der er werden könnte. Geleistet wird das durch die Darstellung des Verhältnisses, in dem der Verfasser zu zwei verschiedenen exemplarischen Gestalten steht, nämlich zu Schopenhauer beziehungsweise zu Emerson.

Folgendes ist eine Überlegung, die in meiner seinerzeit vorgelegten Deutung von Nietzsches Schrift zwar nicht betont wird, aber für dieses Nachwort von maßgeblicher Bedeutung ist: Nietzsches Perfektionismus betrifft nicht nur die mögliche Vervollkommnung von Einzelpersonen, sondern auch die eventuelle Vervollkommnung ganzer Lebensformen. Eigentlich hängen diese beiden Themen aus seiner Sicht zusammen: Solche Bemühungen um die kreative Selbstumgestaltung des Individuums können dazu dienen – und dienen tatsächlich dazu –, Kanäle zu bauen, durch die spätere Ströme der kulturellen Entwicklung fließen und in manchen Fällen eine seismische Verschiebung innerhalb einer ganzen Lebensform auslösen. Diese Feststellung ist an zwei weitere Thesen gebunden, die für ein angemessenes Verständnis von Nietzsches Auffassung dieser Vorgänge nicht weniger maßgeblich ist. Diese beiden zusätzlichen Thesen sind von ausschlaggebender Bedeutung für die Einsicht, inwiefern Nietzsches Perfektionismus und sein Perspektivismus zwei Seiten eines einzigen philosophischen Unterfangens bilden.

Die beiden zusätzlichen Thesen betreffen nicht mehr in erster Linie das Thema der Umgestaltung auf der Ebene des Individuums, sondern das Thema der Umgestaltung auf der Ebene der Kultur, insbesondere die Formen des kulturellen Wandels, der allmählich herbeigeführt wird, indem zahllose, einander wechselseitig beeinflussende Bemühungen um individuelle Selbstüberwindung ihren kumulativ wirksamen Beitrag leisten. Diese beiden Thesen besagen folgendes: (1) Solche Veränderungen des Individuums (die zunächst durch bewußte Willensanstrengungen eines ungewöhnlichen Individuums, das mühsam die Substanz seines Selbst zu modifizieren trachtet, vollzogen werden) können statt dessen im Laufe der Zeit an einem späteren Punkt der zivilisatorischen Entwicklung in einer Art und Weise herbeigeführt werden, die individuelle Bemühungen ganz anderer Art voraussetzt, nämlich Bemühungen, die keineswegs ungewöhnlicher, sondern durchaus gewöhnlicher Art sind und die durch soziale Prozesse vermittelt werden. Zum Schluß können aus solchen Formen der Selbstüberwindung sogar For-

men der kulturell übertragbaren zweiten Natur des Menschen werden – sozial eingeprägte Formen des Selbstseins, die sich der einzelne zu einem späteren Zeitpunkt der Geschichte schon allein dadurch aneignen kann, daß er in einem bestimmten historischen und kulturellen Rahmen zur Reife gelangt. (2) Sobald diese erworbenen Formen des Selbstseins erreicht und zur Gänze in die Struktur des Selbst einbezogen sind, können sie ihrerseits in einer Schicht des Selbst Gestalt annehmen, die tief genug liegt, um sagen zu dürfen, sie wirkten dermaßen wie Instinkte, daß es jedesmal, wenn dieser Grad von Internalisierung erreicht wird, eine Veränderung nach sich zieht, die den Menschen zu einer neuen Art von Tier macht. Um diesen letzteren Gedanken vollends verständlich zu machen, ist es erforderlich, das Verhältnis zwischen den Begriffen »Tier« und »Mensch« in der richtigen Weise zu deuten.

Der Perspektivismus ist der Gedanke, die menschliche Erkenntnis (beziehungsweise was als solche gilt) sei in dieser oder jener Weise abhängig von der kognitiven Perspektive, mit der wir an unsere Begegnung mit dem Gegenstand der Erkenntnis (beziehungsweise der sogenannten Erkenntnis) herangehen. Der vieldeutige Ausdruck »in dieser oder jener Weise« ist, wie wir gesehen haben, entscheidend wichtig für diese Formulierung, denn in welchem Maße sich eine gegebene Lesart des Perspektivismus als unzulänglich oder fruchtbar erweist, hängt völlig davon ab, wie dieses unbestimmte schematische Element jeder Anfangsformulierung einer gegebenen Form von »Perspektivismus« entfaltet wird. Wir haben nicht nur gesehen, daß Nietzsche nicht umhin kann, seinen »Perspektivismus« zu verschiedenen Zeitpunkten der eigenen Entwicklung ganz unterschiedlich zu entfalten, sondern wir haben auch gesehen, in welcher Form diese Entwicklung ihren Höhepunkt erreicht, nämlich in den außerordentlich schwer zu fassenden und subtilen Ideen, die im 12. Abschnitt der III. Abhandlung der *Genealogie der Moral* resümiert werden. Am Anfang dieses Abschnitts wird verkündet, daß es nötig sei, »den ganzen Begriffs-Gegensatz ›Subjekt und ›Objekt« in solcher Weise neu zu konzipieren, »dass die

asketische Selbstverachtung, Selbstverhöhnung der Vernunft« vermieden wird, die ihrerseits dekretiert: »es gibt ein Reich der Wahrheit und des Seins, aber gerade die Vernunft ist davon ausgeschlossen!« (V, 364) Hier möchte Nietzsche die rezeptiven Fähigkeiten, durch die das Objekt das Subjekt affiziert, und die Vernunftfähigkeiten, durch die das Subjekt seine Gegenstandserfahrung strukturiert, nicht als zwei separate Momente eines sich selbst untergrabenden zweistufigen Vorgangs begreifen, sondern als zwei Seiten ein und derselben Medaille.

Wird das Verhältnis zwischen unseren Formen der Erkenntnis und dem Gegenstand der Erkenntnis in der vom reifen Nietzsche vorgesehenen Weise entfaltet, kommt (wie wir im zweiten Teil des vorliegenden Bands gesehen haben) die folgende Art von Gleichgewicht zwischen den subjektiven und den objektiven Momenten dieses Zusammenhangs in Betracht: Ein Merkmal unserer Erfahrung kann – im Sinne der konstitutiven Abhängigkeit von unserer perzeptuellen oder evaluativen Perspektive – subjektiv und zur gleichen Zeit insofern objektiv sein, als es eine zutreffendere Darstellung des Soseins der Dinge ermöglicht. Aus dieser Auffassung des wechselseitigen Verhältnisses zwischen den subjektiven und den objektiven Aspekten der Erfahrung ergibt sich, daß die animalischen Uraspekte der menschlichen Subjektivität einer Veränderung unterliegen können, und zwar einer Veränderung, bei der sie schließlich auch auf der tiefsten Ebene bis ins letzte auf kulturell erworbene – sei's begriffliche oder evaluative – Formen des Verstehens ansprechen. Um diesem Punkt zur Gänze Rechnung zu tragen, ist es erforderlich, daß sich der Perspektivismus des reifen Nietzsche einem Perfektionismus anbequemen kann, der tieferschürfend genug ist, um bis in den Wahrnehmungsprozeß selbst hinabzureichen.

Die hier entscheidende Idee ließe sich wie folgt resümieren: Was beim menschlichen Tier die Wahrnehmung ausmacht, ist eine Form von Fähigkeit, die insofern einer perfektionistischen Dialektik unterliegt, als auch sie einen unendlichen Prozeß weiterer Transformationen durchlaufen kann. Um diesen Gedan-

ken zu berücksichtigen, muß Nietzsche seine Auffassung dessen, was es mit dem Begriff der Ausübung einer Wahrnehmungsfähigkeit überhaupt auf sich hat, neu konzipieren. Außerdem kommt er zu dem Schluß, ein ähnliches Umdenken sei auch im Hinblick auf den Begriff der Ausübung einer motivationalen Fähigkeit erforderlich, also einer Fähigkeit, auf einen Wunsch, ein Verlangen oder gar einen Instinkt reagierend zu handeln. Hier stoßen wir auf die Quellen einer Kritik am dualistischen Menschenbild, die diesen Dualismus nicht bloß dadurch zu überwinden versucht, daß sie die Polarität der Elemente auf den Kopf stellt, sondern dadurch, daß man sich vom Charakter ihres wechselseitigen Verhältnisses einen neuen Begriff macht.

