

Nietzsche: Kritische Theorie als Ethik

Von Harald Lemke

In systematischer Hinsicht lässt sich kritische Theorie als eine Philosophie der Freiheit verstehen. Sie operiert in zwei Richtungen: ihre kritische Arbeit besteht darin, diejenigen Herrschaftsverhältnisse und Lebensbedingungen zu kritisieren, die Freiheitsmöglichkeiten unterdrücken und Menschen unfrei machen. Die Arbeit der Kritik richtet sich gegen die Unvernunft der vorherrschenden Existenzbedingungen. Die theoretische Kritik ist allerdings nur Mittel für einen anderen Zweck: als ein Denken der Freiheit geht es kritischer Theorie vor allem darum, schon im Bestehenden *die ergreifbaren Möglichkeiten* zu konkreten Veränderungen und der Verwirklichung eines freien und selbstbestimmten Lebens *aufzuweisen*. In diesem dialektischen Selbstverständnis reflektiert eine kritische Philosophie das objektiv gegebene Potential einer Praxis der Freiheit. Durch die „dynamische Einheit“¹ von kritischer Theorie und verändernder Praxis wird eine Verwirklichung solcher Philosophie im Leben möglich – wie dies der junge Marx forderte. Nur irrte Marx in dem Glauben, die philosophisch ausweisbare und theoretisch mögliche Verwirklichung von Freiheit würde mit historischer Notwendigkeit kommen. Von Marx' geschichtsphilosophischen Annahme einer gesellschaftlichen Zwangsläufigkeit der proletarischen Weltrevolution hatte sich die ältere Kritische Theorie um Horkheimer und Adorno schon in den 30iger Jahren verabschiedet. Dazu bedurfte es nicht erst des Zusammenbruchs des Realsozialismus.

Überzeugt von der Unmöglichkeit, konkrete Alternativen und ergreifbare Potentiale der Gesellschaftsveränderung aufweisen zu können, verfielen Adorno und Horkheimer in den 60er Jahren in eine Resignation und Hoffnungslosigkeit, die ihre Kritische Theorie am Ende in die Sackgasse eines subjektiven und letztlich willkürlichen Negativismus trieben. Der sogenannte „Streit um die Erbschaft der kritischen Theorie“², in den Habermas, Adorno und Horkheimer verwickelte, bezog sich auf das angesprochene Problem der theoretischen Aufgabe, eine ergreifbare Alternative und ein Anderes zur Unvernunft des Bestehenden aufzuzeigen, um überhaupt eine dialektische Gesellschaftstheorie formulieren zu können. Allerdings gelang es auch Habermas' Kommunikationstheorie aus den 80er Jahren nicht, ein ausreichendes begriffliches Instrumentarium für die Fortführung einer kritischen Theorie zu bieten, um zur notwendigen Transformation der modernen Arbeitsgesellschaft philosophisch beizutragen.³

¹Max Horkheimer, *Traditionelle und kritische Theorie*, Frankfurt am Main 1968, 43.

² Vgl. Helmut Dubiel, „Herrschaft oder Emanzipation. Der Streit um die Erbschaft der kritischen Theorie“; in: Honneth, McCarthy, Wellmer (Hg.), *Zwischenbetrachtungen. Im Prozeß der Aufklärung*, Frankfurt am Main 1989, 504-517.

³Zur Begründung dieser Einschätzung siehe: Harald Lemke, *Die Praxis politischer Freiheit. Zur Bedeutung Hanna Arendts Philosophie des politischen Handelns für eine kritische Gesellschaftstheorie*, Maastricht 1996.

Erschienen in: Nietzscheforschung. Jahrbuch der Nietzsche-Gesellschaft Band 5/6, Akademie Verlag 2000, S. 279-292

Vor dem Hintergrund dieser Entwicklung der kritischen Theorie sehe ich die aktuelle Bedeutung Nietzsches Philosophie der Freiheit, wie er sie in seiner mittleren Lebensphase, in den Schriften *Menschliches*, *Allzumenschliches*, *Morgenröte* und *Fröhliche Wissenschaft*, entwickelt hat. Nietzsches Philosophie der Freiheit entspricht in ihrem dialektischen Zuschnitt, nämlich Kritik der Unfreiheit *und* zugleich auch Aufweis möglicher Selbstbestimmung zu sein, vielleicht weit mehr dem Programm einer kritischen Theorie, als so mancher, der Anspruch auf diesen Namen erhebt. So muß der Schritt von Marx zu Nietzsche entgegen geläufiger Bedenken auf keine Verabschiedung 'linker Theorie' hinauslaufen, sondern kann ihre veränderte Fortsetzung bedeuten. Jedenfalls bietet Nietzsche meines Erachtens eine (*un-*)zeitgemäße Version einer kritischen Freiheitsphilosophie und eine in vielerlei Hinsicht reformulierbare Alternative zur Tradition der marxistischen Gesellschaftstheorie an. Nietzsche als kritischen Theoretiker anzusprechen, ruft sicherlich Irritationen hervor, wenn man bedenkt, daß gerade Habermas in Nietzsche den Wegbereiter und Vater der Postmoderne im negativsten Sinne ihrer Bedeutung sieht – also als Gegenaufklärung, radikale Vernunftkritik und Absage an jede Form normativer Philosophie.⁴ Allerdings schießt Habermas mit seiner Polemik weit über sein Ziel hinaus. So läßt sich zwar sagen, daß Nietzsche ohne Zweifel (und *avant la lettre*) der postmoderne Philosoph *par excellence* ist, sofern man unter Postmoderne die schonungslose Kritik an der Moderne und an der Vorherrschaft instrumenteller Vernunft versteht. Denn in der Tat gehen von Nietzsche die entscheidendsten Impuls zum philosophischen Postmodernismus aus: seine Kritik an den 'großen Erzählungen' von der Einen Wahrheit, von einer metaphysischen Hinterwelt, von Gott, also von der absoluten Verbindlichkeit höchster Werte, vom Fortschrittsglauben und philosophiegeschichtlichen Teleologien, vom Glück der Arbeit und einer Moral der Selbstlosigkeit. Die folgenreiche Erkenntnis, daß all diese Erzählungen fraglich geworden sind und jede Form normativer Letztbegründung nicht länger möglich sei, daß – in Nietzsches Worten – 'Gott tot ist', bewertet Nietzsche aber als einen nicht rückgängig zu machenden, kritischen Aufklärungsprozeß. Er zieht aus dieser ideologiekritischen Einsicht gerade nicht die postmoderne Konsequenz, daß nichts gilt und folglich 'anything goes'. Im Gegenteil, aus der Ernüchterung darüber, daß die letzten Wahrheiten und vorherrschenden Lebensideale nur selbstgeschaffene Konstruktionen sind, folgt für Nietzsche vielmehr die Notwendigkeit, andere Lebensideale, eine nicht-metaphysische Vernunft und glaubwürdigere Wahrheiten *neu zu erschaffen*. Mit seiner Kritik an den alten Werten verbindet Nietzsche den Impuls, sich der schwierigen Aufgabe zu stellen, neue und zwar erstrebenswerte, wirkungsvolle und bejahbar Werte zu begründen. Nietzsches Philosophie redet keinem postmodernen Nihilismus das Wort. Weder muss man in ihm einen postmodernen Relativisten sehen noch aber entpuppt er sich in seinem größtenwahnsinnigen Versuch, neue Gottheiten zu schöpfen, als der letzte Metaphysiker. Vielmehr gibt sich Nietzsche als der erste Theoretiker zu erkennen, der im klaren Bewußtsein des Fallibilismus der höchsten Werte an deren Notwendigkeit gleichwohl festhält und sich an die Arbeit ihrer philosophischen Begründung macht. Nach einer kritischen Aufklärung über die Unmöglichkeit

⁴ Jürgen Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen*, Frankfurt am Main 1985, 104-129.

