

# **BON SAUVAGE UND ÜBERMENSCH**

**Entwürfe menschlicher Existenz bei Rousseau und Nietzsche**

Dissertation

zur Erlangung des Doktorgrades  
der Erziehungswissenschaftlichen Fakultät  
der Christian-Albrechts-Universität zu Kiel

vorgelegt von

Owe Koch

Kiel, Juni 2005

Referent: Prof. Dr. Ralf Konersmann

Referent: Prof. Dr. Dieter Klemenz

Tag der mündlichen Prüfung: 06.12.2005

Zum Druck genehmigt: Kiel, 06.12.2005

Prof. Dr. Siegfried Oechsle  
Dekan der Philosophischen Fakultät

# Inhaltsverzeichnis

<b>Einleitung</b> .....	5
<b>1. Der Moralkodex Rousseaus</b> .....	11
1.1 Die Instanz der Legitimation.....	11
1.1.1 Ordnung als erstes Prinzip des Seins.....	16
1.1.2 Die Ordnung der Dinge und die Stellung des Menschen.....	19
1.1.3 Die Entstehung der Unordnung.....	23
1.2 Der Naturbegriff Rousseaus.....	28
1.2.1 Das Verhältnis von Natur und Mensch.....	32
1.2.2 Die Natur als Matrix des Begriffs der Moral.....	39
<b>2. Rousseaus Entwurf individueller Existenzformen</b> .....	46
2.1 Rousseaus Jenseits von Gut und Böse: Der homme naturel.....	46
2.1.1 Der Kern des Menschseins.....	48
2.1.2 Ursprünglichkeit als moralische Maxime.....	52
2.2 Die historisch gewachsene Fragwürdigkeit: Der bourgeois.....	58
2.2.1 Bedürfnisbefriedigung vs. Freiheitsideal.....	62
2.2.2 Zwischen Individual- und Gemeinschaftswillen.....	70
2.3 Die positive Existenzform außerhalb des Naturzustandes: Der citoyen.....	84

2.3.1	Das moralische Fundament des citoyen.....	94
2.3.2	Religiosität und Staatsräson.....	107
<b>3.</b>	<b>Nietzsches Ontologie des Willens zur Macht.....</b>	<b>116</b>
3.1	Der Wille als Motor allen Geschehens.....	116
3.2	Wille zur Macht und Metaphysik.....	123
3.3	Wille zur Macht und Anthropologie.....	132
3.4	Wille zur Macht innerhalb der Natur.....	143
<b>4.</b>	<b>Wille zur Macht als Pathos der Moral.....</b>	<b>153</b>
4.1	Moral als schöpferischer Akt.....	153
4.2	Moral als Selbstbezug.....	162
4.3	Moral als Verherrlichung der Stärke.....	171
<b>5.</b>	<b>Die Ontologie der Ohnmacht.....</b>	<b>181</b>
5.1	Moral und Machtlosigkeit.....	181
5.2	Moral als reaktives Machtinstrument.....	190
5.3	Die Moral der Lebensfeindlichkeit.....	196
<b>6.</b>	<b>Im Spannungsfeld zwischen Gesellschaftsmensch und Individualwesen.....</b>	<b>205</b>
	<b>Schlussbetrachtung.....</b>	<b>217</b>
	<b>Literatur.....</b>	<b>232</b>
	<b>Zusammenfassung.....</b>	<b>246</b>
	<b>Summmary.....</b>	<b>249</b>

## Einleitung

Die kulturelle Entwicklung des 18. und 19. Jahrhunderts markiert eine Phase größter sozialer, politischer und wissenschaftlicher Umbrüche, denen sich der Mensch ausgeliefert sah. Die Bevölkerung Europas durchlief während dieses Zeitraumes eine Umgestaltung der Lebenswirklichkeit von Grund auf. Eine tiefgreifende Umgestaltung der Lebenswirklichkeit bedeutet immer eine Neudefinition von Sinnhaftigkeit und somit die Bewältigung einer Sinnkrise. Die zeitgenössische Philosophie hat auf mannigfaltige Weise versucht, dieser Sinnkrise zu begegnen.

In diesem Kontext wird 1750 von der Akademie zu Dijon im Rahmen eines Preisausschreibens die Frage öffentlich zur Diskussion gestellt, ob der Wiederaufstieg der Wissenschaften und Künste zur Läuterung der Sitten beigetragen habe. Rousseau hat das Preisausschreiben unter anderem deshalb gewonnen, weil er die Frage verneinte: Im Zuge der Beantwortung werden die oben angedeuteten Umstände konstatiert und als Faktoren gewertet, welche den Menschen daran hindern, sich zu verwirklichen und die somit schädigend auf die Persönlichkeit wirken: Die Strukturierung der modernen Gesellschaft sei nicht mit der Natur des Menschen vereinbar. Im Verlauf der Kultivierung des Einzelwesens wird von den gesellschaftlichen Umständen eine Persönlichkeitsentwicklung erzwungen, die im Ergebnis einen Widerspruch zu den natürlichen Wesensmerkmalen des Individuums darstellt und die so die Persönlichkeit des Einzelnen schwächen. Dieses schwache und von gesellschaftlichen Rahmenbedingungen abhängig gewordene Wesen definiert Rousseau über den Begriff des *bourgeois*.

Innerhalb seiner weiteren Veröffentlichungen entwirft Rousseau ein zu seiner Zeit alternatives philosophisches Konzept, in welchem Wege aufgezeigt werden, die dem Menschen die Möglichkeit bieten, sich selbst zu verwirklichen. Rousseau zeichnet das Bild des *citoyen*, der zum einen auf Grund seiner freiwilligen Zustimmung zum Staatsvertrag und zum anderen durch die Beseitigung sozialer Zwänge sich vollständig mit dem Staat und der Gemeinschaft identifiziert. Dieser Entwurf menschlicher Existenz wird aus mannigfaltigen Überlegungen abgeleitet, die letztlich religiös-metaphysisch begründet werden. Aus seiner philosophischen

Perspektive definiert Rousseau darüber hinaus ein neues Werteverständnis, welches sich an der Natur im Allgemeinen sowie an der Natürlichkeit des Menschen im Speziellen orientiert und in dem Begriff des *homme naturel* konkretisiert wird.

Nietzsche sieht, hierin zunächst vergleichbar mit Rousseau, die Sinnkrise seiner Zeit darin zum Ausdruck kommen, dass dem Individuum die Möglichkeit genommen wird, sich zu entfalten. In diesem Zusammenhang desavouiert Nietzsche das herrschende Wertesystem innerhalb Europas als eine Moral der Lebensfeindlichkeit. Moral dient in diesem Sinne als ein Instrument der Machtbeschneidung des Individuums. Um die Masse der Menschen innerhalb einer Gemeinschaft eingrenzen und beherrschen zu können, wird der Einzelne berechenbar gemacht. Innerhalb dieses sozialen Korsetts entwickelt sich der Mensch zu einem depressiven und lebensverneinenden Wesen. Die Lebensfeindlichkeit der herrschenden Moral sieht Nietzsche vor allem darin begründet, dass das ursprüngliche und natürliche Wesen des Menschen zerstört wird, auch dieser Aspekt weist eine Parallelität zu Rousseau auf. „It is clear that both [Rousseau und Nietzsche] regard liberalism as a political culture which rests on an atomistic individualism that makes impossible a genuinely agonistic culture able to promote either virtue or greatness.”<sup>1</sup>

In diesem Zusammenhang postuliert Nietzsche allerdings einen Natürlichkeitsbegriff, der zu dem Rousseaus im Kontrast steht. Dieser Dissens ist es, aus dem heraus Nietzsche Rousseau kommentiert. Die diffamierenden und persönlichkeitsverletzenden Äußerungen Nietzsches über Rousseau sind innerhalb der Geschichte der Philosophie hinlänglich bekannt und brauchen an dieser Stelle nicht wiederholt werden.

Im Rahmen dieser Voraussetzungen soll eine Analyse der Entwürfe menschlicher Existenz bei Rousseau und Nietzsche Klärung darüber geben, ob die vorhandene Übereinstimmung über den Zustand des Menschen lediglich auf die Diagnose beschränkt ist, oder ob es darüber hinaus sowohl in der weiteren Analyse des gesamten Problemfeldes als auch in der Therapie zur Gesundung des Menschen Übereinstimmungen gibt. Sollte es diese geben, bliebe zu klären, ob sie partieller oder wesentlicher Natur sind.