Nietzsches Auffassung vom Charakter und Wesen der kognitiven Kräfte des Menschen entwickelt sich allmählich in eine Richtung, die es ihr gestattet, einen Rahmen bereitzustellen, der für diese Art von Perfektionismus zunehmend empfänglich wird. Während des größten Teils seiner philosophischen Entwicklung ist Nietzsches Denken einem tiefreichenden Spannungsverhältnis ausgesetzt, das zwischen seiner perfektionistischen Vorstellung von dem, was dem menschlichen Leben Wert verleiht, und einer störenden metaphysischen Prämisse bezüglich des Wesens des menschlichen Tiers besteht, wobei es sich um eine Prämisse handelt, die seine früheren Versuche, eine perfektionistische Erkenntnistheorie zu artikulieren, geprägt hat. Das Thema des 3. Abschnitts dieses Nachworts ist die Frage, was es mit dieser Prämisse auf sich habe und was nötig wäre, um sich ihrer zu entledigen. Doch ehe wir uns diesem Thema zuwenden, wollen wir uns weitere Gedanken darüber machen, warum die Frage nach dem Verhältnis zwischen Natur und Kultur für eine Gesamtinterpretation Nietzsches und eine angemessene Würdigung der inneren Entwicklung seines Denkens von Bedeutung ist.

Der entscheidende Schritt bahnt sich zwar im Laufe eines großen Teils von Nietzsches philosophischer Entwicklung an, aber dennoch kann er sich nicht endgültig von der störenden metaphysischen Prämisse lossagen, ehe er *Zur Genealogie der Moral* schreibt und damit einen Moment seines philoso-

phischen Werdegangs erreicht, in dem es ihm gelingt, seinen reifen Perspektivismus zu formulieren. Oder um es genauer zu formulieren: Daß Nietzsche zu seinem reifen Perspektivismus vorstößt, korreliert nicht zufällig mit dem Moment seiner philosophischen Entwicklung, in dem es ihm schließlich glückt, eine Vorstellung vom Wesen der kognitiven Fähigkeiten des menschlichen Tiers auszubilden, die sich uneingeschränkt mit dem radikalen Perfektionismus verträgt, auf den er sich bereits in den *Unzeitgemässen Betrachtungen* festlegt und an dem er bis an sein Lebensende festhält.

## 2. Nietzsche über das Verhältnis zwischen *Natur und Kultur – zwei Lesarten*

Oft ist zu hören, Nietzsche interessiere sich für Teile unseres Selbst, die tiefer reichen als alles, was unserer bewußten Kontrolle untersteht, und dabei gelte sein Interesse den Fragen, wie diese Aspekte unseres Selbst überhaupt erst entstanden sind und was jetzt nötig wäre, um sie zu verändern. Vor allem in *Zur Genealogie der Moral* scheint er dem Philosophen der Zukunft die Aufgabe zuzuweisen, unsere präreflexiven Einstellungen umzugestalten. In Zusammenhang mit dieser Aufgabe haben sich einige Interpreten die größte Mühe gegeben, den Unterschied zwischen Nietzsches Moralphysikologie einerseits und der üblichen, traditionellen Moralphysikologie andererseits zu betonen. Verknüpft ist dieses Bedürfnis nach einer neuen Moralphysikologie offenbar mit der nachdrücklichen Feststellung Nietzsches, jedem Logos der Psyche müsse eine historische Dimension zukommen. Hier stellt sich die Frage, wie der Charakter dieser historischen Dimension genau zu formulieren wäre. Wie tief ist sie in der Natur des Menschen angelegt? Von den Interpreten wird diese Frage unterschiedlich beantwortet, und nicht alle ihre Antworten weisen in die gleiche Richtung.

Manchmal geht der Hang der Interpreten, Nietzsches Akzentuierung der Bedeutung unserer präreflexiven Einstellungen

herauszustreichen, in eine Rhetorik über, von der die Bedeutung des unbewußten Selbst ebenso betont wird wie die Hinsichten, in denen das unbewußte dem bewußten Selbst überlegen sei. Dies alles geht häufig mit der Vorstellung einher: Was die Art unseres Denkens und Handelns besonders entscheidend präge, sei etwas, was sich auf einer »tieferen«, »niedrigeren« oder »ursprünglicheren« Ebene befinde – etwas, was »außerhalb unserer Reichweite« liege und sich »unserer bewußten Kontrolle widersetze« usw. Kurz, es handele sich um etwas, was nicht nur jedem Moment der Reflexion oder Überlegung vorhergehe, sondern auch notwendig außerhalb des Bereichs der Ausübung unserer »höheren« Fähigkeiten liege. Interpreten, die sich dieser Rhetorik verschrieben haben, finden tendentiell ihre helle Freude am Anführen von Zitaten, in denen es Nietzsche darauf anzukommen scheint, daß sich das, was der irregeleitete Philosoph der Moderne für ein Produkt des Einsatzes unserer Fähigkeiten zu höherstufigem und schlußfolgerndem Denken hält, bei genauerer Überprüfung als etwas völlig anderes entpuppt: Entlarvt werden soll, daß die eigentlichen Quellen des menschlichen Verhaltens von unten kommen. Dementsprechend sieht es so aus, als ließe sich Nietzsches Philosophie angemessen durch Humes Schlagwort resümieren, die Vernunft sei die Sklavin der Leidenschaften und solle ihnen unterworfen sein.<sup>1</sup> Ist das wirklich der Punkt, um den es Nietzsche an diesen Stellen geht?

Nun wollen wir zwei Weisen der Akzentuierung von Nietzsches Betonung dieses präreflexiven Moments der theoretischen und praktischen Erkenntnis des Menschen unterscheiden, und zwar eine humanische und eine antihumanische. Der ersten Lesart zufolge soll dieser Moment allem vorausgehen, was im eigentlichen Sinn zu unserer geistigen Verfaßtheit gehört, und diese andere subreflexive Hälfte unseres Wesens bleibe als Bestandteil unserer Natur unverändert neben der von Kultur, Moral und traditioneller Philosophie beeinflussten Hälfte unse-

<sup>1</sup> *A Treatise of Human Nature*, Buch II, Teil III, Abschnitt 3 (Selby-Bigge, S. 415).



res Wesens bestehen. Eine extreme Lesart dieser These findet sich etwa bei Rüdiger Safranski, dem zufolge Nietzsche sich als begeisterter Vertreter der »Zweikammertheorie« des Denkens hervorgetan habe.<sup>2</sup> Es muß auch eingeräumt werden, daß es beim frühen und mittleren Nietzsche eine Vielzahl von Stellen gibt, die eine solche Lesart nahelegen. Ein Beispiel ist das folgende Zitat aus *Menschliches, Allzumenschliches*:

Deshalb muss eine höhere Cultur dem Menschen ein Doppelgehirn, gleichsam zwei Hirnkammern geben, einmal um Wissenschaft, sodann um Nicht-Wissenschaft zu empfinden: neben einander liegend, ohne Verwirrung, trennbar, abschliessbar; es ist diess eine Forderung der Gesundheit. Im einen Bereiche liegt die Kraftquelle, im anderen der Regulator: mit Illusionen, Einseitigkeiten, Leidenschaften muß geheizt werden, mit Hülfe der erkennenden Wissenschaft muss den böartigen und gefährlichen Folgen einer Ueberheizung vorgebeugt werden. – (II, 209 = MA I, § 251)