Erschienen in: Nietzscheforschung. Jahrbuch der Nietzsche-Gesellschaft Band 5/6, Akademie Verlag 2000, S. 279-292

und Unwahrheit *letzter* Gründe versucht sich Nietzsche als erster nachmetaphysischer Denker an der möglichen Wahrheit *guter* Gründe – für eine fröhliche Vernunft. Der leichtfüßige Wanderer Friedrich Nietzsche geht einen Schritt zurück, um zwei auf einmal voran zu schreiten; er ertänzelt sich gleichsam den philosophischen Fort-Schritt der Freiheit. Der 'tolle Mensch' wirft seine Laterne auf den Boden, weil er mit seiner Gottsuche bei den Umstehenden nur auf Unverständnis stößt. „Ich bin zu früh, sagte er dann, ich bin noch nicht an der Zeit.“⁵ Vielleicht ist Nietzsches Zeit jetzt kommen! – rechtzeitig zu einem welthistorischen Zeitpunkt, der er selbst prophezeite: nach einem Jahrhundert und zu Beginn eines neuen Jahrtausends⁶. Die Aktualität seiner kritischen Philosophie der Freiheit liegt jedenfalls darin, daß sie jenseits der Postmoderne Perspektiven für eine *andere*, eine umgewertete und künftige Moderne eröffnet.

Nietzsches Freiheitsdenken liegen persönliche Lebensumstände zugrunde, die mit denjenigen vergleichbar sind, denen sich gerade heute immer mehr Menschen als Folge einer gesamtgesellschaftlichen Individualisierung konfrontiert sehen. Nietzsche ist einer der ersten, der sich philosophisch mit den praktischen und normativen Konsequenzen dieses Individualisierungsprozesses beschäftigt. Er führt dazu aus: „Der gefährliche und unheimliche Punkt ist erreicht, wo das grössere, vielfachere, umfänglichere Leben über die alte Moral hinweg lebt; das ›Individuum‹ steht da, genötigt zu einer eigenen Gesetzgebung, zu eigenen Künsten und Listen der Selbst-Erhaltung, Selbst-Erhöhung, Selbst-Erlösung. Lauter neue Wozu´s, lauter neue Womit´s, keine gemeinsamen Formeln mehr [...].“⁷ Nietzsche registriert diese Lebenssituation nicht einfach als eine soziologische Tatsache; er nimmt in dem gegebenen Individualismus gerade das *emanzipatorische Potential*, den *Zuwachs an individueller Freiheit* wahr. Nietzsche erkennt darin die einzigartige Chance zur Verwirklichung einer selbst-bestimmten Gestaltung des eigenen Lebens. Ausdrücklich ist für ihn das historische Subjekt dieser ergreifbaren Freiheit der „Einzelne“, der „selbsteigene, freie Mensch“, das „Individuum“ und dessen „Selbst- und Lustgefühl“, ein selbstbestimmtes Leben gestalten zu können.⁸

Von dieser Situation ausgehend stellt Nietzsche sich die Aufgabe, das Programm zu einer „neuen Lebensweise“ zu entwerfen, in dessen Zentrum im Unterschied zur traditionellen Moral keine gesetzmäßigen Normen und Tugendpflichten stehen, sondern die selbsterwählte Ethik des Einzelnen. Daraus ergibt sich für ihn die inhaltliche Aufgabe, entsprechende Werte und Lebensideale zu erschaffen. Diesbezüglich macht er sich zunächst den *lebenspraktischen Umfang* einer solchen Ethik klar. Eine Ethik, die sich auf die Gestaltung des alltäglichen Lebens bezieht, hat Nietzsche zufolge die ganze Fülle dessen Kleinigkeiten – „die nächsten Dinge, zum Beispiel Essen, Wohnen, Sich-Kleiden, Verkehren“ – zu umfassen und „zum Objekt des stätigen unbefangenen und

⁵KSA 3, FW III [125], S. 480.

⁶KSA 6, EH [Geburt der Tragödie 4].

⁷KSA 5, JGB, [262.], S. 216.

⁸ In diesem Zusammenhang ist bemerkenswert, was Nietzsche zur revolutionären Lage der Arbeiterklasse und den Möglichkeiten ihrer Befreiung ausführt; siehe: KSA 3, M III, [206.], S. 183 ff.

allgemeinen Nachdenkens und Umbildens“⁹ zu machen. Entsprechend gilt es all „die nächsten und kleinsten Dinge“ in den Blick zu nehmen, die vom Großteil der bisherigen Moraltheorie ignoriert¹⁰ oder verächtlich als unbedeutend aus dem Bereich der ethisch relevanten Lebenspraxis abgedrängt wurden.¹¹ Hinsichtlich des Umstandes, daß es sich bei alledem um die abenteuerliche Suche nach neuen Welten und um das Betreten noch ganz unentdeckten Neulands einer philosophischen Lebenskunst handelt, hebt Nietzsche – als selbsternannter Kolumbus neuer Lebensformen – die Notwendigkeit des Experimentierens hervor.¹² Mit dem experimentellen Charakter eines selbstgestalteten Lebens verbindet er die praktische Einsicht, daß die Verwirklichung einer neuen Lebensweise nur über das langwierige und kleinschrittige Geschehen einer beständigen Praxis der Einübung und Angewöhnung bestimmten Lebensvollzüge möglich ist. Dazu führt er in einer längeren Passage aus: „*Langsame Kuren.* – Die chronischen Krankheiten der Seele entstehen wie die des Leibes, sehr selten nur durch einmalige grobe Vergehungen gegen die Vernunft von Leib und Seele, sondern gewöhnlich durch zahllose unbemerkte kleine Nachlässigkeiten. – Wer zum Beispiel Tag für Tag um einen noch so unbedeutenden Grad zu schwach atmet und zu wenig Luft in die Lunge nimmt, so dass sie als Ganzes nicht hinreichend angestrengt und geübt wird, trägt endlich ein chronisches Lungenleiden davon: in einem solchen Falle kann die Heilung auf keinem anderen Wege erfolgen, als dass wiederum zahllose kleine Übungen des Gegenteils vorgenommen und unvermerkt andere Gewohnheiten gepflegt werden, zum Beispiel wenn man sich zur Regel macht, alle Viertelstunden des Tages Ein Mal stark und tief aufzuatmen (womöglich platt am Boden liegend; eine Uhr, welche die Viertelstunden schlägt, muss dabei zur Lebensgefährtin gewählt werden). *Langsam* und kleinlich sind alle diese Kuren; auch wer seine Seele heilen will, soll über die Veränderung der kleinsten Gewohnheiten nachdenken. Mancher sagt zehnmals des Tages ein böses kaltes Wort an seine Umgebung und denkt sich Wenig dabei, namentlich nicht, dass nach einigen Jahren er ein *Gesetz* der Gewohnheit über sich geschaffen hat, welches ihn nunmehr *nötigt*, zehnmals jedes Tages seine Umgebung zu verstimmen. Aber er kann sich auch daran gewöhnen, ihr zehnmals wohlzutun!“¹³ Auf diese Weise macht Nietzsche sich klar, daß die Verwirklichung einer selbstbestimmten, freien Existenz in der alltäglichen Lebenspraxis die ganz und gar unspektakuläre Form von mühsam eingeübten Gewohnheiten, leicht mißlingenden Kunstgriffen und handgreiflich praktischen Tätigkeiten annimmt. Weil für Nietzsche die Praxis der Freiheit in der Gestaltungsarbeit

⁹KSA 2, WS [5.], S. 541.