---

<sup>1</sup> K. Ansell-Pearson : *Nietzsche contra Rousseau. A study of Nietzsche`s moral and political thought.* Cambridge 1991, S. 224.

Zur Strukturierung dieser Analyse bietet sich an, den Begriff der Natur auf Grund seiner gestalterischen Funktion bezüglich der Existenzbedingungen des Menschen zu durchleuchten – zumal diesem innerhalb der Diagnose der Seinskrise erhebliche Bedeutung zukommt. Hierzu bedarf es zunächst einer Untersuchung der metaphysischen Ausgangsüberlegungen, die ihrerseits einen erheblichen Anteil an der Definition des Naturbegriffs haben. Ziel dieses grundlegenden Vergleichs ist es, die wesentlichen Voraussetzungen zu klären, welche den Entwürfen menschlicher Existenz zu Grunde liegen.

Die hier eingenommene Perspektive lässt allerdings bereits im Vorfeld die Vermutung aufkommen, dass die verschiedenen metaphysischen Ausgangspositionen beider Autoren keine wesentlichen Übereinstimmungen innerhalb der Entwürfe menschlicher Existenz zulassen. Dieser Vermutung wird nachzugehen sein: Rousseau entwickelt seine anthropologischen Ausführungen auf der Grundlage seines Glaubens an einen gütigen Gott. Nietzsche hingegen definiert seinen Entwurf menschlicher Existenz in der Hauptsache durch den Gedanken des Willens zur Macht, dessen Aspekte auf der Ebene der Anthropologie in dem Begriff des Übermenschen kulminieren. Schon die ersten Assoziationen beider Begriffe fallen geradezu diametral entgegengesätzlich aus. „An examination of the meaning of Nietzsche's portrait of himself as '*contra* Rousseau' appears to leave us with a straightforward choice between the politics of pity and those of will to power, with both claiming to have justice on their side, and to be speaking the 'voice of nature'.”<sup>2</sup>

Darüber hinaus wird die Klärung sowohl des Metaphysikverständnisses als auch des Naturbegriffs, soviel sei vorweg genommen, erhebliches Gewicht bezüglich der Frage nach der Legitimierbarkeit von Moral als Mittel zur Gestaltung einer Gesellschaft einnehmen.

In diesem Zusammenhang wird die jeweilige Theorie der Staatenbildung Europas in den Fokus gerückt werden. Der Kontext zwischen der europäischen Staatenbildung und dem Thema der Arbeit ergibt sich schon aus der negativen Bewertung der europäischen Staatswesen sowohl durch Rousseau als auch durch Nietzsche;

---

<sup>2</sup> Ebd.

darüber hinaus gibt dieser Analyseaspekt beredt darüber Auskunft, ob überhaupt die Natur des Menschen in Einklang mit einem Staatswesen zu bringen sei – und falls ja, wie.

Da eine Thematik, welche die Begriffe Natur und Gesellschaft zum Gegenstand hat, indirekt immer auch eine Auseinandersetzung über Moral und Religiosität ist, wird der Rolle des Christentums als gestalterisches Mittel der Gesellschaften Europas erheblicher Platz eingeräumt werden. Konkret bedeutet dies eine Analyse der Definition und der Legitimation von Begriffen wie Gewissen und Verantwortlichkeit, sowohl seitens der christlichen Religion als auch innerhalb der Entwürfe menschlicher Existenz bei Rousseau und Nietzsche.

Darüber hinaus finden die oben bereits angesprochenen kulturstiftenden Faktoren der Künste und Wissenschaften Betrachtung, wenn es um die Analyse gesellschaftlicher Strukturen in ihrer Wirkung auf das Individuum geht. Die skeptische Haltung Rousseaus hierbei wurde bereits indirekt angesprochen. Für Nietzsche hingegen definiert sich das Individuum zu einem wesentlichen Teil über die Kunst. Die innige Beziehung zwischen Individuum und Kunstgegenstand legt den Schluss nahe, dass die Kunst nicht dazu instrumentalisiert werden sollte, staatliche Strukturen zu festigen, sondern einzig die Selbstverwirklichung des Individuums zum Ausdruck bringt.

Mit Bezug zur formalen Ebene sei angemerkt, dass aus Gründen der Übersichtlichkeit zunächst eine Zweiteilung in chronologischer Reihenfolge beider Autoren vorgenommen wird und beide Teile im Wesentlichen eine immanente Analyse im Fokus der Aufgabenstellung des jeweiligen Werkes darstellt. Die Schlussbetrachtung dient als Mittel, die beiden unverbunden Blöcke miteinander in Beziehung zu setzen: Die getrennt geführte Nachzeichnung der Entwürfe menschlicher Existenz bei Rousseau und Nietzsche aus den jeweiligen metaphysischen Annahmen heraus wird hier vergleichend gegenübergestellt, Parallelen und Widersprüche werden kontextualisiert aufgezeigt.

Die äußerst breite und facettenreiche Rezeptionsgeschichte beider Autoren wird hierbei nur unter der strengen Orientierung am Thema der Arbeit Rechnung ge-

tragen: Durch die im Vorfeld der Arbeit durchgeführte Sondierung der Sekundärliteratur wurde deutlich, dass nur durch eine themenorientierte Auswahl eine sachdienliche Analyse vorgenommen werden kann. Die unterschiedlichen Interpretationen beider Autoren innerhalb der Werkgeschichte als solche in Form eines panoramatischen Überblicks mit Bezug zur anthropologischen Ausdeutung sowohl Rousseaus als auch Nietzsches wird ausgeklammert. Die gedankliche Urheberschaft, das autorisierte Wort des Verfassers, stellt den Fokus der vorliegenden Arbeit dar.

Selbstverständlich wird indirekt der Rezeptionsgeschichte beider Autoren insofern Rechnung getragen, als dass die philosophisch-immanente Auseinandersetzung mit Bezug zum Fokus der Aufgabenstellung in ihrem Facettenreichtum innerhalb der Arbeit Widerhall findet, sofern diese den Anspruch aktueller Relevanz erheben kann. Diese Abbildung der Rezeptionsgeschichte geschieht somit nicht um ihrer selbst willen und erhebt nicht den Anspruch der Vollständigkeit, da der Anspruch auf Vollständigkeit nicht der Erforschung des gestellten Themas dienlich wäre und darüber hinaus den Rahmen der vorliegenden Arbeit nicht entspräche.

Als drastisches und allgemein bekanntes Beispiel sei die Vereinnahmung Nietzsches durch den Nationalsozialismus genannt: Natürlich handelte es sich hierbei um eine Vereinnahmung, die wesentlich auf dem Versuch basierte, eine unter inhumanen Absichten vorgenommene Klassifizierung des Menschen philosophisch-anthropologisch zu untermauern. Dass dies mit Nietzsche kaum möglich war, stellten die Nationalsozialisten selber fest und ließen Nietzsche geflissentlich fallen, was der Rehabilitierung Nietzsches sicherlich weniger hilfreich war, als es wünschenswert gewesen wäre. Dennoch: Die Vereinnahmung Nietzsches durch den Nationalsozialismus wird innerhalb der vorliegenden Arbeit trotz der offenkundigen anthropologischen Aspekte nicht thematisiert werden, da es innerhalb der Forschung längst als Allgemeingut gilt, dass eine nationalsozialistische Gesinnung mit der Philosophie Nietzsches nicht in Einklang zu bringen ist und folglich der Aspekt der Immanenz wenig Beachtung fände.

Gleichzeitig soll natürlich nicht übersehen werden, dass die nationalsozialistische Interpretation Nietzsches und der gegen Nietzsche erhobene Vorwurf, mit dem

Gedanken des Übermenschen und der Art der gedanklichen Ausgestaltung einer menschenverachtenden Interpretation des eigenen Werkes Vorschub geleistet zu haben, und somit ein gut zu handhabendes Instrument einer rassistischen Politik gewesen ist. Natürlich ist dieses Problemfeld in erster Linie mit Bezug zum Werk ein anthropologisches.