Dieses Zitat verbindet eine dualistische Deutung unserer ursprünglichen und unserer kulturell erworbenen Natur mit der problematischen Erkenntnistheorie, die sich aus Nietzsches unausgereifter Lesart des Perspektivismus ergibt. Die im großen und ganzen humane Interpretation von Nietzsches Auffassung des Verhältnisses zwischen Natur und Kultur läßt sich durch Stellen wie diese zweifellos gut untermauern. Allerdings

<sup>2</sup> Siehe Rüdiger Safranski, *Nietzsche: Biographie seines Denkens*, Frankfurt a. M.: Fischer Taschenbuch Verlag 2013, 9. Kapitel, insbes. S. 204. Die in diesem Kapitel dargelegte Nietzsche-Deutung ist für den hier besprochenen Kontext deshalb interessant, weil Safranski im Zuge des Versuchs, das Denken seines Autors allgemeinverständlich darzustellen, eine besonders prägnante Karikatur einer Tendenz gezeichnet hat, die in eher kaschierter Form auch in großen Teilen der übrigen Sekundärliteratur zu Nietzsche zu finden ist. Die resultierende Karikatur ist hier allerdings nur insofern von Interesse, als sie es vielleicht gestattet, eine interpretatorische Voraussetzung zu erkennen, die auch in etlichen weniger verkürzenden und vereinfachenden Deutungen von Nietzsches Denken herumgeistert

werde ich gleich die Frage aufwerfen, ob eine solche Lesart die richtige Interpretationsoptik bereitstellt, um an eine Spätschrift wie *Zur Genealogie der Moral* heranzugehen.

Geht man von dieser ersten Auffassung aus, besteht die Tendenz, Nietzsche so zu verstehen, als zöge er extrem aufklärungsfeindliche Schlüsse aus der im großen und ganzen humanistischen Idee, die Philosophie müsse eine Möglichkeit finden, uns als affektbestimmte Instinktwesen zu betrachten und dabei einen Teil unseres Wesens anzusprechen, der unseren reflexiven Fähigkeiten prinzipiell nicht zugänglich ist. Dementsprechend werden alle frappierenden und gefühlsbetonten Elemente von Nietzsches Stil so gedeutet, als ginge es darum, an den eigentlichen Ort unserer Seele heranzukommen. Die andere Auffassung dieses präreflexiven Moments läuft nicht darauf hinaus, daß er einen außerhalb unserer geistigen Verfaßtheit liegenden Teil unseres Wesens ausmache, sondern sie besagt, dieser Moment sei konstitutiv für einen dermaßen fundamentalen Aspekt unserer geistigen Verfaßtheit, daß er seinerseits zu so etwas wie unserer zweiten Natur geworden sei. Das wiederum bedeutet nicht nur, daß die Vernunft von unseren Leidenschaften geprägt wird, sondern es heißt außerdem, daß unsere Leidenschaften von der Vernunft geprägt werden: Das Verhältnis zwischen den beiden ist ein durch und durch dialektisches. Dieser antihumanistischen Nietzsche-Interpretation zufolge zeigt die bloße Tatsache, daß wir derzeit außerstande sind, eine bestimmte Dimension unserer kulturell erworbenen Natur als etwas zu erfahren, was keine unerlässliche Dimension unserer rein natürlichen Fähigkeiten wäre, nicht das zeigt, was sie nach Hume zeigen soll, nämlich: daß die erste Natur im Grunde unser Motor ist. Sie zeigt lediglich, daß es möglich – und tatsächlich geschehen – ist, daß uns die zweite Natur so vorkommt, als wäre sie die erste.

Wenn man diese beiden Nietzsche-Interpretationen als humanistische bzw. antihumanistische kennzeichnet, trägt das allerdings nicht wirklich dazu bei, den entscheidenden Punkt zu ermitteln, an dem sich ihre philosophischen Wege trennen. Daher wollen wir die beiden Nietzsche-Lesarten umtaufen und

die eine als »dualistische« und die andere als »dialektische« Lesart bezeichnen. Außerdem wollen wir einen Augenblick lang über die Frage nachdenken, warum diese Etiketten womöglich geeigneter sind. Das bisher über die beiden relevanten Nietzsche-Interpretationen Gesagte ließe sich vielleicht wie folgt zusammenfassen:

*Die dualistische Lesart von Nietzsches Äußerungen über das Verhältnis zwischen Natur und Kultur:* Unsere präreflexiven Fähigkeiten werden von den Formen unserer geistigen Verfaßtheit nicht beeinflusst. Diese subreflexive Hälfte unseres Wesens bleibt unverändert als Bestandteil unserer Natur bestehen und hält sich neben der von Kultur, Moral und traditioneller Philosophie beeinflussten Hälfte unseres Wesens. Die Philosophie muß eine Möglichkeit finden, uns als affektbestimmte Instinktwesen zu thematisieren: Sie muß einen Teil unseres Wesens thematisieren, der im Grunde außerhalb der Reichweite unserer reflexiven Fähigkeiten liegt.

*Die dialektische Lesart von Nietzsches Äußerungen über das Verhältnis zwischen Natur und Kultur:* Unsere präreflexiven Fähigkeiten bleiben nicht unbeeinflusst von den Formen unserer geistigen Verfaßtheit. Die Philosophie muß uns helfen, die Hinsichten zu verstehen, in denen wir zwar Tiere, aber dennoch nicht nur dadurch von allen anderen Tieren verschieden sind, daß wir die Frage, was für Tiere wir sein wollen, zu unserer richtungweisenden Frage machen können, sondern auch dadurch, daß wir jetzt schon über eine bestimmte Natur verfügen, die von sich aus auf das anspricht, was wir wertschätzen, und die sich durch die Aneignung neuer Formen der Wertung weiter umprägen läßt.

Der dualistischen Lesart zufolge müssen wir eine Möglichkeit finden, unseren Verstand zu umgehen und uns direkt an die Aufgabe zu machen, unser animalisches Wesen umzugestalten, so daß wir im Grunde lediglich versuchen, eine neue Art von Tier zu züchten. Geht man von der zweiten Deutung aus, läßt sich unsere Fähigkeit zur intellektuellen Reflexion nicht einfach

umgehen, sondern sie muß dem Anliegen der Veränderung ihrer Beziehung zu unseren sonstigen Fähigkeiten dienstbar gemacht werden. Denn sie ist das Mittel, mit dessen Hilfe die Fragen »Was für ein Tier sind wir? Was für ein Tier wollen wir werden?« überhaupt erst einmal aufgeworfen werden müssen. Die Philosophie muß also eine Möglichkeit ausfindig machen, uns so zu thematisieren, daß uns das, was wir als unsere nicht-rationale Natur zu betrachten geneigt sind (mithin jener Teil von uns, der sich der dualistischen Nietzsche-Deutung zufolge als bloß animalische Natur darstellt), als etwas zugänglich gemacht wird, was seinerseits auf unsere Formen der Wertung anspricht, und somit als ein veränderliches und grundsätzlich umgestaltbares Merkmal unserer Gesamtnatur. Dazu ist es erforderlich, jene Aspekte unserer zweiten Natur, die uns jetzt als erste Natur erscheinen, in die Sphäre der kritischen Reflexion einzubringen und im Lichte einer prüfenden Beurteilung des Typus von Lebewesen, das wir werden wollen, einige dieser präreflexiven Aspekte unserer zweiten Natur als Aspekte unserer selbst aufs Korn zu nehmen, die einer weiteren Umgestaltung unterzogen werden sollten. Auf diese Weise können wir unsere eigene Natur in einer Art und Weise umgestalten, die es uns gestattet, etwas völlig anderes zu werden, als wir jetzt sind – eine Art von Wesen, das Nietzsche im Frühwerk als ein Wesen zu bezeichnen geneigt ist, das ganz und gar Mensch geworden und daher kein Tier mehr ist. Im Spätwerk überläßt Nietzsche die »Mensch«-Terminologie dem philosophischen Gegner und stellt dessen Rhetorik auf den Kopf, während er den vorgestellten entscheidenden Moment der geglückten Umgestaltung sehr viel weiter in die Zukunft verlegt und von uns verlangt, nach dem Übermenschlichen zu streben, einerlei, ob ein solches Wesen vom Menschlichen, Allzumenschlichen ebenso weit entfernt ist wie das Menschliche, Allzumenschliche vom bloß Animalischen.