¹⁰ Die traditionelle Moralphilosophie hat bezeichnenderweise „allen Dingen, die Ernst im Leben verdienen, den Fragen von Nahrung, Wohnung, geistiger Diät, Krankenbehandlung, Reinlichkeit, Wetter, einen schauerlichen Leichtsinn [entgegengebracht]!“ KSA 6, EH, S. 374.

¹¹Die Vernunft wird „falsch gerichtet und künstlich von jenen kleinen und allernächsten Dingen abgelenkt.“ KSA 2, WS [6.], S. 542.

¹²„Moralisches Interregnum. – [...] So leben wir denn ein vorläufiges Dasein oder ein nachläufiges Dasein, je nach Geschmack und Begabung, und tun am besten, in diesem Interregnum, so sehr als nur möglich, unsre eigenen reges zu sein und kleine Versuchsstaaten zu gründen. Wir sind Experimente: wollen wir es auch sein!“ KSA 3, M V [453.], S. 274; auch: KSA 3, FW V [324.], S. 552 f.; KSA 3, FW IV [319.], S. 550 f.

¹³ KSA 3, M V [462.], S. 278.

Erschienen in: Nietzscheforschung. Jahrbuch der Nietzsche-Gesellschaft Band 5/6, Akademie Verlag 2000, S. 279-292

des alltäglichen Lebens besteht, hat Ethik hier den Charakter einer *Ästhetik der Existenz*, einer Lebenskunst: „Das eigentümlichste Produkt eines Philosophen ist sein Leben, es ist sein Kunstwerk“. ¹⁴

In jüngster Vergangenheit wird vor allem Foucault und nicht so sehr Nietzsche im Zusammenhang einer Neubegründung der Ethik als Ästhetik der Existenz genannt, wobei daran zu erinnern ist, daß auch Marcuse schon in den 70er Jahren eine Annäherung der kritischen Theorie an Überlegungen zu einer philosophischen Lebenskunst betrieb. ¹⁵ Genauer betrachtet hat Foucault allerdings nur den kleinsten Teil Nietzsches Vorarbeiten zu einer neuen Ethik aufgegriffen. Mit anderen Worten, hinsichtlich der Ausarbeitung einer Ethik des Individuums als einer Ästhetik der Existenz ist bei Nietzsche weit mehr zu holen als bei Foucault. Ein unter Moralthoretikern verbreiteter Einwand gegenüber Nietzsche (und Foucault) betrifft die Kritik, dieser Ansatz laufe auf einen heillosen Subjektivismus hinaus. In der Tat finden sich bei Nietzsche viele Formulierungen, die diesen Einwand rechtfertigen. Im Kern aber geht es ihm um die philosophische Begründung einer Ethik, die zwar vom einzelnen Individuum ausgeht und gewählt werden muß; die sich aber durchaus jedem und allen empfiehlt. ¹⁶ In diesem Zusammenhang steht Nietzsches Theorem von der ewigen Wiederkunft – allerdings nicht verstanden als metaphysisches Erklärungsmodell, sondern in dem eingeschränkten und einzig vertretbaren Sinne einer ethische Maxime. Auch wenn die verschiedenen Formulierungen und unterschiedlichen Umschreibungen erkennen lassen, daß Nietzsche das, an was er dabei denkt, nicht sicher in den Griff bekommt, so ist seine Intuition doch deutlich erkennbar und liesse sich am besten auf die allgemeine Formel bringen: »Handle so, daß du dein Leben so, wie du es im Augenblick lebst, immer wieder leben wollen könntest.« ¹⁷

Aus dieser Maxime ergibt sich für Nietzsche, wie es in einer Notiz aus dem Jahre 1881 heißt, die „unendliche Wichtigkeit unseres Wissens, Irrsins, unserer Gewohnheiten, Lebensweisen für alles Kommende.“ ¹⁸ Nietzsche formuliert damit einen ethischen Grundsatz, der sich (neben dem Seitenhieb gegen das christliche Askeseideal eines in die himmlische Ewigkeit vertagten Lebens) ausdrücklich als kritische Absetzung und Umkehrung des kategorischen Imperativs versteht. Denn er legt seinen normativen Schwerpunkt nicht auf die gesetzesmäßige Verallgemeinerbarkeit eines Handlungsmotivs, weil jede Situation praktischen Handelns hinsichtlich ihrer kontextuellen Bedingungen je verschieden ist. Vielmehr legt die Verewigungsformel ihr Gewicht auf die praktisch-situative Beurteilung, inwieweit

¹⁴ KSA 7, 34 [37], S. 804; vgl. auch: KSA 3, FW IV, [299.], S. 538; KSA 3, FW [107.], S. 464; KSA 9, 7 [213], S. 361.

¹⁵ Vgl. Harald Lemke, „Die schwierige Lebenskunst. Foucault, Schiller und Marcuse über den ästhetischen Begriff der Freiheit“, in: Ders., *Michel Foucault. In Konstellationen*, Maastricht 1995, 118-152.

¹⁶ Vgl. KSA 3, M [108.], S. 95.

¹⁷ „Nicht nach fernen unbekanntem Seligkeiten [...] ausschauen, sondern so leben, daß wir nochmals leben wollen und in Ewigkeit so leben wollen! – Unsere Aufgabe tritt in jedem Augenblick an uns heran.“ 9, 503. An anderer Stelle: „Wir wollen ein Kunstwerk immer wieder erleben! So soll man sein Leben gestalten, daß man vor seinen einzelnen Teilen denselben Wunsch hat! Dies der Hauptgedanke!“ KSA 9, 11 [165], S. 503.

¹⁸ KSA 9, 11 [141], S. 494.

das eigene Leben im einzelnen dauerhaft und nachhaltig lebenswert, d.h. bejahbar und mit Lust verbunden werden kann. Mit dem Kriterium der ewigen Wiederkunft statet Nietzsche seine Ethik mit einem formalen Gestaltungs- und Beurteilungsprinzip aus¹⁹, das in seiner inhaltlichen Orientierung auf den höchsten Wert voller Lebensbejahung und erfüllter Lebenslust auch material nicht unbestimmt bleibt. Wenn also Nietzsches Konzept eines selbstgestalteten Lebens in praktischer Hinsicht den Charakter einer Ästhetik der Existenz hat, so erweist es sich mit Bezug auf seine prinzipielle Begründung als eine *formale Ethik des lustvoll-guten Lebens*. Nietzsche nähert sich dabei dem zentralen Anliegen der sokratischen Ethik. Insofern verwundert es nicht, wenn er den Xenophontischen Sokrates mit Begeisterung liest und seine ehemals ablehnende Haltung revidiert. Nietzsche begeistert sich daran, dass Sokrates das höchste Gut als das individuelle Glück der Lust bestimmt und auf den Denkfehler hinweist, 'Lust' bloß mit wahllosem Vergnügen und willkürlicher Bedürfnisbefriedigung gleichzusetzen²⁰. Gerade vor dem Hintergrund der Kritik eines falsch verstandenen Hedonismus und der möglichen Unwissenheit hinsichtlich der richtigen Lust gewinnt wie bei Sokrates auch bei Nietzsche *ein Wissen* um das Lustvolle des ethisch Guten an Bedeutung.²¹ Dieses ethische Wissen der aufs eigene Wohlleben bezogenen Selbsterkenntnis betrifft die praktischen Lebensfragen, was für einen (in ethischer Hinsicht) gut ist, sowie die eigenen Wertschätzungen, in wie weit einem etwas (in ethischer Hinsicht) Lust oder Unlust macht.²² Nietzsche geht es dabei um die philosophische Aufwertung eines praktischen Wissens, das im Unterschied zu Theorie und reiner Wissenschaft einen existenziellen Bezug zur alltäglichen Lebensgestaltung hat. Ziel dabei ist, dass das Individuum sich dieses „Wissen einverleibt und instinktiv macht“²³ – wie es in der *Fröhlichen Wissenschaft* heißt. Nietzsches Wissenschaftskritik zielt dementsprechend auf die Aufwertung einer Selbstbildung ab, deren Wert in der Aneignung eines Wissens liegt, das für die Gestaltung eines selbstbestimmten Wohllebens wichtig ist.²⁴ Die Einheit von Denken und Existenz, die

¹⁹ Er selber spricht von einer „philosophischen Gesamt-Rechtfertigung der eigenen Art, zu leben und zu denken [...]“ KSA 3, FW IV [289.], S. 529.