Formal ließe sich die Nichtbeachtung der Werkgeschichte beider Autoren innerhalb der Pädagogik ähnlich begründen. Trotz des erheblichen Einflusses beider Philosophen auf die Pädagogik, hier sei selbstredend besonders auf Rousseau verwiesen, entspricht es nicht der Fragestellung der vorliegenden Arbeit, die Rezeptionsgeschichte seitens der Pädagogik um ihrer selbst willen zu thematisieren: Natürlich hat Rousseau die pädagogischen Fragestellungen der Philanthropen beeinflusst, selbstverständlich haben Rousseau und Nietzsche die Epoche der Reformpädagogik durch ihre anthropologischen Ausführungen inspiriert. Doch einem immanenten Vergleich beider Werke wäre diese thematische Fixierung wenig dienlich.

Viel wäre jedoch erreicht, wenn die vorliegende Arbeit die Auseinandersetzung der Pädagogik mit beiden Philosophen erneut inspirieren könnte: Vor allem der Facettenreichtum der anthropologischen Ausführungen Nietzsches an sich fordert eine immer neue Überprüfung festgelegter Interpretationen.

Es deutet sich vage an, dass beide Entwürfe menschlicher Existenz innerhalb eines Vergleichs miteinander, bei zusätzlicher Berücksichtigung der europäischen Gesellschaften, zu denen sie sich unisono in Opposition befinden, eine Analyse erfordern, die ein äußerst hohes Maß an Facettenreichtum der Gedankengänge beleuchten muss.

# 1. Der Moralkodex Rousseaus

## 1.1 Die Instanz der Legitimation

„Tout est bien, sortant des mains de l'auteur des choses: tout dégénère entre les mains de l'homme.“<sup>3</sup> Die Eröffnung des *Emilé* dient selbstredend der Hinführung zum Thema des Werkes, zugleich – ja sogar in erster Linie – ist sie aber auch Ausdruck einer der Grundsäulen der Philosophie Rousseaus. Dementsprechend ist die Genealogie des Menschen in der Prämisse verankert, dass alles Leben dem Willen Gottes entspringt. Dies bedeutet, dass die Existenz des Menschen nur dann eine Sinnhaftigkeit erfährt, wenn es seiner naturgegebenen Gottgefälligkeit entspricht. „Im Grunde ist bei Rousseau alles auf das Gottesproblem konzentriert.“<sup>4</sup>

Doch wie kommt Rousseau zu einer solchen, zu seiner Zeit als eher konservativ einzuschätzenden Überzeugung, wie verfestigt er diese so sehr, dass zu Zeiten des geistigen Umbruchs, in der sich ein Wandel von der übergeordneten Moralinstanz hin zur Individualverantwortung abzeichnete, der Glaube an Gott als Fundament seiner gesamten Philosophie funktioniert?

Die Antwort auf diese Frage ist zunächst in der streng subjektiven Haltung zu finden, zu der sich Rousseau bekennt. In dem Brief an Voltaire, der den Umgang mit der Tragik des Erdbebens von Lissabon im Jahre 1755 zum Gegenstand hat, schreibt Rousseau, wie sehr ihm der Glaube aus der psychischen Not heraus als unabdingbar erscheint: „[...] und doch glaube ich ebenso stark an einen Gott, wie ich an irgendeine andere Wahrheit glaube, [...] weil der Zustand des Zweifels für meine Seele ein allzu heftiger Zustand ist [...]“<sup>5</sup> Aus dieser Perspektive betrachtet, handelt es sich weniger um eine Überzeugung als vielmehr um ein Lebensgefühl.

Die Unerträglichkeit des Zweifels bedeutet also einen psychologischen Antrieb. Paul Sakmann beurteilt die Worte Rousseaus folgendermaßen: „In Rousseau ha-

---

<sup>3</sup> J.-J. Rousseau: *Emile ou de l'Éducation*. Oeuvres complètes de Jean-Jacques Rousseau IV. Édition Publiée sous la Direction de B. Gagnebin et M. Raymond. 1969 Édition Gallimard, S. 245.

<sup>4</sup> F. Glum: *Jean Jacques Rousseau Religion und Staat*. Stuttgart 1956, S. 58.

<sup>5</sup> J.-J. Rousseau: *Brief an Voltaire*. In: *Schriften*. Hg. v. H. Ritter. Frankfurt a. M. 1988. Bd. 1, S. 328.

ben wir einen Bedürfnistheologen, aber einen – es gibt nicht viele solche –, der ganz ehrlich ist; das heißt einen, der sein Bedürfnis nicht als einen Beweis oder eine Großtat sich und anderen vortäuscht, sondern der es bekennt, fast wie eine Art Schwäche.“<sup>6</sup>

Das hier entstehende Bild ist allerdings missverständlich; lässt es doch vermuten, dass einer der größten Denker des 18ten Jahrhunderts seinen Glauben und seine Philosophie quasi aus einer psychischen Kraftlosigkeit heraus, als eine Art Notbehelf zur Lebensbewältigung, entwirft. Letztlich ist das Gedankengebäude Rousseaus nicht als ein defensives, sondern als ein zu seiner Zeit alternatives zu verstehen.

Rousseau selbst stellt dieses Bekenntnis auf den Sockel der Unantastbarkeit, so dass sich der Aspekt der Schwäche auflöst. Gegenüber Voltaire führt er aus: „Was mich betrifft, so will ich Ihnen freimütig gestehen, daß mir in dieser wichtigen Frage [nach der Existenz Gottes] weder das Für noch das Wider durch das Licht der Vernunft erwiesen scheint und daß, wenn der Theist seine Meinung nur auf Wahrscheinlichkeiten gründet, der Gottesleugner, noch unbestimmter, die seine nur auf entgegengesetzte Möglichkeiten zu gründen scheint.“<sup>7</sup> Zweifel erscheint also als Ausdruck von Wahrhaftigkeit unabdingbar zu sein.

Das Instrument der Vernunft gestattet zwar dem handelnden Subjekt das eigene Leben gestalterisch zu lenken; der Versuch der Erklärung des Lebens an sich erscheint hingegen fragwürdig. Indem der Mensch die letzten Gründe des Seins erkennen will, die letzte Wahrheit zu Tage zu fördern versucht, begibt er sich auf eine Ebene, die seiner Kompetenz nicht entspricht. Dogmatik, sowohl in der Vorgehensweise als auch im Urteil, ist demzufolge unzulässig, egal welche Partei sich ihrer bedient. Mit Bezug auf Rousseau schreibt Meinhold: „Die Objekte der Metaphysik und Erkenntnistheorie übersteigen unsere Fassungskraft und führen im Grunde genommen zu nichts. Die Wahrheit liegt zu hoch, unser Verstand ist zu

---

<sup>6</sup> P. Sakmann: *Die großen Erzieher. Jean-Jacques Rousseau*, hg. v. R. Lehmann. Berlin 1913, S. 35.

<sup>7</sup> Rousseau, *Brief an Voltaire*, a. a. O., S. 328.

begrenzt, unser Herz zu sehr voll Leidenschaften, als daß wir wirkliche Fortschritte zu ihrer vollen Erfassung machen könnten.“<sup>8</sup>

Wenn Rousseau auch kein Glaubensdogmatiker ist, so bleibt dennoch die Frage, wie er seinen Glauben begründet. Hier sei auf das Glaubensbekenntnis des savoyischen Vikars verwiesen. Grundsätzlich wird die Trennung von Wille und Materie vorausgesetzt. In diesem Sinne bestimmt der Mensch seine Bewegungen einzig durch seinen Willen. Dieser Umstand kann von der Vernunft nur nachvollzogen, nicht aber erklärt werden.<sup>9</sup> Durch diesen Betrachtungswinkel steht das Gefühl für das eigene Sein an erster und alles weitere definierender Stelle. „Existieren heißt für uns: empfinden. Unsere Empfindsamkeit geht unserer Intelligenz voraus, und wir haben Gefühle gehabt, ehe wir Vorstellungen haben.“<sup>10</sup>

Der Umstand dieser Vorrationalität ist für Rousseaus gesamtes Denken von erheblicher Wichtigkeit. Jede Dogmatik wird hiermit ad absurdum geführt und das Gebot der Toleranz begründet. Eine Philosophie, die in metaphysischen Belangen einen Absolutheitsanspruch hegt, erscheint fragwürdig. „Diejenigen, welche die Einheit der Absicht leugnen, die sich in den Beziehungen aller Teile dieses großen Ganzen offenbart, mögen ihr sinnloses Geschwätz durch Abstraktionen [...] zu verdecken suchen. Was sie auch tun mögen, es ist mir unmöglich, ein System so fest geordneter Wesen ohne eine Intelligenz vorzustellen, die es lenkt.“<sup>11</sup> Der Anspruch des Undogmatischen ergibt sich auch für den Ausgangspunkt einer Philosophie, die auf dem Gefühl basiert, da diese ansonsten ihre Seriosität verlieren würde. „Freilich, mit einer in die Augen springenden Anschaulichkeit, mit einer jeden Denker zwingenden Gewalt gehen die Dogmen Gott, Freiheit, Unsterblichkeit nicht aus den Daten der Welt hervor, und der Agnostizismus ist eine dritte mögliche, nicht zu widerlegende Auffassung.“<sup>12</sup>

---

<sup>8</sup> P. Meinhold: *Rousseaus Geschichtsphilosophie*. Tübingen 1936, S. 14.