Die beiden Nietzsche-Lesarten, um die es hier geht, differieren im Hinblick auf die Frage, wie die logische Grammatik von Nietzsches Verwendung seiner Lieblingsvorsilbe »über« zu

verstehen ist. Daher differieren sie z. B. im Hinblick auf die Frage, ob dem Menschen und dem bloßen Tier ein und dieselbe Natur – unsere animalische Natur – als größter gemeinsamer Teiler gemein ist oder ob der Übergang vom bloßen Tier zum Menschen eine Umgestaltung unserer animalischen Natur voraussetzt. (Der Punkt, der hier zur Debatte steht, betrifft ebenso die Frage, welchen Reim man sich auf Nietzsches Vorstellung von dem Übergang vom Menschen zum Übermenschen zu machen hat.) Bei der ersten Nietzsche-Deutung geht man davon aus, er operiere mit einem ausgeprägten Dualismus zwischen der Natur des präreflexiven und der Natur des reflexiven Selbst, also zwischen zwei Aspekten unserer Natur: dem bewußten und dem unbewußten Selbst, dem instinktverhafteten und dem intellektuellen Selbst, dem erotischen und dem spirituellen Selbst – oder was auch immer. Denn die Zahl der Möglichkeiten, das Paar der einen solchen Dualismus strukturierenden Elemente zu analysieren, entspricht der Zahl der philosophiegeschichtlich gegebenen Dualismen der relevanten Art, zu denen unter anderem der Platonismus, das Christentum und der Cartesianismus gehören – um nur drei der Zielscheiben zu nennen, auf die Nietzsche besonders gern schießt.

Die dualistische Nietzsche-Interpretation ist nicht nur im Bereich der populären Karikaturen seines Denkens, sondern auch unter den sogenannten Experten verbreitet.\* Aber sie ver-

\* Viele der hier gemeinten Experten werden freilich behaupten, ihre Interpretationen seien durch und durch antidualistisch, denn sie gehen davon aus, daß Nietzsche eine Form von Naturalismus und dementsprechend eine Form von Antidualismus vertritt. Aber was heißt es eigentlich, den Dualismus im eigenen philosophischen Denken zu überwinden? Genau dies ist die Fragestellung des vorliegenden Nachworts. Hier geht es vor allem um folgendes: Bezüglich der Auffassung des Verhältnisses zwischen Kultur und Natur, die Nietzsche üblicherweise zugeschrieben wird (und die tatsächlich in den meisten Ausprägungen des modernen philosophischen Naturalismus anzutreffen ist), möchte Nietzsche zeigen, daß sie auf einer nicht ausgesprochenen Prämisse beruht. Sobald diese Prämisse zutage gefördert ist, kommt zum Vorschein, daß sich die angeblich antidualistischen Formen des Naturalismus, um die es geht, als Formen des Dualismus entpuppen.

fehlt gerade das, was der späte Nietzsche am Erscheinen des menschlichen Tiers auf der Bühne immer interessanter findet, nämlich: daß unsere vernünftige und triebhafte Natur umgestaltet wird, indem unsere reflexiven und evaluativen Fähigkeiten zurückbezogen werden und auf diese Aspekte des Selbst einwirken, während die genannten Fähigkeiten ihrerseits eine unbegrenzt erweiterbare Abfolge möglicher Umgestaltungsweisen verheißen. Uns bei der Steuerung dieser Umgestaltungsweisen zu helfen, ist nunmehr die Aufgabe einer richtig zum Einsatz gebrachten Philosophie.

Diese beiden Nietzsche-Interpretationen haben grundverschiedene Implikationen, was das Verständnis der Dialektik von Natur und Kultur im reifen Denken Nietzsches betrifft. Wer von der dualistischen Lesart ausgeht, begreift unsere animalische Natur tendentiell als etwas, was durch das Aufkommen der Zivilisation verdorben wird und seinerseits der Rettung und Befreiung bedarf. Auf diesem Weg gelangt man zu gewissermaßen primitivistischen Lesarten, denen zufolge Nietzsche den Instinkt auf Kosten des Denkens feiert und sich stärker für unmittelbare Reaktionen als für bewußte Formen des Wollens einsetzt. Eine Nietzsche-Interpretation, aus deren Sicht Kultur und Natur in einem dialektischen Verhältnis zueinander stehen, wird nicht dazu in der Lage sein, den Instinkt und die Vernunft in dieser Weise gegeneinander auszuspielen. Sie wird zwar einräumen, daß Nietzsche betonen möchte, wie tief bestimmte Formen des Denkens und Wertens in uns verwurzelt sind, so daß sie im Grunde zu Formen unseres Instinkts geworden sind, aber sie wird die Anwendbarkeit einer solchen Beschreibungsweise einer gegebenen Wertungsform (bei der sie als etwas nunmehr für uns Instinktives gekennzeichnet wird) nicht als etwas begreifen, was seinerseits für oder gegen die betreffende Wertungsform spricht. Wer glaubt, damit allein sei die Sache entschieden, versäumt es, sich der leitenden Frage von *Zur Genealogie der Moral* zu stellen, nämlich der Frage: Im Lichte welcher Werte sollen jene Werte, die wir derzeit als Bestandteil unserer Natur auffassen, umgewertet werden?

Was zur Beantwortung dieser Frage führen wird, ist eine sehr viel kompliziertere Angelegenheit. Zu den Überlegungen, die für diese Angelegenheit von Belang sind, gehören auch solche, die ihrerseits voraussetzen, daß die gegenwärtige Gestalt der Instinkte derart sei, daß sie sich weiter transformieren lassen, so daß etwas, was uns gegenwärtig sehr viel bewußte Mühe abverlangt, zu einem späteren Zeitpunkt zu einer neuen Form unseres Instinkts wird. Was bei uns den Vollzug dieser Formen von Veränderung (die Abschaffung alter und die Aneignung neuer Instinkte) überhaupt zuläßt, ist das außergewöhnliche Faktum unserer spezifisch menschlichen Fähigkeit, bewußt über uns selbst zu verfügen. Dabei handelt es sich um eine Fähigkeit, die zumindest langfristig gesehen die Möglichkeit mit sich bringt, bis ganz tief hinein in den innersten Kern unseres Daseins hinabzureichen und dessen eigentliches Wesen zu verändern. Jedenfalls neigt Nietzsche selbst zu dieser Auffassung.