²⁰ Vgl. KSA 2, MA I [97.], S. 94, und [98.], S. 95; Gernot Böhme, *Der Typ Sokrates*, Frankfurt am Main 1988, S. 84 ff.

²¹ „Wenn wir essen, spazieren gehen, gesellig oder einsam leben, es soll bis in's Kleinste die hohe Absicht unserer Leidenschaft uns dabei bestimmen, und zwar so, dass sie die Vernunft und die Wissenschaft in ihren Dienst genommen hat und mit tiefer Glut die gerade für sie passenden Weisungen von ihr abfragt.“ KSA 3, M III [207.], S. 185. An anderer Stelle: „Womöglich ohne Arzt leben. – Es will mir scheinen, als ob ein Kranker leichtsinniger sei, wenn er einen Arzt hat, als wenn er selber seine Gesundheit besorgt. Im ersten Fall genügt es ihm, streng in Bezug auf alles Vorgeschiedene zu sein; im andern Fall fassen wir Das, worauf jene Vorschriften abzielen, unsere Gesundheit, mit mehr Gewissen in 's Auge und bemerken viel mehr, gebieten und verbieten uns viel mehr, als auf Veranlassung des Arztes geschehen würde. – Alle Regeln haben diese Wirkung: vom Zwecke hinter der Regel abzuziehen und leichtsinniger zu machen [...]“ KSA 3, M IV [322.], S. 230.

²² „Unsere Wertschätzungen. – Alle Handlungen gehen auf Wertschätzungen zurück, alle Wertschätzungen sind entweder eigene oder angenommene, – letztere bei weitem die meisten. [...] Eigene Wertschätzung: das will besagen, eine Sache in Bezug darauf messen, wie weit sie gerade uns und niemandem Anderen Lust oder Unlust macht – etwas äusserst Seltenes!“ KSA 3, M II [104], S. 92.

²³ KSA 3, FW I [11.], S. 383.

²⁴ Vgl. KSA 3, M [195.], S. 168 ff.

Erschienen in: Nietzscheforschung. Jahrbuch der Nietzsche-Gesellschaft Band 5/6, Akademie Verlag 2000, S. 279-292

Ganzheit von persönlicher Ethik und „Wahrheit“²⁵ zeichnet Nietzsche zufolge das eigentlich philosophische Wissen bzw. das bewußte Leben des Philosophen aus. Allerdings setzt dies voraus, „daß man den Begriff ›Philosoph‹ nicht auf den Philosophen einengt, der Bücher schreibt – oder gar *seine* Philosophie in Bücher bringt!“²⁶ Mit Nachdruck setzt Nietzsche den echten Philosophen von der Existenz des Gelehrten, des Wissenschaftlers und Universitätsprofessors kritisch ab. Beinahe beiläufig liefert er so eine Neubegründung der Philosophie als Lebensweise: Gemäß der individuellen Ethik zu leben heißt folglich nichts anderes, als philosophisch zu leben. Und umgekehrt wird Philosophie in der Praxis einer ethischen Lebensgestaltung verwirklicht und in der individuellen Wissenschaft eines lustvollen Lebens gelebt. Das ethische Subjekt einer selbstbestimmten Lebenspraxis ist der „Philosoph“. – Zweifelsohne rührt das Faszinierende an der Person Friedrich Nietzsche zu einem hohen Maße daher, daß er auf beispielhafte Weise ein in diesem Sinne echter Philosoph war und Philosophie lebte.

Aufgrund der existentiellen Ganzheit von Denken und Leben ist das philosophische Wissen nicht nur das *Denken der Lust* (des Lustvollen), vielmehr verbindet sich umgekehrt damit auch eine *Lust am Denken*. Hinsichtlich dieses Wechselspiels zwischen Denken und Lust spricht Nietzsche ausdrücklich von einer „Leidenschaft der Erkenntnis“. Darüber hinaus versucht Nietzsche sich mit dem, was er die „Physiologie“²⁷ nennt, eines bestimmten Wissenstyps zu vergewissern, der die Kenntnis des Lustvollen aus der philosophischen Einsicht in diejenigen lebenspraktischen Bedingungen und Aufgaben gewinnt, die für eine nachhaltige Befriedigung spezifisch leiblicher und persönlicher, lebenslustverheißender Bedürfnisse und Lebensmöglichkeiten erforderlich sind. So umfaßt die ethische Arbeit des Wissens neben der Kenntnis des Guten auch ein *Lebenwissen*. Denn, da die philosophische Lebenskunst auf einem einverleibten und buchstäblich verkörperten und gelebten Wissen beruht, hängt die Ästhetik der Existenz vom ‚praxologischen‘ Wissen ab, sich auf die betreffenden (und im folgenden noch genauer zu bestimmenden) Tätigkeiten und Lebensvollzüge auch ‚lebenspraxisch‘ gut zu verstehen. Allerdings gelingt Nietzsche das schwierige Unterfangen einer lebenspraxisch hergeleiteten Normativität nicht, ohne immer wieder einerseits in eine deterministische Biologie abzudriften²⁸ und andererseits in die metaphysische Theorie einer (ersten) Natur des Menschen zurückzufallen.²⁹ Nietzsche war sich der unzureichenden Grundlage seiner „Physiologie“ durchaus bewußt, weshalb er von der Notwendigkeit einer umfassend wissenschaftlichen Forschung und einer entsprechenden Erkenntnisausrichtung der Wissenschaften im ganzen³⁰ und der

²⁵„Die persönlichste Fragen der Wahrheit. – Was ist das eigentlich, was ich tue? Und was will gerade ich damit? [...]“ KSA 3, M [196.], S. 170.

²⁶KSA 5, JGB II [39.], S. 57.

²⁷So spricht Nietzsche von der Stiftung einer neuen Lebensweise „als einer neuen und verbesserten Physis, ohne Innen und Aussen, ohne Verstellung und Convention, der Cultur als einer Einhelligkeit zwischen Leben, Denken, Scheinen und Wollen.“ KSA 1, HL 10, S. 334.

²⁸Vgl. KSA 3, M [109.], S. 96 f.

²⁹Vgl. KSA 3, FW [107.], S. 464 f.

³⁰KSA 3, M V [453.], S. 274.