<sup>9</sup> „Du wirst mich weiter fragen, woher ich denn weiß, daß es Eigenbewegungen gibt, und ich antworte, daß ich es weiß, weil ich es fühle. Ich will meinen Arm bewegen und ich bewege ihn, ohne daß diese Bewegung eine andere unmittelbare Ursache hätte als meinen Willen. Umsonst würde man versuchen, dieses Gefühl in mir mit Vernunftgründen zu zerstören. Es ist stärker als jeder Augenschein; ebenso gut könnte man mir beweisen, daß ich nicht existiere.“ Rousseau: *Emil oder Über die Erziehung*, Vollständige Ausgabe in neuer deutscher Fassung besorgt von L. Schmidts. Paderborn, München, Wien, Zürich 1993, S. 283.

<sup>10</sup> Rousseau, *Emil oder Über die Erziehung*, a. a. O., S. 305.

<sup>11</sup> Ebd., S. 288.

<sup>12</sup> Sakmann, a. a. O., S. 146.

Das Grundmuster, nach dem der Vikar sein eigenes Leben ordnet, wird in einem zweiten Schritt auf die Außenwelt übertragen. Demnach ist es zwingend, dass der Wille der Materie vorangestellt ist, denn die Bewegung von Materie setzt einen Ursprung im Willen voraus: „Je mehr ich Wirkung und Gegenwirkung der aufeinanderwirkenden Naturkräfte beobachte, um so mehr finde ich, daß man von Wirkung zu Wirkung bis zu einem Willen als erste Ursache aufsteigen muß, denn eine Aufeinanderfolge von Ursachen bis ins Unendliche annehmen zu wollen, heißt überhaupt keine annehmen.“<sup>13</sup> Diese Überlegung definiert den ersten Glaubensartikel des Vikars, der besagt, dass ein Wille das Weltall bewegt und die Natur belebt.

Hier deutet sich bereits an, dass Rousseau von einer neuplatonischen Analogie ausgeht, die aus zwei Dualismen besteht. Grundsätzlich ist es ein Dualismus des Seins, der hier das Denken definiert. Es herrscht eine Parallelität zwischen dem Mikrokosmos Mensch auf der einen und dem Makrokosmos Welt auf der anderen Seite. Der erste Dualismus besteht, wie bereits angedeutet, in der strikten Trennung zwischen dem Geist eines konkreten Subjektes, der vornehmlich als Wille verstanden wird, und dem Körper. Der zweite Dualismus besteht aus einem allgemeinen Willen, dessen Form noch zu klären ist, und der materiellen Welt im Großen, dem Kosmos. Rousseau schließt hierbei zwar prinzipiell vom Menschen auf den Kosmos, indem er zunächst von sich selbst ausgeht, wie an Hand des Willens zur Bewegung bereits deutlich wurde. Ins Große gesetzt ist aber der Makrokosmos die Vorlage des Mikrokosmos.

Beiden Dualismen ist gemein, dass das jeweils Stoffliche nicht nur ohne Bewegung ist. Vielmehr bedeutet die ursprüngliche Bewegungslosigkeit der Materie Leblosigkeit. Erst der Wille ist es, der die Materie nicht nur in Bewegung versetzt, sondern sie vielmehr belebt. Der Wille des Geistes ist somit der Ursprung des Lebens. „Alle Bewegung der Materie geht von einer außerhalb ihrer liegenden Ursache aus. [...]. Es ist der Geist, der die Materie bewegt und belebt.“<sup>14</sup>

Wie aber definiert Rousseau den Willen, der den Kosmos bewegt? Mit Bezug zu der Annahme, dass Wille die Voraussetzung von Bewegung ist, und dass Materie

---

<sup>13</sup> Rousseau, *Emil oder Über die Erziehung*, a. a. O., S. 284.

<sup>14</sup> Meinhold, a. O. O., S. 10.

sich innerhalb des Kosmos in bestimmten Bahnen bewegt, definiert Rousseau den zweiten Glaubensartikel. Dieser besagt, dass eine nach bestimmten Gesetzen bewegte Materie einen lenkenden Verstand aufweist: „[...] gewiß ist, daß das All eine Einheit ist und eine einzige Intelligenz ankündigt. Denn ich sehe nichts, was nicht in dieses System eingeordnet ist und nicht demselben Ziel zustrebt, d. h. der Erhaltung des Ganzen in der festgesetzten Ordnung.“<sup>15</sup>

Durch die Betrachtung des Universums wird Sinnhaftigkeit in das Sein interpretiert; der Lauf des Kosmos folgt einer durch einen Willen festgelegten Bahn, wodurch alles einer willentlichen Ordnung unterliegt. Diese Überlegung mündet in der Erkenntnis, „[...] daß die Welt von einem mächtigen und weisen Willen regiert wird.“<sup>16</sup> An Voltaire richtet Rousseau diesbezüglich die Worte: „Weit entfernt, zu glauben, die Natur sei der Bestimmtheit der Größen und Figuren nicht unterworfen, glaube ich im Gegenteil, daß sie allein dieser Bestimmtheit nach aller Strenge folgt, weil sie allein genau die Endzwecke und die Mittel vergleichen und die Kraft nach dem Widerstande abmessen kann.“<sup>17</sup> Auch hier zeigt sich wieder deutlich der Unterton von der Überzeugung begrenzter Erkenntnisfähigkeit des Menschen gegenüber dem Phänomen der Schöpfung.

Im Glaubensbekenntnis des savoyischen Vikars wird deutlich, wie die ordnende Kraft definiert ist. „Dieses Wesen, das will und kann, dieses aus sich selbst aktive Wesen, dieses Wesen endlich, was es auch sein mag, das das All bewegt und alle Dinge ordnet, nenne ich Gott.“<sup>18</sup> Die Unergründlichkeit Gottes wiederum gestattet es Rousseau, vermeintliche naturhafte Widersprüche durch die begrenzte Erkenntnisfähigkeit des Menschen aufzulösen. „Diese anscheinenden Unregelmäßigkeiten rühren ohne Zweifel von einigen Gesetzen her, die wir nicht kennen und welchen die Natur ebenso getreu folgt wie denen, die uns bekannt sind.“<sup>19</sup> Somit kann festgehalten werden, dass Rousseaus gesamte Philosophie auf seinem Glauben an Gott basiert.

---

<sup>15</sup> Rousseau, *Emil oder Über die Erziehung*, a. a. O., S. 288.

<sup>16</sup> Ebd.

<sup>17</sup> Ebd. 321.

<sup>18</sup> Ebd., S. 288.

<sup>19</sup> Rousseau, *Brief an Voltaire*, a. a. O., S. 321.

### 1.1.1 Ordnung als erstes Prinzip des Seins

Es kristallisiert sich heraus, unter welchen Voraussetzungen Rousseau seinen Entwurf menschlicher Existenz gestaltet: Zunächst wird alles abgestreift, was nicht aus der eigenen Person heraus erfahrbar ist. Hierzu gehören besonders alle Dogmen in Fragen des Glaubens, egal ob diese der Verteidigung oder der Widerlegung dienen.<sup>20</sup> Nach der Bewusstmachung des Gefühls über den eigenen Willen und der sich hieraus ergebenden Stellung des Menschen in der Welt, beginnt sich vor Rousseau der Kosmos nach dem gleichen Prinzip, welches jeder Mensch aus sich selbst heraus ableiten kann, zu entfalten.