Es ist nicht ungewöhnlich, daß manche Interpreten Thesen über Nietzsches Philosophie aufstellen, die bei oberflächlicher Betrachtung mit einer dialektischen Nietzsche-Deutung in Einklang zu stehen scheinen, ohne daß die Implikationen einer solchen Deutung jedoch zu Ende gedacht werden. Solche Interpreten werden die vielen Momente in Nietzsches spätem Denken, wo er die Funktionsformen unserer Psyche als eine Art von zweiter Natur anzusehen scheint, als Resultat oder Produkt der historischen Entwicklung anerkennen. Denn solche Momente in Nietzsches Denken müssen von diesen Interpreten anerkannt werden, sofern sie dazu imstande sein wollen, eine Vielzahl seiner besonders frappierenden Bemerkungen zu deuten. Dazu gehören beispielsweise die Bemerkungen darüber, inwiefern sich das, was jetzt nötig ist, um den von ihm eingeforderten Wandel bewirken zu können, nicht auf die Kultivierung der Fähigkeit beschränkt, das zu glauben, was wir glauben müssen, sondern die Kultivierung der Fähigkeit einschließt, »sich das Wissen einzuverleiben« (wie Nietzsche es an einer besonders anschaulichen

Stelle formuliert<sup>3</sup>). Für solche Äußerungen läßt sich nämlich nur dann ein angemessener Sinn finden, wenn man sich eine dialektische Auffassung des Verhältnisses zwischen Natur und Kultur zu eigen macht. Häufig geschieht es jedoch, daß dieselben Interpreten, die sich vor einer aus ihrer Sicht allzu intellektualistischen Nietzsche-Deutung hüten wollen (und damit einer beim frühen und mittleren Nietzsche selbst vorhandenen Tendenz, allzusehr vor allen Formen von Intellektualismus zurückzuschrecken, verhaftet bleiben), zum Schluß ebenso verfahren, wie es der frühe Nietzsche gelegentlich tut, und einfach die evaluative Polarität des traditionellen Bildes vom Verhältnis zwischen Vernunft und Instinkt auf den Kopf stellen, anstatt ebenso vorzugehen wie der reife Nietzsche und nach einem Weg zu suchen, auf dem sich die Vorstellung, auf der dieser herkömmliche Gegensatz beruht, überwinden läßt.

Sobald man viele Stellen beim späten Nietzsche so liest, als ginge es dort nicht um eine Überwindung, sondern bloß um eine Umkehrung dieser traditionellen Polarität, muß man den Eindruck davontragen, auch im spätesten Stadium seines Denkens gehe es um nichts weiter als die Aufforderung zur Umgestaltung eines Teils unserer Natur, der außerhalb des Charakters unserer geistigen Verfaßtheit liegt, also eines Teils unserer Natur, der wenig oder gar nichts mit uns zu tun hat – mit uns als diesen kognitiven, evaluativen, reflexiven, wollenden Wesen, die wir derzeit in Augenblicken höchster Souveränität tatsächlich sind.

Viele Interpreten, die vor allem mit den frühen Schriften Nietzsches vertraut sind, fühlen sich, sobald sie sich seinen Spätschriften zuwenden, zwischen diesen beiden Lesarten hin- und hergerissen. Die fundamentale Unterscheidung zwischen den beiden Nietzsche-Lesarten bezieht sich also nicht nur auf

<sup>3</sup> Siehe III, 383 = FW I, § 11: »Es ist immer noch eine ganz neue und eben erst dem menschlichen Auge aufdämmernde, kaum noch deutlich erkennbare Aufgabe, das Wissen sich einzuverleiben und instinctiv zu machen« (Hervorhebung im Original).



die jeweiligen Arbeiten zweier grundverschiedener Gruppen von Interpreten von Nietzsches Denken. Vielmehr handelt es sich in der Mehrzahl der Fälle eher um ein im Kern der in den Schriften des jeweiligen Interpreten vorgelegten Darstellung bestehendes Spannungsverhältnis, das daherkommt, als summierte es sich zu einer einzigen kohärenten Lesart der Philosophie Nietzsches.

### *3. Zwei Auffassungen der geistigen Verfasstheit des Menschen: Das Schichttorten- und das transformative Konzept*

Damit sind wir wieder bei einem bereits angesprochenen Thema, nämlich bei der maßgeblichen metaphysischen Annahme, die Nietzsche in *Zur Genealogie der Moral* aufs Korn nehmen möchte und die preisgegeben werden muß, damit sich sein reifer Perspektivismus zur Gänze mit seinem Perfektionismus in Einklang bringen läßt. Ich werde diesbezüglich von dem »Schichttortenkonzept« der geistigen Verfasstheit des Menschen sprechen. Theorien, die von einem solchen Konzept zehren, setzen eine bestimmte Auffassung des Verhältnisses zwischen Geist und Natur des menschlichen Tiers voraus, also des Verhältnisses zwischen unseren natürlichen Fähigkeiten (qua empfindende Triebwesen) und unseren kulturell erworbenen Fähigkeiten (qua reflektierte Wesen, die Versprechen geben und halten). Bei diesem Konzept ist vorausgesetzt, daß es sich mit dem betreffenden Verhältnis ähnlich verhält wie mit dem Verhältnis zwischen zwei Schichten einer Schichttorte. Dieser Auffassung zufolge können die geistigen Fähigkeiten des menschlichen Tiers genauso auf der rein präintellektuellen, niedrigstufigen Natur des Tiers liegen, wie die Creme- auf der Schokoladenschicht liegt, ohne sich grundlegend auf die Form, den Geschmack oder die Konsistenz der Schokoladenhälfte dieser Torte auszuwirken.

So formuliert, beinhaltet dieses Konzept eine These über den synchronischen Bau des Tiers, das wir gegenwärtig sind. Außer-

dem setzt es jedoch eine diachronische Vorstellung von dem Vorgang voraus, durch den wir erst dahingelangt sind, solche Tiere zu sein. Dieser Vorstellung zufolge kommen im Laufe der historischen und kulturellen Entwicklung allmählich immer neue Vermögen hinzu (wie z. B. die Fähigkeit, Versprechen zu geben und zu halten), die jedoch lediglich hinzuaddiert werden zu unserem von Anfang an gegebenen Vorrat an natürlichen Fähigkeiten (wie z. B. der Fähigkeit, in einer die Forderungen der Triebe befriedigenden Weise wahrzunehmen und zu handeln). Nach diesem Bild gibt es einen grundlegenden Dualismus der Fähigkeiten: einerseits jene, die zu unserer von vornherein gegebenen natürlichen, animalischen Ausstattung gehören und ein für allemal an einen bestimmten Ort gebunden sind; andererseits jene, die zu der später hinzugekommenen Menge von kulturell erworbenen Fähigkeiten gehören und, jeweils einzeln genommen, weiter verändert und, insgesamt genommen, weiter vermehrt werden können. Daher ist das folgende entwicklungsgeschichtliche Korollar von wesentlicher Bedeutung für das hier so bezeichnete Schichttortenkonzept, nämlich daß die späteren – kulturell erworbenen – Mengen von Fähigkeiten bloß zu den früheren, an Ort und Stelle gebundenen hinzugeschichtet werden, ohne den Charakter der unteren Schicht, auf der die obere Schicht aufruhet, in irgendeiner grundlegenden Weise zu verändern.

Das Schichttortenbild hat den Sinn, eine bedeutsame Implikation einer Auffassung der genannten Art zu kennzeichnen: Eine Analyse des Wesens des menschlichen Geistes könnte demnach damit beginnen, das Wesen der Wahrnehmung und des Begehrens in einer Terminologie zu erklären, die nicht unterstellt, daß man sprechen, mit sich zu Rate gehen, über die eigenen Werte kritisch reflektieren oder sie sonstwie regulieren kann. So gesehen, betrachtet das Schichttortenkonzept die Vermögen der Sprache und der Reflexion als Fähigkeiten, die an einen Geist angestückt werden können, der die menschlichen Formen der Sinnlichkeit und des Begehrens bereits besitzt (die ihrerseits ein von diesen Zusätzen unabhängiges – verständli-

ches und selbständiges – System von Fähigkeiten umfassen). Das Schichttortenkonzept sitzt nicht nur sehr tief in Nietzsches frühem Denken, sondern auch sehr tief in der Geschichte der Philosophie, wo es sich vor allem seit der frühen Neuzeit durchgesetzt hat. Auch in der zeitgenössischen Philosophie ist es noch sehr lebendig. Hinzu kommt, daß es sich in der theoretischen Philosophie genauso hartnäckig hält wie in der praktischen.