Erschienen in: Nietzscheforschung. Jahrbuch der Nietzsche-Gesellschaft Band 5/6, Akademie Verlag 2000, S. 279-292

praktischen Philosophie im besonderen spricht: „Hat man schon die verschiedenen Einteilungen des Tages, die Folgen einer regelmäßigen Festsetzung von Arbeit, Fest und Ruhe zum Gegenstand der Forschung gemacht? Kennt man die moralischen Wirkungen der Nahrungsmittel? Gibt es eine Philosophie der Ernährung? (Der immer wieder losbrechende Lärm für und wider den Vegetarismus beweist schon, daß es noch keine solche Philosophie gibt!) Sind die Erfahrungen über das Zusammenleben, zum Beispiel die Erfahrungen der Klöster, schon gesammelt? Ist die Dialektik der Ehe und Freundschaft schon dargestellt?“³¹

Auf welchen Idealen, Praktiken, Lebensvollzügen, Tätigkeiten und Gewohnheiten beruht nun die individuelle Ethik eines selbstbestimmten Lebens, die den Kern Nietzsches kritischen Philosophie der Freiheit bildet? Welche Lebenskünste und ›lebenspraxischen‹ Erfordernisse ermöglichen ein wohlverstandenes lustvolles, philosophisches Leben? Ein Grunderfordernis, über das sich Nietzsche in seiner Auseinandersetzung mit dem antiken Ideal der *vita contemplativa*³² Klarheit verschafft, betrifft den vom Einzelnen selber bestimmbar Spielraum freier Zeit: „Wer von seinem Tage nicht zwei Drittel für sich hat, ist ein Sklave, gleichgültig, ob er sich Staatsmann, Kaufmann, Beamter oder Gelehrter nennt.“ Dieses Lebensideal, das sich im weitesten Sinne zwischen den Modellen einer ökonomischen Grundsicherung und möglicher Teilzeitarbeit bewegt³³, machen an diesem Punkt die Aktualität Nietzsches Ethik besonders deutlich. Freilich konkretisiert er mit diesen Überlegungen diejenigen lebenspraktischen Grundbedingungen für ein freies Leben, die auch schon bei Marx in einigen Formulierungen zu finden sind. So heißt es im *Kapital*: „Das Reich der Freiheit beginnt in der Tat erst da, wo das Arbeiten, das durch Not und äußere Zweckmäßigkeit bestimmt ist, aufhört. [...] Die Verkürzung des Arbeitstags ist die Grundbedingung.“³⁴

Darüber hinaus sieht Nietzsche die Möglichkeit zur Selbstbestimmung in drei selbstgestaltbaren Lebensbereichen: a.) dem Bereich der persönlichen Beziehungen, b.) dem Umgang mit der eigenen Leiblichkeit und c.) der Selbsterfahrung im Kulturellen. Mit diesen philosophischen Lebenskünsten erstellt Nietzsche weder eine beliebige noch eine rein subjektive Gütertafel. Im Gegenteil ist der entscheidende Punkt hier, daß dabei solche individuellen Aufgaben der alltäglichen Lebensgestaltung in den Blick kommen, aufgrund deren Praxis und der damit verbundenen „regelmäßigen Selbsttätigkeit“ für jeden ein selbstbestimmtes Leben verwirklichtbar ist. So spielt für den Bereich der persönlichen Beziehungen die *Praxis der Freundschaft* eine zentrale Rolle. Nietzsches Zarathustra lehrt „den Freund“, als „Fest der Erde und Vorgefühl des Uebermenschen“. In der alltäglichen Praxis der Freundschaft verwirklicht sich ein selbstbestimmt gestaltetes Sozialleben, weil freundschaftliche Beziehungen auf der wechselseitigen Anerkennung und Gleichheit der Freiheit der beteiligten

³¹ KSA 3, FW I [7.], S. 379.

³²Vgl. KSA 3, M [566.], S. 329.

³³„Zeitig sein äusserliches Ziel erreichen, ein kleines Amt, ein Vermögen, das gerade ernährt.“ KSA 8, 16 [49], S. 295.

³⁴Karl Marx, Das Kapital, Berlin 1969, MEW Bd. 25, S. 828.

Erschienen in: Nietzscheforschung. Jahrbuch der Nietzsche-Gesellschaft Band 5/6, Akademie Verlag 2000, S. 279-292

Individuen beruhen. Gleichzeitig wird individuelle Freiheit, verbunden mit der geteilten Lust aneinander³⁵, in der gemeinsamen Beziehung praktisch gelebt. Nietzsche zieht daraus die theoretische Konsequenz, daß die Verwirklichung eines im ganzen selbstbestimmten Soziallebens aus dem dauerhaften Gelingen einer Anzahl von gleichwertigen Freundschaftsverhältnissen resultiert. In bewußter Anknüpfung an die von Epikur gelehrte und gelebte Freundschaftsutopie fragt Nietzsche seine Freunde: „Wo werden wir den Garten des Epicurs erneuern?“³⁶

Für einen ethischen Umgang mit der eigenen Leiblichkeit gewinnen Fragen der Diätetik und Gesundheit an Wichtigkeit: „Die ethischen Bedürfnisse müssen uns auf den Leib passen!“³⁷ Dabei geht es Nietzsche sowohl um eine ausgeprägte Kultur der Bewegung und Körperlust. Andererseits geht es ihm um eine nachhaltige Aufwertung gesunder Ernährungspraktiken.³⁸ Wie später auch für Marcuse³⁹ hat für Nietzsche die Kunst des Kochens und der kundige Umgang mit Nahrungsmitteln den Rang einer philosophischen Lebenskunst, insofern in dieser, von der vorherrschenden Moral geringgeschätzten Lebenspraxis viele wertvolle Aspekte der Lebensqualität, der Genußfähigkeit und der Alltagskultur aufs nächste zusammenliegen, und zugleich mit den fernsten Fragen des menschlichen Naturverhältnisses sowie der ernährungsphysiologischen Kenntnis gesunder Lebensmittel verknüpft sind.⁴⁰

Daran anschließend und auf den Bereich von Kunst und Kultur weiter ausdehnend zielt Nietzsches Ethik auf ein neues Verständnis des kulturellen Lebens. Er lehrt „gegen die Kunst der Kunstwerke eine höhere Kunst: die Erfindung und Kultivierung des Festefeierns.“⁴¹ Mit der Idee, Kunst als Ausdruck einer kulturellen Selbstverständigung und eines höheren Lustzustandes in die alltägliche Lebenspraxis zu reintegrieren⁴², nimmt Nietzsche die Forderungen der historischen Avantgardebewegungen der 20er und 60er Jahre vorweg, auf die sich später Marcuse mit Blick auf eine ästhetische Praxis der Freiheit erneut bezieht.⁴³

Durch diese *positiven* Bestimmungen einer philosophischen Lebenskunst vergewissert sich Nietzsche der Inhalte und Lebensaufgaben einer potentiellen Praxis der Freiheit. Dadurch ist es ihm möglich, die *normativen Maßstäbe seiner Kritik* an den bestehenden Lebensverhältnissen und -werten

³⁵KSA 9, 6 [153], S. 235.

³⁶Postkarte an Heinrich Köselitz vom 26. 3. 1879: KSB II/5, [826], S. 399.

³⁷KSA 3, FW I [7.], S. 379.

³⁸Vgl. Herbert Schwipperges, *Am Leitfaden des Leibes. Zur Anthropologie und Therapeutik Friedrich Nietzsches*, Stuttgart 1975.

³⁹Herbert Marcuse, *Affirmativer Charakter der Kultur*, Frankfurt am Main 1974, S. 54.

⁴⁰Ein essayistischer Annäherungsversuch zu diesem geringgeschätzten Thema der praktischen Philosophie: Michel Onfray, *Die genießerische Vernunft. Die Philosophie des guten Geschmacks*, Zürich 1996.

⁴¹KSA 9, 11 [170], S. 506; auch: KSA 2, MA II [174.], S. 453 f. und [175.], S. 454 f.