Das Prinzip der Ordnung begründet den Glauben an Gott und dient Rousseau als Quelle seiner Zuversicht bezüglich des Seins. „Die unwandelbare Ordnung der Natur allein zeigt uns am besten die weise Hand, die sie regiert. Gäbe es viele Ausnahmen, so wüßte ich nicht mehr, was ich davon halten soll.“<sup>21</sup> Somit ist das Ordnungsprinzip ein wesentlicher Aspekt in der Philosophie Rousseaus, welches eine zentrale Kategorie innerhalb der Gestaltung der Lebenswelt des Menschen manifestiert. „Der Mensch begegnet in allen Bereichen der Wirklichkeit einer Ordnung, deren Ursprung er nur in Gott denken kann.“<sup>22</sup>

Die durch den göttlichen Willen entstandene Ordnung der Welt begründet den Allmachtsgedanken: „Ich gleiche einem Menschen, der zum ersten Mal eine offene Uhr sieht und nicht aufhört, das Werk zu bewundern, obwohl er dessen Gebrauch nicht kennt und das Zifferblatt noch nicht gesehen hat. [...]. Ich bewundere den Meister in jedem Teil seines Werkes und ich bin überzeugt, daß alle Räder nur darum so harmonisch gehen, weil sie einem gemeinsamen Zweck dienen,

---

<sup>20</sup> An dieser Stelle möchte ich auf Rousseaus Bewertung der Geschichte des Christentums verweisen, die auf ganzer Linie negativ ausfällt. Bezeichnend ist die Begründung: Je mehr sich die Denker des Christentums darauf einließen, den Glauben vor der profanen Welt der Philosophie zu verteidigen, desto stärker verloren sie die Unmittelbarkeit des Glaubensgefühls, was zur Folge hatte, dass sich der Glaube von einer Herzensangelegenheit zu einer Kopfanangelegenheit wandelte; dies gipfelt in der Feststellung, dass die ersten Christen es als Beleidigung verstanden hätten, als Intellektuelle bezeichnet zu werden; eine Bemerkung, die für Rousseau im hohem Maße bezeichnend ist.

<sup>21</sup> Rousseau, *Emil oder Über die Erziehung*, a. a. O., S. 316.

<sup>22</sup> M. Bruppacher: *Selbstverlust und Selbstverwirklichung. Die geistige Entwicklung des Menschen bei J. J. Rousseau*. Dissertation zur Erlangung der Würde eines Doktors der Philosophie vorgelegt der Philosophisch-Historischen Fakultät der Universität Basel. Frankfurt a. M. 1972, S. 222.

den ich unmöglich erkennen kann.“<sup>23</sup> Der Allmachtsgedanke bedeutet in der Konsequenz, Gott als sinnstiftende Instanz anzuerkennen.

Dem Menschen kommt die Aufgabe zu, die Ordnung auf Erden zu gewährleisten. Als handelndes Wesen von Verstand ist er in der Lage, die Welt zu beherrschen: „Durch meinen Verstand bin ich der einzige, der das Ganze übersehen kann. [...]. Es ist also wahr, dass der Mensch der König der Erde ist [...].“<sup>24</sup> In diesem Sinne schreibt Ritzel: „Nur der Mensch hat Einblick in das Weltganze; nur er beobachtet und berechnet alle übrigen Geschöpfe bis zur Voraussage ihrer künftigen Bewegungen [...]. Er hat einen Sinn für Ordnung, Tugend und Schönheit und erhebt sich zur Vorstellung des Lenkers der Welt.“<sup>25</sup>

Mit Bezug zu dieser exponierten Stellung wird der Mensch mit dem dritten Glaubensartikel für frei und als Geistwesen erklärt: „Der Mensch ist also in seinen Handlungen frei und als freies Wesen von einer immateriellen Substanz be-seelt.“<sup>26</sup> Die Begründung der Freiheit des Menschen steht somit in unmittelbarem Zusammenhang mit Rousseaus Gottesbegriff: „Der Ursprung einer jeden Handlung liegt im Willen eines freien Wesens [...]“<sup>27</sup>, weil eine Handlung immer ihren Ursprung aus einem aktiven Prinzip, dem Willen, schöpft. Täte sie dies nicht, so würde es keinen Ursprung für Handlungen im Allgemeinen geben.<sup>28</sup> Hierzu Glum: „Ein wesentlicher Faktor in der Religion Rousseaus ist sein Glaube an die göttliche Ordnung und an den Auftrag Gottes an den Menschen, zur Ordnung auf dieser Erde beizutragen.“<sup>29</sup> Rousseau definiert den Willen somit als Subjektwillen.

Nachdem die Stellung des Menschen in der Welt deutlich geworden ist und dieser darüber hinaus als Verstandwesen mit begrenzter Erkenntnisfähigkeit gilt, kommt nach Rousseau dem Gefühlsbereich des Menschen erhebliche Bedeutung zu. Dementsprechend lauten die das Glaubensbekenntnis einleitenden Worte des Vikars: „Es genügt mir, dir darzulegen, was ich in der Einfalt meines Herzens den-

---

<sup>23</sup> Rousseau, *Emil oder Über die Erziehung*, a. a. O., S. 286.

<sup>24</sup> Ebd., S. 289.

<sup>25</sup> W. Ritzel: *Jean-Jacques Rousseau*. Stuttgart 1959, S. 60.

<sup>26</sup> Rousseau, *Emil oder Über die Erziehung*, a. a. O., S. 293.

<sup>27</sup> Ebd.

<sup>28</sup> Vgl. : Rousseau, *Emil oder Über die Erziehung*, a. a. O., S. 293.

<sup>29</sup> Glum, a. a. O., S. 59.

ke.“<sup>30</sup> Hierin drückt sich die Verschmelzung von Vernunft und Gefühl aus, welche den Mensch in seiner Ganzheitlichkeit als Wesen Gottes auszeichnet: „Wenn ich diese verschiedenen Fragen auf ihren allgemeinen Grund zurückführe, so scheint es mir, sie beziehen sich alle auf die Frage vom Dasein Gottes. Wenn Gott ist, so ist er vollkommen; wenn er vollkommen ist, so ist er weise, mächtig und gerecht; wenn er weise und mächtig ist, so ist alles gut; wenn er gerecht und mächtig ist, so ist meine Seele unsterblich [...].“<sup>31</sup>

Jetzt wird deutlich, wie grotesk es Rousseau erscheinen muss, wenn der Mensch sich dogmatisch verhält und entweder aus vermeintlichen Gründen der Vernunft Gott leugnet, oder umgekehrt, mit der Berufung auf den Glauben die Vernunft negiert. „Wer mir die Unterwerfung meines Verstandes gebietet, beleidigt ihren Schöpfer.“<sup>32</sup> Ritzel kommt zu folgendem Schluss: „Aber nicht die Vernunft überwindet den Zweifel, sondern das zur Anbetung der Wahrheit geschaffene Herz. Es muß freilich einen grundsätzlichen Agnostizismus in Kauf nehmen: wir Menschen sind Partikelchen eines großen Ganzen, weder können wir dasselbe beurteilen, noch können wir ausmachen, was wir selbst sind, da wir doch nur in Beziehung auf dieses Ganze sind, was wir sind.“<sup>33</sup>

Dass der Zweifel im eigenen Sein begründet liegt, ist Rousseau bewusst. Doch der Zweifel verbindet Herz und Verstand und definiert so die Person. „Was die Philosophen betrifft, die mein Prinzip nicht zugestehen, so muß man mit ihnen über solche Gegenstände nicht streiten, weil das, was für uns ein aus der Empfindung genommener Beweis ist, für sie kein klarer Beweis werden kann, [...].“<sup>34</sup> Somit erscheint Rousseau im tiefsten Grunde seines Denkens als ideologisch unideologisch.

---

<sup>30</sup> Rousseau, *Emil oder Über die Erziehung*, a. a. O., S. 275.

<sup>31</sup> Rousseau, *Brief an Voltaire*, a. a. O., S. 327f.