Der reife Nietzsche wehrt sich gegen das Schichttortenkonzept und macht sich statt dessen für den Gedanken stark, unsere kulturell erworbenen Fähigkeiten wirkten sich erheblich auf das Wesen unserer Wahrnehmungs- und Begehrungsvermögen aus: Sie verleihen unserem Vermögen der Umweltwahrnehmung eine bestimmte Form, deren Wirkungsweisen ihrerseits von unseren verschiedenen Vermögen geprägt werden – von unseren Vermögen zu sprechen, zu denken, zu werten, zu reflektieren, Gründe abzuwägen und Versprechen zu geben. Falls das zutrifft, läßt sich unsere Fähigkeit zum Erwerb von Wahrnehmungswissen nicht im Stil des Schichttortenkonzepts erklären. Denn wenn sich das, was »Wahrnehmung« und »Motivation« bei Wesen wie uns selbst bedeuten, nicht ohne Bezugnahme auf Vermögen wie Sprechen und Versprechen erklären läßt, ist es nicht möglich, das Wesen der Wahrnehmung und des Begehrens beim menschlichen Tier nach dem Muster der Faktorenzerlegung auseinanderzusetzen, indem man etwa bei dem reinen Vermögen der Wahrnehmung oder des Begehrens ansetzt und dieses Vermögen dann lediglich um weitere Vermögen ergänzt, die dazu dienen, die betreffende Tätigkeit im Hinblick auf die sogenannten höherstufigen Urteils- und Denkfähigkeiten zu überwachen und zu steuern. Vielmehr muß eine Erklärung unserer Wahrnehmung beziehungsweise unseres Begehrens wesentlich auf jene Kräfte Bezug nehmen, die die gegenwärtige Konstitution des menschlichen Tiers auszeichnen.

Das ist zumindest ein Teil der Bedeutung jener Wahrnehmungskonzeption, die im Rahmen von Nietzsches reifem Perspektivismus eine Rolle spielt. Diese Konzeption beruht auf der These, die Wahrnehmungsvorgänge, die sich bei uns mensch-

lichen Lebewesen abspielen, müßten ihrerseits mit Hilfe von Begriffen charakterisiert werden, die implizieren, daß sie wiederum von unseren Wertungs- und Überlegungsvermögen geprägt werden können. Die hier zum Vorschein kommende – also die vom reifen Nietzsche befürwortete – Auffassung der geistigen Verfaßtheit des Menschen kann man als »transformative« Konzeption bezeichnen. Nach dieser Konzeption werden die Wahrnehmung und das Begehren in ihrem innersten Wesen durch das Erscheinen unserer kulturell erworbenen Fähigkeiten völlig umgemodelt. Dabei werden Wahrnehmung und Begehren beim menschlichen Tier dermaßen umgestaltet, daß sie sich als grundverschieden entpuppen von den entsprechenden Vermögen nichtmenschlicher Tiere. Ein besonders radikaler und beispielloser Zug der spezifischen Form des von Nietzsche vertretenen Antidualismus ist jedoch der folgende Gedanke: Diese durchgreifende Transformation des rein Animalischen bei der Emporhebung in den Bereich der höheren Einheit des Menschlichen stelle eine Art von kategorialer Verwandlung dar, die sich im Prinzip wiederholen ließe, so daß die Form des Menschlichen nun in den Rang einer höheren endlichen Einheit gehoben werde, wobei der Philosophie die Aufgabe zufiele, die für die Auslösung eines solchen Prozesses der Wiederholung nötigen Ressourcen zu ermitteln und nutzbar zu machen.

Bei einer traditionellen aristotelischen Stufenleiter kommt nach dem vernünftigen Tier nur noch ein Wesen, das reiner Intellekt ist – nämlich Gott –, und mithin ein Wesen, das gar nichts Animalisches hat. Das entspricht natürlich nicht der Vorstellung Nietzsches. Ihm schwebt vielmehr ein Wesen vor, das zum Menschen im gleichen Verhältnis steht wie der Mensch nach Aristoteles zum Tier (und das Tier wiederum zur Pflanze), während es dennoch ein Tier bleibt (und somit auch ein endliches Lebewesen). Nietzsches Vorstellung von einer möglichen Position auf einer neu konfigurierten Stufenleiter – also von einer Position, die einerseits über den Bereich des Menschlichen hinausgeht, andererseits jedoch keinem zum Göttlichen hinstrebenden Spektrum angehört – bleibt allerdings aufgrund

des folgenden Gedankens in geradezu unheimlicher Weise aristotelisch: Um wirklich einzusehen, welche Bewandnis es mit dieser höheren Spezies eines gemeinsamen Genus (hier: des Genus Mensch) hat, muß man sich ein Bild von der Art und Weise machen, in der die Form des Genus selbst einer kategorialen Umgestaltung unterzogen werden muß.

Die dualistische Lesart von Nietzsches Auffassung des Verhältnisses zwischen Kultur und Natur setzt das Schichttortenkonzept der geistigen Verfaßtheit des Menschen voraus. Die andere Lesart, der zufolge das Verhältnis zwischen Natur und Kultur in der Entwicklungsgeschichte des Menschen ein in seinem innersten Wesen dialektisches ist, setzt die transformative Auffassung der geistigen Verfaßtheit des Menschen voraus. Die Antwort auf die Frage, welche Deutungsrichtung der Nietzsche-Interpret wirklich einschlagen möchte, hängt daher maßgeblich davon ab, welche dieser beiden Auffassungen er implizit bevorzugt – und bis zu welchem Grad er sie bevorzugt.

Der Punkt, um den es hier geht, ist einer, den der reife Nietzsche auch gegen sein eigenes früheres Ich ins Feld führen möchte. Von seinem späteren Blickpunkt aus gesehen, ist die in den Frühschriften gestellte Diagnose des ausschlaggebenden Irrtums aller bisherigen Dualismen – des platonischen ebenso wie des christlichen und des cartesianischen Dualismus – verfehlt. Um den Punkt, auf den es hier ankommt, zu erkennen, ist es hilfreich anzunehmen, daß jeder derartige Dualismus die folgenden beiden – separaten – Ideen beinhaltet: (1) Die Psyche des Menschen zeichnet sich durch ein besonderes und andersartiges Moment aus, aufgrund dessen es unmöglich ist, die Psyche – zumindest was ihre charakteristischsten Aspekte betrifft – so aufzufassen, als gäbe es für sie und die mentale Seite eines Tiers, das weder denkend mit sich zu Rate gehen noch bewußte Wertungen vornehmen kann, einen größten gemeinsamen Teiler. (2) Die philosophische Erklärung dieses Unterschieds sollte darauf hinauslaufen, daß man einer niedrigeren, nicht transformierten Schicht unserer animalischen Natur eine ergänzende Schicht hinzufügt. Den ersten dieser beiden Gedanken

könnte man das wahre Element der traditionellen philosophischen Dualismen nennen, während man den zweiten als ihren maßgeblichen gemeinsamen Grundirrtum bezeichnen könnte. (Um einen gemeinsamen Irrtum handelt es sich zumindest nach Nietzsches Auffassung der Philosophiegeschichte, denn er hat die Tendenz, Autoren wie Platon und Thomas von Aquin so zu lesen, als ginge es ihnen jeweils darum, eine in ihren Ansätzen cartesianische Form von Dualismus zu vertreten.) In Nietzsches frühem Denken geschieht nun etwas, was sich tendentiell sowohl in der Literatur zu Nietzsche als auch in vielen Bereichen der heutigen Philosophie wiederholt: Man reagiert in einer Weise, bei der die wahre Einsicht einer solchen Form von Dualismus auf der Strecke bleibt, während man eine raffinierter ausgeklügelte Version des darin erhaltenen Grundirrtums zum Einsatz bringt.