⁴²Vgl. KSA 3, FW II [89.], S. 446. „Einstmals muß die Kunst der Künstler ganz in das Festebedürfnis der Menschen aufgehen: der einsiedlerische und sein Werk ausstellende Künstler wird verschwunden sein: sie stehen dann in der ersten Reihe derer, welche in Bezug auf Freuden und Feste erfinderisch sind.“ KSA 9, 1 [81], S. 25.

⁴³Siehe dazu: Peter Kiwitz, *Lebenswelt und Lebenskunst. Perspektiven einer kritischen Theorie des sozialen Lebens*, München 1986.

auszuweisen. Darüber hinaus setzt er seine Philosophie dadurch in eine dynamische Beziehung zu dem durch die gesellschaftliche Entwicklung bedingten Potential einer individuellen Selbstbestimmung und den damit verbundenen Lebensmöglichkeiten bzw. all jenen Lebensbedingungen, die die Verwirklichung einer Ethik verhindern oder beeinträchtigen. Als negativistischer Teil Nietzsches Gesellschaftskritik sind stichwortartig vier Punkte aufzuführen: 1.) Seine Kritik an der bestehenden Moral. Nietzsche kritisiert die traditionelle, platonisch-christlich geprägte Moral, weil sie auf die Unterwerfung des Individuums, auf dessen „Selbstlosigkeit“⁴⁴ und „Entselbstung“ abzielt und so den leibfeindlichen und repressiven Charakter der abendländischen Kultur rechtfertigt und praktisch möglich macht. 2.) Seine Kritik an den vorherrschenden Beziehungsverhältnissen. Mit der aufgewerteten Praxis und Ethik der Freundschaft gewinnt Nietzsche die Grundlage seiner Kritik an der Vorherrschaft des familiären Ehelebens und einer gefühlsbetonten Innerlichkeit und Ideologie der romantischen Liebe. Er nimmt darüber hinaus auch die Gefahr leidvoller Vereinsamung und bloß strategischer Vergemeinschaftung durch reine Zweckbeziehungen in den Blick. 3.) Seine Kritik an einer bestehenden Werkästhetik und vorherrschenden Alltagskultur. Aus dem Ideal gelebter Kunst leitet er seine Ablehnung des musealen und bloß schöngeistigen Kunstgenusses einerseits und dem Mangel an alltäglicher, ganzheitlicher Lebenskunst andererseits ab. Schließlich 4.) seine Kritik an dem Übergewicht des Arbeitslebens. Ausgehend von der lebenspraktischen Grundbedingung, viel freier Lebenszeit und einem Minimum an unvermeidlicher Erwerbsarbeit, richtet sich Nietzsches Ethik im Unterschied zu Marx nicht frontal und primär an die kapitalistische Wirtschaft, sondern an deren Moral. Er sieht das eigentliche Problem in der „modernen, lärmenden, Zeit-auskaufenden, auf sich stolzen, dumm-stolzen Arbeitsamkeit.“⁴⁵ – In allen vier Aspekten gibt sich Nietzsche als Wegbereiter der Kritischen Theorie zu erkennen. Adorno und Horkheimer werden Nietzsches „Feldzug gegen die Moral“, gegen das Pflichtgebot einer Beherrschung des Selbst aufgreifen und fortsetzen; die Kritik am affirmativen Charakter der modernen Kultur wird von Marcuse weitergetrieben⁴⁶; die Kritik an den existentiellen Zwängen und der sklavischen Fremdbestimmung des Arbeitslebens findet in der aktuellen Auseinandersetzung um das Ende der Arbeitsgesellschaft ihre Fortsetzung⁴⁷ und auch für die Kritik an Beziehungsverhältnissen liegt ein Versuch vor.⁴⁸

⁴⁴„[...] die ‚Selbstlosigkeit‘ mit einem Worte – das hieß bisher Moral.“ KSA 6, EH [Morgenröte], S. 332.

⁴⁵ KSA 5, JGB III [58.], S. 76.

⁴⁶Nietzsche revidiert damit seine jugendliche „Artisten-Metaphysik“ (KSA 5, GT [Versuch einer Selbstkritik] und dessen ästhetischen Utopie der Totalästhetisierungen. „Ich will der fanatischen Selbstüberhebung der Kunst Einhalt tun, sie soll sich nicht als Heilmittel gebärden, sie ist ein Labsal für Augenblicke, von geringem Lebenswerte: sehr gefährlich, wenn sie mehr sein will.“ KSA 9, 4 [223]. Die Kunst sei „Mittel zur Erleichterung des Lebens“. Diese „beschwichtigen und heilen nur vorläufig, nur für den Augenblick; sie halten sogar die Menschen ab, an einer wirklichen Verbesserung ihrer Zustände zu arbeiten, indem sie gerade die Leidenschaft der Unbefriedigten, welche zur Tat drängen, aufheben und palliativisch entladen.“ KSA 2, MA I [148.], S. 143.

⁴⁷André Gorz, Kritik der ökonomischen Vernunft, Berlin 1989; Oskar Negt, *Lebendige Arbeit, enteignete Zeit. Politische und kulturelle Dimensionen des Kampfes um die Arbeitszeit*, Frankfurt/New York 1985.

⁴⁸Harald Lemke, *Philosophie der Freundschaft*, Darmstadt 1999 (im Erscheinen).

In den einleitenden Sätzen der *Minima Moralia* beruft sich Adorno auf das ursprüngliche Verständnis der Philosophie als „die Lehre vom richtigen Leben“. Die persönlichen Lebensumstände und historischen Erfahrungen, unter deren Eindruck Adorno im Jahr 1944 dieses Buch schreibt, machen nachvollziehbar, warum für ihn zu dieser Zeit eine als Lehre vom richtigen Leben verstandene Philosophie gerade keine – wie er in bewußter Anlehnung an Nietzsche sagt – fröhliche, sondern nur eine „traurige Wissenschaft“ sei. Er führt dazu aus: „Was einmal den Philosophen Leben hieß, ist zur Sphäre des Privaten und dann bloß noch des Konsums geworden, die als Anhang des materiellen Produktionsprozesses, ohne Autonomie und ohne eigene Substanz, mitgeschleift wird. Wer die Wahrheit übers unmittelbare Leben erfahren will, muß dessen entfremdeter Gestalt nachforschen, den objektiven Mächten, die die individuelle Existenz bis ins Verborgenste bestimmen.“⁴⁹ Mein Versuch, im erneuten Rückgriff auf Nietzsches kritische Theorie als Ethik zu bestimmen, läßt sich von der Überzeugung leiten, daß sich unsere gegenwärtige Lebenssituation auf grundlegende Weise von Adornos Beschreibung unterscheidet. Dieser Unterschied betrifft jedoch nicht allein eine historische Differenz, sondern auch das korrigierte Selbstverständnis des theoretischen Ansatzes selbst, in dem ausgeführten Sinne einer nachhaltigen Aufwertung und grundbegrifflichen Konzeptualisierung der individuellen Ethik. Aber der entscheidende Punkt und die weitreichende Differenz gegenüber Adornos Einschätzung ist, daß eine kritische Theorie in emanzipatorischer Absicht davon auszugehen hat, daß der Einzelne in zentralen Lebensbereichen die Möglichkeit zur Selbstbestimmung tatsächlich *ergreifen kann*.