<sup>32</sup> Rousseau, *Emil oder Über die Erziehung*, a. a. O., S. 318.

<sup>33</sup> Ritzel, a. a. O., S. 59.

<sup>34</sup> Rousseau, *Brief an Voltaire*, a. a. O., S. 328f.

### 1.1.2 Die Ordnung der Dinge und die Stellung des Menschen

Richtungsweisend für das Verhältnis von Gott und Mensch ist die unmittelbare Verbindung von Ordnung und Gewissen. „Man sagte uns, daß das Gewissen das Werk der Vorurteile sei. Ich weiß jedoch aus eigener Erfahrung, daß es gegen alle menschlichen Gesetze hartnäckig der Ordnung der Natur folgt. [...] die Gewissensnot wirft uns immer leise vor, was uns eine wohlgeordnete Natur erlaubt, und umso lauter, was sie uns vorschreibt.“<sup>35</sup> Das Gewissen erhält hier zunächst eine Abqualifizierung, indem es als eine fragwürdige Sekundäreigenschaft dargestellt wird, welche sich aus dem Vorurteil ergibt und fernab der göttlichen Ordnung einzig den Lebensumständen unterworfen ist.

Im Gegensatz hierzu wird das Gewissen durch die Worte Rousseaus als Teil der göttlichen Ordnung dargestellt, welches als eigenständige Instanz den allgemeingültigen Gesetzen folgt und damit als unbestechliche Instanz Gottes innerhalb des Individuums gilt. Dementsprechend wird das Gewissen aus der eigenen Person und nicht aus Umständen abgeleitet. Hiermit wendet Rousseau ein weiteres Mal seine Grundannahme von der unmittelbaren Verbindung von Gott und Individuum an, die es ihm erlaubt, subjektiv erlebte und subjektiv dargestellte Dinge auf eine allgemeingültige Plattform zu heben. „[...] Rousseaus Gewissen ist als Sinn für die Ordnung des Seins, geradezu als Begierde nach dieser Ordnung zu verstehen.“<sup>36</sup> Der gewissenhafte Mensch findet sich in einem ihn lenkenden und behütenden System, man ist geneigt zu sagen, in einem ihn behütenden Kokon, aufgehoben.

Tatsächlich ist dieser Kokon die Natur. Was dem Gesellschaftsmenschen als Irrwitz erscheinen mag, ist für Rousseau nur die Konsequenz seines Denkens. Diese Gegensätzlichkeit ist ein schlagendes Symbol der jeweiligen Denkweisen. Für Rousseau ist Gott in seiner Allmacht schließlich nur dazu in der Lage, Gutes zu tun. „Die wahren Grundzüge des Optimismus können [...] allein durch Induktion aus den Vollkommenheiten Gottes gefolgert werden...“<sup>37</sup> Die Natur aber ist das

---

<sup>35</sup> Rousseau, *Emil oder Über die Erziehung*, a. a. O., S. 275.

<sup>36</sup> K. D. Haegi: *Die politische Freiheit im Werk von Jean-Jacques Rousseau*. Dissertation der Rechts- und Staatswissenschaftlichen Fakultät der Universität Zürich zur Erlangung der Würde eines Doktors beider Rechte. Winterthur 1963, S. 51.

<sup>37</sup> Rousseau, *Brief an Voltaire*, a. a. O., S. 325f.

Werk Gottes. Verhält der Mensch sich in natura ordnungsgemäß, also natürlich, so kann dies nur ein gutes Verhalten bedeuten und dem Erhalt des Ganzen dienen, was dem Streben Gottes entspricht. Es wird deutlich, dass die Begriffe „Gott“, „Natur“ und „Ordnung“ eine rein positive Bedeutung haben und einander bedingen. „Rousseau jedoch ist aufgrund seines Gottesglaubens ausserstande, die Möglichkeit einer bösen Natur, die Möglichkeit also, dass ein vollkommener und gütiger Geist eine mangelhafte Ordnung stiften könnte, auch nur zu denken.“<sup>38</sup>

In diesem Zusammenhang erklärt Rousseau, wie sehr nach seinem Verständnis die Ordnung der Dinge und die profane Welt der Gesellschaft auseinander klafft: „Aus den Vorwürfen, mit denen man mich neben der Ungnade überhäufte, erkannte ich, daß man das Vergehen oft nur zu vergrößern braucht, um der Strafe zu entgehen.“<sup>39</sup> Es bricht ein Konflikt zwischen persönlicher Redlichkeit sowohl sich selbst als auch Gott gegenüber und den praktischen Konsequenzen innerhalb der Gesellschaft, die sich nicht redlich verhält, auf. Hier soll nur grob angedeutet werden, was die Dynamik rousseauscher Philosophie bedingt: Es ist die Problematik des sich permanent im Spannungsverhältnis zwischen moralischer Redlichkeit und gesellschaftlichen Zwängen befindlichen Individuums.

So hat Gott dem Menschen ins Herz geschrieben, wie ein gottgefälliges Leben zu führen sei; der Mensch braucht nur auf die Stimme des Gewissens zu achten, will er sich redlich verhalten. Hierbei tritt eine weitere Facette im Denken Rousseaus hervor: Es geht immer darum, das einfache und redliche Leben als eigentlich wahre Existenzform herauszustellen. In letzter Konsequenz ist Rousseau also nicht nur nicht elitär, sondern prinzipiell dem Elitegedanken feindlich gesonnen.

Insofern ist das Ordnungsprinzip ein Glied zu einem weiteren Aspekt: Dem Prinzip der Gleichheit. Das gottesfürchtige Leben in seiner sittlichen Ordnung ist immer einfach und klar; Ordnung bedeutet hier Gleichheit unter den Menschen. Rousseau stellt im *Emil* unmissverständlich fest: „Von Natur aus sind die Menschen weder Könige, noch Fürsten, noch Hofleute, noch reich. Alle werden nackt und arm geboren; alle sind dem Elend, den Kummernissen und Schmerzen aller

---

<sup>38</sup> Glum, a. a. O., S. 41.

<sup>39</sup> Rousseau, *Emil oder Über die Erziehung*, a. a. O., S. 276.

Art unterworfen. Am Ende sind alle zum Sterben verurteilt. Das ist das Schicksal des Menschen, kein Sterblicher kann ihm entrinnen.“<sup>40</sup>

Der natürliche Zustand erscheint hier als ursprünglicher Zustand, von dem aus sich sowohl der einzelne Mensch als auch die gesamte Menschheit fortentwickelt. Für Rousseau existiert zum einen der natürliche Mensch als Ideal im ursprünglichen Stadium der Menschheit, zum anderen das Kind als Ideal des ursprünglichen Menschen. Der Mensch erscheint als authentisches Wesen, wenn er geboren wird und wenn er stirbt, also nur in Situationen, die sich seinem Einfluss vollständig entziehen, ihn aber gleichzeitig definieren und ihn somit untereinander gleichstellen. Die künstlich geschaffene Ungleichheit unter den Menschen dient als Symbol für den Verstoß gegen die göttliche Ordnung.

Allerdings differenziert Rousseau den Begriff der Ungleichheit. Es gibt die natürliche Ungleichheit, die dem Prinzip der Ordnung entspricht, hierzu zählt zum Beispiel die Ungleichheit der Geschlechter, aus der sich eine natürliche und geschlechtsspezifische Aufgabenverteilung ergibt. Des Weiteren gibt es die unnatürliche Ungleichheit, die durch den Menschen entsteht und das Gleichgewicht der göttlichen Ordnung innerhalb der Menschheit zerstört. Die unnatürliche Ungleichheit ist vor allem in der Wertung der natürlichen Ungleichheit und mit der damit verbundenen Schaffung von Privilegien zu sehen. Privilegierte Stellungen innerhalb der Menschheit, die zum Beispiel durch Vererbung vergeben werden, widersprechen dem Gleichheitsgrundsatz.<sup>41</sup> Die gesellschaftliche Welt des Menschen entspricht somit nicht der natürlichen Ordnung.