#### 4. *Der Ort des transformativen Konzepts in* Zur Genealogie der Moral

Zum Abschluß dieses Nachworts werden wir einen kurzen Blick auf ein paar Zitate aus *Zur Genealogie der Moral* werfen. Dabei werden wir uns zunächst einige Stellen vornehmen, an denen Nietzsche zurückblickt auf den Prozeß, durch den wir zu den Tieren wurden, die wir gegenwärtig sind, und anschließend einige Stellen, an denen er vorausschauend seine Vorstellung von den Tieren darlegt, die wir werden könnten. Der in den Frühschriften problematisierte Gedanke der individuellen Selbstüberwindung wird jetzt im Spätwerk komplett in ein kultur- und geschichtsbezogenes Register transponiert. Die Struktur des Texts von *Schopenhauer als Erzieher* ist, wie wir gesehen haben, von zwei Blickrichtungen geprägt: zum einen von dem Blick zurück auf die Entwicklung, durch die der Verfasser der dritten Unzeitgemässen Betrachtung zu dem geworden ist, der er ist, und zum anderen durch einen Blick nach vorn auf den, der er werden könnte. Ein paralleler Vorgang spielt sich – jetzt

allerdings in einem kultur- und geschichtsbezogenen Register – in der zweiten und dritten Abhandlung von *Zur Genealogie der Moral* ab. Jede dieser beiden Abhandlungen beginnt mit einer Frage, welche die Aufgabe bestimmt, mit der sich die restliche Abhandlung zu befassen hat.

Am Anfang der zweiten Abhandlung stellt Nietzsche die folgende Frage: »Ein Thier heranzüchten, das versprechen darf – ist das nicht gerade jene paradoxe Aufgabe selbst, welche sich die Natur in Hinsicht auf den Menschen gestellt hat?« Im nächsten Abschnitt sagt er, wir könnten nicht verstehen, wie eine solche Veränderung (von der die Möglichkeit der Existenz spezifisch menschlicher Tiere überhaupt erst angebahnt wird) zustande gekommen ist, sofern wir uns nicht zuerst einen Reim auf die lange Geschichte machen, wie sich die völlig einzigartige menschliche Fähigkeit, Verantwortlichkeit an den Tag zu legen und von anderen zu verlangen, aus den vergleichsweise viel dürftigeren Fähigkeiten entwickeln konnte, die dem (ursprünglich bloß) nichtmenschlichen Tier eigneten. Die folgende Stelle faßt Nietzsches ersten Versuch zusammen, die Geschichte von der Entwicklung zu erzählen, durch die der Mensch schließlich diese Gestalt angenommen hat:

Das stolze Wissen um das ausserordentliche Privilegium der *Verantwortlichkeit*, das Bewusstsein dieser seltenen Freiheit, dieser Macht über sich und das Geschick hat sich bei ihm bis in seine unterste Tiefe hinabgesenkt und ist zum Instinkt geworden, zum dominirenden Instinkt: – wie wird er ihn heissen, diesen dominirenden Instinkt, gesetzt, dass er ein Wort dafür bei sich nöthig hat? Aber es ist kein Zweifel: dieser souveraine Mensch heisst ihn sein *Gewissen* ... (V, 294 = GM II, § 2)

Unsere Fähigkeit zum Einsatz verschiedener Formen von Verantwortlichkeit betrachtet Nietzsche hier nicht als bloßen Zusatz zu dem vorgegebenen Bauplan eines Lebewesens, das von einem dieser Fähigkeit völlig äußerlich bleibenden Empfindungsvermögen so gesteuert wird, daß die neue Fähigkeit lediglich einen

Mechanismus darstellt, der nichts weiter zu leisten vermag, als die in der ursprünglichen Natur des Lebewesens bereits wirk-samen motivationalen Kräfte abzuwehren beziehungsweise zu bearbeiten. Vielmehr ist die Grundanlage dieses Lebewesens selbst so tiefgreifend umgemodelt worden, daß das, was einer-seits (dem Schichttortenkonzept zufolge) als Instinkt und andererseits (nach Nietzsches Alternativkennzeichnung des neuartigen Lebewesens) als praktische Vernunft in den Blick kommt, in einem solchen Zustand wechselseitiger Durchdringung in Erscheinung tritt, daß gar kein Platz bleibt, um in der Empfindungsnatur des Tiers und des Menschen einen größten gemeinsamen Faktor ausfindig zu machen. Die Empfindungsnatur des Menschen ist selbst von einem neuen Instinkt gesättigt, der seinerseits von einer neuen Menge von Kategorien geprägt ist, die die Schematisierung von Begriffen wie dem der Verantwortlichkeit gestatten. Ein solches Lebewesen läßt sich nicht mehr nach dem Schichttortenrezept konstruieren, dem zufolge man zunächst den Bauplan für das ursprüngliche System hernimmt und dann mit Hilfe eines Bauplans für ein zusätzliches, höherstufiges System ergänzt, das dazu imstande ist, den Input und den Output des Ausgangssystems zu regulieren. Das ursprüngliche Wahrnehmungs- und Begehrungssystem des Organismus selbst ist transformiert worden.

Wie wir gesehen haben, beginnt die zweite Abhandlung von *Zur Genealogie der Moral* mit einer Frage, deren Antwort uns dazu befähigt, besser zu verstehen, wie wir uns zu den Tieren, die wir gegenwärtig sind, entwickelt haben. Die dritte Abhandlung wiederum beginnt mit einer Frage, deren Antwort uns nach Nietzsches Überzeugung die Möglichkeit geben wird, die Tiere, zu denen wir werden könnten, besser zu verstehen. Dementsprechend wirft er am Anfang der dritten Abhandlung die Frage auf: »Was bedeuten asketische Ideale?« Dann fährt er unverzüglich fort und bringt die Antwort auf die Ausgangsfrage zumindest im Fall der »Philosophen und Gelehrten« mit so »Etwas wie Witterung und Instinkt für die günstigsten Vorbedingungen hoher Geistigkeit« in Verbindung. Im nächsten



Abschnitt richtet er sein Augenmerk auf Luthers Hochzeit. Hier zeichne sich der Schmelztiegel ab, der im Leben des Philosophen und Gelehrten zusammengestellt werden müsse, damit eine solche Person wieder zu einem Geschöpf werden könne, das etwas grundlegend und fruchtbar Neues hervorzubringen vermag:

Denn zwischen Keuschheit und Sinnlichkeit giebt es keinen nothwendigen Gegensatz; jede gute Ehe, jede eigentliche Herzensliebschaft ist über diesen Gegensatz hinaus. [...] Luther's Verdienst ist vielleicht in Nichts grösser als gerade darin, den Muth zu seiner Sinnlichkeit gehabt zu haben (– man hiess sie damals, zart genug, die »evangelische Freiheit« ...). Selbst aber in jenem Falle, wo es wirklich jenen Gegensatz zwischen Keuschheit und Sinnlichkeit giebt, braucht es glücklicher Weise noch lange kein tragischer Gegensatz zu sein. (V, 340–341 = GM III, § 2)

In der Gegenwart ist dieser Gegensatz zwischen Sinnlichkeit und Keuschheit – zwischen dem Einsatz der Fähigkeiten zum Auskosten der Früchte des Eros und den Fähigkeiten zur Wahrheitssuche – nach Nietzsche ein ausgemachtes Faktum bezüglich der emotionalen/intellektuellen Konstitution jenes Individuums, das traditionell als exemplarischer Vertreter des als *Philosoph* bekannten Menschentyps gilt:

Dergestalt perhorreszirt der Philosoph die *Ehe* samt dem, was zu ihr überreden möchte, – die Ehe als Hinderniss und Verhängniss auf seinem Wege zum Optimum. Welcher grosse Philosoph war bisher verheiratet? Heraklit, Plato, Descartes, Spinoza, Leibniz, Kant, Schopenhauer – sie waren es nicht; mehr noch, man kann sie sich nicht einmal denken als verheirathet. Ein verheiratheter Philosoph gehört *in die Komödie*, das ist mein Satz [...]. (V, 350–351 = GM III, § 7)

Dieses ausgemachte Faktum bezüglich der gegenwärtigen Konstitution des Philosophen spiegelt einerseits eine gewaltige Kulturleistung. Dieses paradoxe Geschöpf – der traditionelle Philosoph – repräsentiert den Höhepunkt einer Umwälzung der ursprünglichen Natur eines sehr viel weniger interessanten und weniger gefährlichen Tiers. Jetzt besteht die Aufgabe aus Nietzsches Sicht darin, eine Umwälzung der Natur dieses vor kurzem noch neuen Geschöpfes – des traditionellen Philosophen – herbeizuführen, so daß der traditionelle Philosoph schließlich im gleichen Verhältnis zum Philosophen der Zukunft steht, in dem die vom traditionellen Philosophen repräsentierte Gestalt des Menschen derzeit zum bloßen Tier steht.

Die Pointe der dritten Abhandlung ist nämlich die, daß der sinnliche Philosoph keine Komödienfigur zu bleiben braucht – jedenfalls nicht in der Rolle, die wir ihm derzeit im Rahmen der Handlung des Dramas zuzuschreiben geneigt sind. Der Gegensatz zwischen Sinnlichkeit und Keuschheit (der ursprünglich eine Bedingung der Möglichkeit der Entstehung der Philosophie war) kann jetzt seinerseits überdacht und umfunktioniert werden, so daß sich das Verhältnis zwischen den jetzt als Pole figurierenden Elementen derart neu ausrichten läßt, daß sie zu Zwillingaspekten einer neuen Form von Einheit werden, die ihrerseits die Gestalt eines grundverschiedenen und bisher völlig unbekanntes Tiers darstellt. Mit Bezug auf dieses Tier könnte sich dann wieder die Frage ergeben, ob es sinnvoll ist, dieses neue Tier als Mensch zu kennzeichnen oder nicht. Diese Transformation soll durch Formen der Arbeit bewerkstelligt werden, die menschlich-allzumenschliche Tiere auch jetzt schon ansatzweise an sich selbst verrichten können. In diese Richtung aufzubrechen hieße: mit der Erfüllung der in der dritten Abhandlung gestellten Aufgabe zu beginnen – der Aufgabe also, das asketische Ideal gegen sich selbst zu wenden.

Die Erbschaft, die uns dieses Ideal hinterlassen hat, ist nach Nietzsche eine enorme Fähigkeit zur Selbstumgestaltung sowie ein Vermächtnis, durch das sich das menschliche Tier – indem wir die anfangs anspruchsvollen Ideale zur Gänze verinnerlicht

haben – nunmehr eine zweite Natur aufgehalst hat, in deren Rahmen die erotischen und die intellektuellen Fähigkeiten nicht mehr in einer produktiven Bündnisbeziehung zueinander stehen. Der Mensch ist in Nietzsches Vorstellung derzeit ein Tier, das einen Weg gefunden hat, auf dem es seine eigens- te Natur tief verletzt und versehrt. Diese Ausprägungen der zweiten Natur sind das Ergebnis von Formen der Wertung, die anfangs dazu beigetragen haben, den Menschen zu einem ganz bemerkenswerten und interessanten Tier zu machen. Im Laufe der letzten zweieinhalb Jahrtausende jedoch sind sie so tief in das Wesen dieses Tiers eingedrungen, daß sie jetzt kaum noch als Mittel zu umwälzenden Selbstumgestaltungen zu dienen versprechen. Ganz im Gegenteil, sie haben uns krank und anfällig gemacht für bestimmte, in charakteristischer Weise schwächende Formen der modernen Verzweiflung, von denen wir geheilt werden müssen.

Es ist eine gewaltige Aufgabe auszubuchstabieren, was eine solche Deutung der diversen Aspekte von Nietzsches reifem Denken beinhalten könnte. In diesem Nachwort geht es nur um die folgende zentrale Einsicht: Eine solche Lesart der in *Zur Genealogie der Moral* vorgeführten Auseinandersetzung mit dem asketischen Ideal kann – ebenso wie viele andere interes- sante Seiten der reifen Schriften Nietzsches – nur dann deut- lich zum Vorschein kommen, wenn man den späten Nietzsche als einen Autor interpretiert, der dazu entschlossen ist, das Schichttortenkonzept der geistigen Verfaßtheit des Menschen zu demolieren.

»Ein verheiratheter Philosoph gehört *in die Komödie*, das ist mein Satz.« Dies ist ein nuancierter Satz, der zur selben Zeit zweierlei bedeutet: Für diejenigen, die wir heute sind, bedeu- tet er etwas anderes als für diejenigen, die wir eines Tages wer- den könnten. Für die ersteren – also für unser gegenwärtiges Selbst – bedeutet er folgendes: Heutzutage muß ein solcher Philosoph als bloße Witzfigur erscheinen. Noch vor einem Jahrtausend wäre ein christlicher Asket, der sich am asketischen Ideal geschult hätte, um dann den Verlockungen der Lust zu

erliegen, eine tragische Figur gewesen, deren Verstoß nach Entmannung verlangt hätte. Aus Nietzsches Sicht beinhaltet das zeitgenössische Ideal nunmehr etwas in sehr viel höherem Maße Außergewöhnliches, während es zugleich zu einer Selbstverständlichkeit geworden ist. Die Verinnerlichung einer solchen Form der Entmannung ist jetzt die Bedingung der Verwirklichung des Ideals. Der Protagonist eines neueren Bühnenstücks, der sich am asketischen Ideal zum Wahrheitssucher geschult hat und plötzlich beschließt, seinen Triebregungen nachzugeben, wird nicht mehr tragisch erscheinen. Er wird lächerlich wirken – ein Professor Unrat, die Hauptfigur eines Komödiengenres, das man als Farce zu bezeichnen pflegt.

Die Farce ist jedoch ein ziemlich niedriges Komödiengenre. Und damit kommen wir zu der zweiten in Frage kommenden Bedeutung von Nietzsches Satz. Auf unser mögliches künftiges Selbst – oder zumindest auf eine mögliche künftige Erscheinungsform des Menschen – bezogen, kann dieser Satz auch folgendes bedeuten: Um den Begriff eines solchen Philosophen denken oder gar praktisch exemplifizieren zu können, müßte es zunächst nicht nur theoretisch, sondern auch praktisch gelingen, im eigenen Inneren unsere gegenwärtige Form des Gegensatzes zwischen Wahrheit und Eros – zwischen Keuschheit und Sinnlichkeit – zu überwinden, also einen Gegensatz, der zu steuern scheint, was uns wie unsere »Natur« vorkommt. Das gestattet es uns, die Möglichkeit in den Blick zu bekommen, daß der Philosoph in einer Komödie höherer Form die Hauptrolle spielt.

Wäre man zu einer solchen Überwindung imstande, würde man ganz anders auf das hier in Frage stehende Komödiengenre reagieren als auf eine Komödie, bei der man den Protagonisten als angemessenen Gegenstand der Lächerlichkeit empfindet. Dann könnte man plötzlich den Eindruck gewinnen, Nietzsches Satz, ein solcher Philosoph gehöre in die Komödie, lasse auch eine völlig andere Lesart zu, und zwar folgende: Die Komödie ist jene Darstellungsform der Gestalt des menschlichen Lebens, die schon aufgrund ihrer Form ein Happy End verlangt; und die Figur des Philosophen ist diesem Verständnis zufolge der Held eines Bühnenstücks ebendieser Art.