In bezug auf die angesprochenen Lebensaufgaben entscheidet – auch entgegen allen Anscheins – niemand anderes, als jeder für sich darüber, wie er lebt. Diese Freiheit und Willkür des Individuums schließt selbstverständlich nicht aus, daß der Einzelne die Möglichkeit eines autonomen Lebens *nicht* wahrnimmt, sondern sich (in diesem Sinne) traurig – aber wahr – mit einem Dasein begnügt, das ganz in der Sphäre des Privaten: im Konsum, in der Reproduktion eigener Arbeitskraft und in familiären Pflichten aufgeht. Für das Selbstverständnis einer als Ethik aufgefaßten kritischen Theorie ist dabei entscheidend, daß eine Veränderung der vorherrschenden Lebensverhältnisse und die Verwirklichung einer neuen und besseren Lebensweise maßgeblich vom unvertretbaren Einzelnen ausgehen kann und *nicht* – um in Adornos Worten zu sprechen – von „objektiven Mächten bis ins Verborgenste“ determiniert ist. Eine als Ethik verstandene kritische Theorie versucht dem theoretischen Reduktionismus entgegenzuwirken, der die Fragen der individuellen Lebensgestaltung entweder einem subjektiven Relativismus oder einem objektiven Nihilismus überantwortet.

Weil eine Ethik des Selbst zum einen den persönlichen Widerstand gegen die vorherrschende Selbstentfremdung und zum anderen die Selbstbefreiung aus der moralisch geforderten

⁴⁹Theodor W. Adorno, *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*, Frankfurt am Main 1975, S. 7.

Selbstlosigkeit des traurigen Daseins der „Allermeisten“⁵⁰ verlangt, weiß Nietzsche, dass dies viel persönlichen „Mut“ und „Selbstherrlichkeit“, einen „starken Willen“ zur Selbstbemächtigung und einen standhaften „Willen zur Selbstverantwortlichkeit“⁵¹ erfordert. Immer wieder äußert er stolze Verwunderung über seinen eigenen Wagemut, „auf eine gefährliche Weise den gewohnten Wertgefühlen Widerstand [zu] leisten“⁵² und trotz „grausamer Marter“ von den „Naumburger Tugenden“ abzuweichen und dieser unwahren Welt die Andersheit *seiner* Lebensweise und neuen Ideale entgegen zu stellen.

Dabei kann der individuelle Versuch, das richtige Leben im falschen zu realisieren, den beträchtlichen Preis einer sozialen Marginalisierung und totalen Vereinsamung kosten. Nietzsche hat mit dieser „harten“ Tatsache schwer zu kämpfen gehabt und unter ihren Konsequenzen – im übertragenen und buchstäblichen Sinne – irrsinnig gelitten. So notiert er in der *Morgenröte*: „Nichts ist teurer erkaufte als das Wenige von menschlicher Vernunft und vom Gefühl der Freiheit, welches jetzt unseren Stolz ausmacht.“⁵³ – Zuletzt kann Nietzsches geistiger Zusammenbruch auch als der stumme Ausdruck des Scheiterns seines stolzen Versuchs verstanden werden, trotz und entgegen der endlosen Widrigkeiten seiner Umwelt vernünftig und frei, d. h. anders und „individuell zu leben“.

Vielleicht wäre es wünschenswert, könnte man Nietzsches Ethik gegenüber einwenden, was Moraltheoriker stets gegen „Individuethiken“ anführen; nämlich, daß eine Ethik des Individuums auf einen unpolitischen Privatismus hinauslaufe. Bei Nietzsche läßt sich jedoch studieren, daß dies keineswegs der Fall sein muß. Zwar hat er mit einigen seiner Formulierungen auch zu diesem Vorurteil beigetragen, aber das Problem Nietzsches Ethikentwurfs ist *nicht* die Relativierung und Reduktion moralischer Fragen auf eine apolitische Privatmoral à la Rorty. Nietzsche hat seine Ethik durchaus ins Politische erweitert. Die eigentliche Problematik ergibt sich vielmehr daraus, daß Nietzsche seine Ethik im Zusammenhang mit , wie er sagt, „Großer Politik“ denkt. Was an seiner Spätphilosophie erschreckt, ist gerade, daß das Ethikkonzept nicht länger als Baustein einer kritischer Theorie der Befreiung und Anleitung zu einem selbstbestimmten Leben der Individuen aufgefaßt werden soll, sondern als Handbuch der zukünftigen Machthaber präsentiert wird. Nietzsche wendet sich nun nicht mehr an Freigeister⁵⁴ und an „jeden oder keinen“, an die Einzelnen, die sich von den

⁵⁰„Ich will sagen: die Allermeisten finden es nicht verächtlich, dies oder jenes zu glauben und darnach zu leben, ohne sich vorher der letzten und sichersten Gründe für und wider bewusst worden zu sein und ohne sich auch nur die Mühe um solche Gründe hinterdrein zu geben, – die begabtesten Männer und die edelsten Frauen gehören noch zu diesen 'Allermeisten'. [...] Es sieht dich Jeder mit fremden Augen an und handhabt seine Waage weiter, dies gut, jenes böse nennend; es macht Niemandem eine Schamröte, wenn du merken lässest, dass diese Gewichte nicht vollwichtig sind, – es macht auch keine Empörung gegen dich: vielleicht lacht man über deinen Zweifel.“ KSA 3, FW I [2.], S. 373; zum „Schein-Egoismus der Allermeisten“: KSA 3, M [105.], S. 92 f.

⁵¹ KSA 6, GD [38], S. 139.

⁵²KSA 5, JGB I [4.], S. 18.

⁵³(KSA 3, M [18.], S. 31.

⁵⁴ Nun wird „der Übergang vom Freigeist und Einsiedler zum Herrschen-müssen“ (KSA 10, 16 [51]) vollzogen. In Vorstudien zum Zarathustra wusste Nietzsche es noch anders: „Herrschen? Meinen

Erschienen in: Nietzscheforschung. Jahrbuch der Nietzsche-Gesellschaft Band 5/6, Akademie Verlag 2000, S. 279-292

gesellschaftlichen Zwängen zu befreien versuchen. Jetzt dient die Ethik als Fürstenspiegel der wenigen „Befehlshaber“ und „grossen Individuen“,⁵⁵ als vornehme Etikette für die oberste Herrscherkaste der zukünftigen Philosophen zu dem alleinigen Zweck, die „braven Herdentiere“ zum neuen Übermenschentum zu führen. –

Mit seiner Phantasterei über eine politische Herrschaft großen Stils legt Nietzsche das aus der Philosophiegeschichte leidlich bekannte Kapitel 'der Philosoph als König und Befehlshaber' neu auf.⁵⁶ Ausdrücklich spricht er sein Bedauern darüber aus, daß es Platon damals auf Syrakus nicht gelang, am Hofe des Tyrannen Dionysos das Konzept der Großen Politik durchzusetzen.⁵⁷ Bekanntlich spielt wenig später auch Heidegger mit diesem übelsten Gedankengut der politischen Philosophie. Allerdings sollte nicht unterschlagen werden, daß auch die marxistische Revolutionstheorie kein Glanzstück ist und auch nicht frei vom tödlichen Schatten großer Politik ist. Freilich überbietet Nietzsche das kaderrevolutionäre Programm des Marxismus.⁵⁸

Horkheimer hatte den krassen Wechsel von Nietzsches fröhlichen Wissenschaft einer individualen Ethik hin zu den traurigen Tropen eines unbedingten Machtwillens auf dessen bitterlichen Lebenserfahrungen zurückgeführt.⁵⁹ Sicherlich spielt Nietzsches persönlicher Leidensweg eine entscheidende Rolle für die veränderte, harte Tonlage seiner späteren Philosophie. Aber genauer betrachtet, ist festzustellen, daß Nietzsche während der Ausarbeitung seiner Ethik deren politischen und sozialen Implikationen nur vorübergehend ausblendete und erst in den darauf folgenden Jahren ihre gesellschaftstheoretischen Aspekte in den Vordergrund rückte.⁶⁰ Mit anderen Worten: Das Konzept der Großen Politik ist für Nietzsche selbst eine *bruchlose* Fortsetzung seiner Gedanken zur Ethik! Heißt das nun, die Ethik des Individuums münde zwangsläufig in einem politischen Totalitarismus? Antwort: Nein! Die philosophische Idee einer Ethik des Einzelnen muß so wenig in dem Grauen einer Großen Politik aufgehen, wie sie zu einem unpolitischen Privatismus zusammenschrumpfen muß. Die Tatsache, daß Nietzsche seine Ethik in ein profaschistisches

Typus Andern aufnötigen? Gräßlich! Ist mein Glück nicht gerade das Anschauen vieler Anderer? Problem." KSA 10, 16 [86], S. 170.