Dies ist der Punkt, an dem die Philosophie Rousseaus einhakt. Es ist der Bruch des Menschen mit der göttlichen Ordnung, der dazu führt, dass das Leben problematisch und leidvoll ist. „Das Problem Rousseaus, sein philosophisches Problem zum mindesten, besteht in der Beziehung dieser beiden Themen, die immer in seinem Werk vermischt sind: Wie kann man die Ordnung und die Existenz vereinigen?“<sup>42</sup> In diesem Sinne ist für Rousseau klar: Das Ringen mit Gott ob der Lei-

---

<sup>40</sup> Ebd., S. 223.

<sup>41</sup> Dieser Aspekt ist es, durch den die Philosophie Rousseaus ihre politische Brisanz erfährt und die Rousseau selbst den Ruf des Revolutionärs einbrachte.

<sup>42</sup> Glum, a. a. O., S. 408.

den des Menschen ist sinnlos, denn es verkennt das Verhältnis von Mensch und Gott. „Mensch, such nicht weiter nach dem Urheber des Übels: dieser Urheber bist du selbst.“<sup>43</sup>

Dieses Verhältnis wird besonders durch den Begriff der Freiheit geprägt. Der Mensch erhält durch die Freiheit die Möglichkeit und Aufgabe, ein selbstbestimmtes Leben zu führen. „Also setzt nicht so sehr das Erkenntnisvermögen den spezifischen Unterschied zwischen Tier und Mensch, sondern seine Eigenschaft der Willensfreiheit. Die Natur befiehlt jedem Wesen, und das Tier gehorcht. Der Mensch fühlt gleichfalls ihr Drängen, aber er erkennt sich als frei, um nachzugeben oder zu widerstehen.“<sup>44</sup> Hier entsteht ein Paradoxon: Wie kann es sein, dass Mensch gemäß dem Willen des Schöpfers existiert, letztlich aber nicht dessen Willen entspricht, weil der Mensch aus der Ordnung der Welt ausschert? In diesem Sinne stellt Rang fest: „Da Gott [...] nicht nur der Lenker der außermenschlichen, sondern auch der menschlichen Welt ist, scheint es unbegreiflich, wieso der Gott der Ordnung solche Unordnung zulassen kann.“<sup>45</sup>

Wesentlicher Faktor ist hierbei, wie bereits erwähnt, die Eigenschaft der Freiheit des Menschen, aus der dann eine Staffelung der Ordnung quasi in verschiedene Güteklassen entsteht. Rousseau erklärt diesen Umstand irritierender Weise mit dem Willen des Schöpfers. Der Mensch ist von Gott nach dessen Antlitz als freies Wesen geschaffen. Die Unordnung innerhalb der Welt des Menschen ist eine mögliche, wenn auch nicht notwendige Folge seiner Freiheit. „Der Mensch ist frei, in der durch die Natur vorgezeichneten Lebensform zu verharren oder aber aus ihr auszubrechen und sein Verhalten an eigenen Prinzipien zu orientieren.“<sup>46</sup>

Trotz der durch den Menschen geschaffenen Unordnung bleibt die Ordnung und Gerechtigkeit in der Welt sichergestellt. Rousseau erklärt: „Das Böse, das der Mensch tut, fällt auf ihn zurück, ohne etwas am System der Welt zu ändern [...]. Wer darüber murrte, daß Gott uns nicht hindert, das Böse zu tun, murrte darüber,

---

<sup>43</sup> Rousseau, *Emil oder Über die Erziehung*, a. a. O., S. 295.

<sup>44</sup> J.-J. Rousseau: *Über den Ursprung und die Grundlagen der Ungleichheit unter den Menschen*. In: *Schriften Zur Kulturkritik*. Eingeleitet, übersetzt und herausgegeben von K. Weigand. Hamburg 1995, S. 107.

<sup>45</sup> M. Rang : *Rousseaus Lehre vom Menschen*. Göttingen 1965, S. 499.

<sup>46</sup> Bruppacher, a. a. O., S. 53.

daß er unsere Natur mit solchen Vorzügen ausgestattet hat, daß er seinen Handlungen die Moralität verlieh, die sie veredelt, und daß er ihm das Recht auf Tugend gab.<sup>47</sup> Die Freiheit zur eigenen Lebensgestaltung bietet die Möglichkeit zur Erhöhung der Person durch moralische Integrität. Die für den Menschen entstehende Gefahr besteht in der Möglichkeit der moralischen Verwahrlosung.

Die Koexistenz der Ordnung der Welt allgemein und der Unordnung der Welt des Menschen bedeutet somit ein Dilemma. Die exponierte Stellung des Menschen unter den Wesen der Schöpfung zeichnet diesen mit Moralität und Tugend aus; allerdings muss der Mensch sich diese unter der Gefahr des Scheiterns erst verdienen. „Das allgemeine Übel kann nur in der Unordnung liegen, und ich sehe im System der Welt eine Ordnung, die sich nie verleugnet. Das Einzelübel liegt nur in der Empfindung des leidenden Wesens, und diese Empfindung hat der Mensch nicht von der Natur empfangen, er hat es sich selbst gegeben.“<sup>48</sup>

Die Ausgangsannahme der Philosophie Rousseaus ist in diesem Zusammenhang, dass der Mensch sich auf seinem Weg zur moralischen Reifung selbst in die Irre geführt hat. „Die äußerste Ungleichheit der Lebensweise, das Übermaß an Müßiggang bei den einen, das Übermaß an Arbeit bei den andern [...] sind die unheilvollen Beweise dafür, daß die Mehrzahl unserer Leiden unser eigenes Werk sind und daß wir sie fast alle vermieden hätten, wenn wir uns die von der Natur vorgeschriebene Gewohnheit bewahrt hätten, einfach, gleichförmig und allein zu leben.“<sup>49</sup>

### 1.1.3 Die Entstehung der Unordnung

Analog zu der Grundannahme Rousseaus, dass die Ordnung ein wesentliches Merkmal Gottes ist, gilt das Prinzip der Unordnung des Menschen als ein Merkmal der Gottlosigkeit. „[...] Gott ist ein Gott der Ordnung und der Harmonie, und der in der moralischen Welt sich offenbarende Zwiespalt ist ein Werk des Men-

---

<sup>47</sup> Rousseau, *Emil oder Über die Erziehung*, a. a. O., S. 294.

<sup>48</sup> Ebd., S. 294.

<sup>49</sup> Rousseau, *Über den Ursprung und die Grundlagen der Ungleichheit unter den Menschen*, a. a. O., S. 99.

schen und so gerade der stärkste Beweis für die alles weislich ordnende Vorsehung Gottes.“<sup>50</sup> Konsequenterweise wird jedes Merkmal, welches das Prinzip der Ordnung auszeichnet, innerhalb einer bestehenden Unordnung in sein Negativ verkehrt, so dass die Einteilung der Welt nach dem Prinzip der Ordnung der Einteilung der Moral in Gut und Böse entspricht. „Es ist also für Rousseau unmöglich, Gott und das Böse metaphysisch in irgendeiner Weise zusammenzudenken; [...]“<sup>51</sup> Demgemäß kann das Böse nicht durch Gott in die Welt gelangt sein, sondern einzig durch den Menschen in seiner Eigenschaft als freies Wesen.

Die dem Menschen von Gott zugedachte Stellung innerhalb der Schöpfung ist in der Philosophie Rousseaus das Maß aller Dinge, ein Fixpunkt, dem sich kein menschliches Wesen entziehen kann. „Er [der Mensch] hat einen Sinn für Ordnung, Tugend und Schönheit und erhebt sich zur Vorstellung des Lenkers der Welt. Das Bewußtsein dieser Auszeichnung, die er der Gottheit verdankt, begründet unmittelbar den ersten, durch die Natur diktierten Kult.“<sup>52</sup> Diese Perspektive verdeutlicht, dass sich der Mensch durch die Möglichkeit auszeichnet, sich in Beziehung sowohl zu seiner unmittelbaren Umwelt als auch zu Gott zu setzen, wodurch sich der Mensch als handelndes Wesen definiert.