⁵⁵Nietzsches Kandidaten sind Cesare Borgia, Napoleon, Cäsar, u. a. Er führt aus: „Dieser höherwertige Typus ist oft genug schon dagewesen: aber als ein Glücksfall, als eine Ausnahme, niemals als gewollt.“ Es kommt nun darauf an, dass man diesen Typus Mensch „züchten soll, wollen soll, als den höherwertigeren, lebenswürdigeren, zukunftsgeuiseren.“ KSA 6, AC [3] S. 170.

⁵⁶ „Die eigentlichen Philosophen aber sind Befehlende und Gesetzgeber: sie sagen `so soll es sein!`“ KSA 5, JGB VI [211], S. 145.

⁵⁷Vgl. KSA 3, M V [496.], S. 291 f.

⁵⁸ In einer Notiz aus dem Jahre 1881 ist zu lesen: „Ich sehe die sozialistischen Körper sich bilden, unvermeidlich! Sorgen wir, daß auch die Köpfe für diese Körper anfangen zu keimen. Jene Organisationen bilden den zukünftigen Sklavenstand, mit allen ihren Führern – aber darüber erhebt sich eine Aristokratie vielleicht von Einsiedlern! Es ist die Zeit des Gelehrten vorbei, der wie alle anderen lebt und glaubt! Der große Heroismus tut wieder not!“ KSA 9, 11.

⁵⁹ Siehe: Marin Jay, *Dialektische Phantasie. Die Geschichte der Frankfurter Schule und des Instituts für Sozialforschung 1923-1950*, Frankfurt am Main 1976, S. 72 f.

⁶⁰ Schon in einem Skizzenplan aus dem Sommer 1881 führt Nietzsche nach dem Stichwort einer „individuellen Moral“ unter Punkt 6 den Hinweis auf Befehlshaber und Große Politik an: „Die günstigen politischen und sozialen Verhältnisse für diese Einsiedler!“ KSA 9, 11 [191], S. 516.

Horrorszenario einmünden läßt, ist einzig und allein auf sein zutiefst anti-demokratisches Politik- und sein anti-egalitäres Gesellschaftsverständnis zurückzuführen⁶¹ und hängt über dies mit seinem pseudo-biologistischen Freiheitsbegriff zusammen. Die Gründe für diese – wie man mit Nietzsche gegen Nietzsche sagen könnte – „Großen Irrtümer“ sind menschlichen, allzumenschlichen Ursprungs: sie lassen sich auf die selbstbetrügerische Unredlichkeit des Erkennenden zurückführen. Denn Nietzsche betrügt sich selbst über die *politischen* und *sozialen Voraussetzungen* für die gegebene Möglichkeit einer Freiheit des Individuums!

Die Voraussetzungen eines ethischen Individualismus bilden die individualistischen Grund- und Menschenrechte des politischen Liberalismus der Moderne. Der Gedanke einer Ethik des Individuums drückt eine widerspruchsfreie und normative Theorie der Freiheit aus, insofern *allen gleichermaßen* ein Recht darauf eingeräumt wird. Deshalb bildet der humanistische Universalismus menschlicher Freiheitsrechte das normative Kernstück einer Philosophie der Freiheit. So beruht die Autonomie des Einzelnen, sich überhaupt für eine Ethik der selbstbestimmten Lebensgestaltung entscheiden zu können und damit nicht zuletzt auch Nietzsches eigene Freigeisterei, auf der historischen Gegebenheit einer demokratischen Gesellschaft sowie staatlich garantierter Freiheitsrechte. In seiner radikalen Ablehnung von politischer Demokratie und liberaler Grundrechte⁶² zeigt sich Nietzsche gerade nicht als Kritiker der Moderne und Verfechter einer Dialektik der Aufklärung. In diesem Punkt gibt er sich tatsächlich als der zu erkennen, den die stärksten Kritiker in ihm sehen: als hemmungsloser Gegenaufklärer und misanthroper Antimodernist, als ewig Gestriger und reaktionärer Kleingeist und schlechterdings nicht als emanzipatorischer und der Zukunft zugewandter Freigeist. – Die Ethik des Individuums hätte sich ins Politischen einzig in Form demokratischer Praxis zu erweitern. Denn demokratische Mitbestimmung bedeutet nichts anderes, als politisch selbstbestimmt zu leben; und politisch tätig zu sein bedeutet nichts anderes, als individuelle Freiheit zu praktizieren (praktisch zu verwirklichen). Daß eine Ethik des Selbst in dieser Weise notwendig in politische Praxis und demokratische Partizipation münden müßte, ist das zentrale Anliegen des späten Foucault⁶³, wie auch Arendts Philosophie des tätigen Lebens auf diesen Zusammenhang zwischen einer ethischen Praxis der Freiheit und demokratischer Politik aufbaut.⁶⁴ Die Ethik des Individuums, wie sie Nietzsche

⁶¹Horkheimer meinte sogar N.s feindseligen Haltung gegenüber der demokratischen Bewegung und ihrem Ideal einer freien Gesellschaft mit dem Hinweis verteidigen zu können, Nietzsche habe als ihre einzigen Verfechter nur die Sozialdemokraten seiner Tage gekannt, deren Denkungsart nun einmal so langweilig und phantasielos gewesen sei; vgl.: Martin Jay, *Dialektische Phantasie*, 73.

⁶²Für Nietzsche liegen die Dinge klar: „Liberalismus: auf deutsch Heerden-Verthierung“ KSA 6, GD [38], S. 139.

⁶³ Foucault notiert programmatisch: „Heutzutage eine Ethik des Selbst zu konstituieren, [stellt] eine dringende, grundlegende, politisch unerläßliche Aufgabe [dar] – wenn es schließlich wahr ist, daß es keinen anderen vorrangigen und nutzbaren Widerstandspunkt gegen die politische Macht gibt als den, der im Selbstbezug auf sich liegt. [In dieser Hinsicht] muß man glaube ich die Frage der Politik und die Frage der Ethik miteinander verbinden.“ Michel Foucault, *Freiheit und Selbstsorge*, Frankfurt am Main 1985, S. 54 f.

⁶⁴ Vgl. Dana R. Villa, „Beyond Good and Evil. Arendt, Nietzsche and the Aestheticization of Political Action“, in: *Political Theory*, Vol. 20. 2, Mai 1992 274-308; Harald Lemke, *Die Praxis politischer Freiheit*.

Erschienen in: Nietzscheforschung. Jahrbuch der Nietzsche-Gesellschaft Band 5/6, Akademie Verlag 2000, S. 279-292

entwirft, findet ihre politische Entsprechung und ihre gesellschaftliche Grundlage demnach nicht in „Großer Politik“, sondern in der *Kleinen Politik gelebter Demokratie*.