Durch die Handlungsfähigkeit ist der Mensch dazu in der Lage, den schützenden Kokon der Natur zu verlassen. Es droht die Gefahr, dass die kultivierte Welt nicht mehr der natürlichen Ordnung entspricht; dies ist in der Tat der Punkt, an dem für Rousseau der Mensch aufbricht, um in sein Verderben zu ziehen. „Es gibt kein anderes Übel als das, das du [gemeint ist der Mensch] tust oder erleidest, und beide rühren von dir her.“<sup>53</sup> Bezeichnenderweise entartet dem Menschen alles unter seinen Händen – dem Symbol eigenständiger Arbeit und Tatkraft. Im Eröffnungssatz des *Emil* ist das Symbol der Hände als die Exekutive des Verstandes zu verstehen.<sup>54</sup>

---

<sup>50</sup> Meinhold, a. a. O., S. 13.

<sup>51</sup> Ebd.

<sup>52</sup> Glum, a. a. O., S. 60.

<sup>53</sup> Rousseau, *Emil oder Über die Erziehung*, a. a. O., S. 295.

<sup>54</sup> Es wäre sicher nicht zutreffend zu sagen, dass Rousseau auch Teile des Menschen in Gut und Böse unterteilt, weil der Mensch als Geschöpf Gottes von seiner Anlage her grundsätzlich nur gut geschaffen sein kann. Jedoch verhält es sich so, dass verschiedene Kategorien des Menschen durch ihr spezifisches Wirken dazu prädestiniert sind, den Menschen entweder moralisch gut oder moralisch schlecht werden zu lassen.

Das Gefühl hingegen verkörpert für Rousseau das Gute. Es steht für die im Herzen verwurzelte Verbundenheit zu Gott; wie bereits gesagt: Gott wird von Rousseau in erster Linie gefühlt – Gottesbeweise sind für Rousseau ohne Belang.<sup>55</sup> Das Gefühl assoziiert Rousseau mit dem Herzen, welches Ruhe und Geborgenheit aus der kraftspendenden Glaubensüberzeugung gewinnt, die letztlich auf der Erfahrung von Sinnhaftigkeit durch die göttliche Ordnung zurückzuführen ist. Die durch den Glauben verliehene Kraft ist a priori gut, weil sie den Menschen als Vorbild dient und diesen selbst zum Guten führt.

Der Verstand gilt demgegenüber zwar nicht als böse, aber als leicht in Versuchung zu führen und damit als das Einfallstor des Negativen. Durch Tatendrang und Unruhe setzt sich der Mensch einer Unmenge von Gefahren aus, die letztlich seine moralische Integrität beschädigen. Hier sei zunächst nur angedeutet, was weiter unten noch eingehender thematisiert werden wird: Das Exklusivausstattungsmerkmal Verstand ist es, durch welches der Mensch sich selbst kultiviert; durch die vollständige Fixierung auf die Welt der Kultur verliert der Mensch jedoch seine Bindung zur natürlichen Ordnung.

Hier greift eines der typischen Grundthemen der Philosophie; es ist das Spannungsverhältnis zwischen Natur und Kultur. Der Mensch errichtet sich mit der Kultur eine Bastion gegen die Natur. Es ist das Bild der von Bäumen und Tieren eingekreisten Stadt, das dieses Verhältnis geradezu als Feindschaft erscheinen lässt. Dieses Spannungsverhältnis ist ein Dreh- und Angelpunkt der Philosophie Rousseaus. Ein wesentlicher Aspekt dieser Problematik ist, dass der Mensch durch seine Kultivierung zwar seine Lebenssituation verbessert, dies bestreitet Rousseau zu keiner Zeit, doch erwachsen durch die Kultivierung viele neue Gefahren für das Individuum.

Kerngedanke dieser Überlegung, dies sei noch vorweggenommen, ist nicht so sehr, dass der Mensch sich durch den Prozess der Kultivierung von der stofflichen Natur entfernt, sondern viel mehr, dass er sich von der Natur seines Wesens entfremdet. „Wenn sie [gemeint ist die Natur] uns zur Gesundheit bestimmt hat, dann

---

<sup>55</sup> Erst in der – für ihn oft quälenden – Auseinandersetzung mit den Zweiflern seiner Zeit entsteht diesbezüglich ein gewisses Interesse, welches seine rein auf dem Gefühl basierende Hingezogenheit aber niemals tangiert.

wage ich beinahe zu versichern, daß der Zustand der Reflexion wider die Natur ist und daß ein grübelnder Mensch ein entartetes Tier ist.“<sup>56</sup>

Die Entfremdung vom ursprünglichen Selbst ist der Schlüssel zum selbstverschuldeten Leid des Menschen. Durch sie katapultiert sich der Mensch sowohl aus der Ordnung des Makrokosmos der Welt als auch – gerade dies will der Mensch nicht wahrhaben – aus der Ordnung, die innerhalb des Mikrokosmos Mensch herrscht, in all das, was unglücklich macht: In Unordnung, in Unfreiheit und in eine gewissenlose Gesellschaft. Die Stärke des Menschen, die verheißungsvolle Idee seiner einzigartigen Existenz, zeigt sich aus dieser Perspektive als Schwäche. Schwäche aber bedeutet die Gefährdung, den Bezug zu wesensbestimmenden Eigenschaften zu verlieren. In diesem Sinne versteht Rousseau Schwäche als das Böse, so dass es sein Anliegen ist, die verschiedenen Aspekte der menschlichen Existenz erneut in ein natürliches, letztlich harmonische Verhältnis zu bringen.<sup>57</sup>

Wir erinnern uns, dass es nach den drei Glaubensartikeln lediglich zwei Wesen gibt, die frei und aktiv handeln können: Gott selbst und der nach seinem Abbild geschaffene Mensch. Hieraus folgt, dass nur der Mensch als freies Wesen die Verantwortung für sein Unglück und seine Unfreiheit zu tragen hat, da Gott keine Unordnung schafft: „Wenn der Mensch aktiv und frei ist, so handelt er aus freiem Antrieb. Alles, was er aus freiem Entschluß macht, gehört nicht in das geordnete System der Vorsehung und kann ihr nicht zur Last gelegt werden.“<sup>58</sup>

Die Entscheidungsfähigkeit und die Möglichkeit, bewusst handeln zu können, setzen das Denken in zeitlichen Dimensionen voraus, durch welches die Freiheit des Menschen wesentlich definiert ist. Als zeitliches Wesen handelt der Mensch immer zielorientiert. Eine Handlung entsteht aus dem Bedürfnis, die Lebenssituation in irgendeiner Form zu verändern und zu verbessern. Die entstehende Handlung ist also immer ein Akt einer Auseinandersetzung mit der Umwelt, so dass nicht nur die eigene Position des Handelnden tangiert wird, sondern auch die sei-

---

<sup>56</sup> J.-J. Rousseau, *Über den Ursprung und die Grundlagen der Ungleichheit unter den Menschen*, a. a. O., S. 99.

<sup>57</sup> Ein Missverständnis von großer Tradition sieht deshalb Rousseaus Bestreben darin, all die durch den Verstand des Menschen erreichten Errungenschaften zu verdammen.

<sup>58</sup> Rousseau, *Emil oder Über die Erziehung*, a. a. O., S. 293.

ner Umwelt. Es ergibt sich eine Wechselwirkung zwischen dem handelnden Subjekt und seiner Umwelt.

Freiheit bedeutet nach dieser Lesart die von Gott gegebene Ordnung zu respektieren, was natürlich die Akzeptanz Gottes und das Erkennen der Ordnung voraussetzt. „Was mich und meine Mitmenschen interessiert, ist, daß jeder wissen muß, daß es einen Schiedsrichter über das Schicksal der Menschen gibt, dessen Kinder wir alle sind, der uns allen vorschreibt, gerecht zu sein [...]“<sup>59</sup> Der Mensch muss also das Gute der Ordnung in Beziehung zur eigenen Gattung erkennen und sein Handeln daran ausrichten. Lediglich der fromme Mensch ist für Rousseau zu dieser Erkenntnis fähig. Wer diese Erkenntnis erlangt, hat die Möglichkeit, frei zu sein; damit ist der Mensch gottgemäß und damit selbst gut. Nur der Gute aber lebt glücklich.

Kurz: Freiheit bedeutet Verantwortung. „[...] der Mensch [ist] frei in seinen Handlungen; er ist frei geschaffen, um sich aus eigener Wahl für das Böse oder Gute zu entscheiden.“<sup>60</sup> In diesem Zusammenhang betont Rang das selbstverschuldete Unglück des Menschen: „[...] die menschheitliche Entartung [...] ist nicht irgendein Verhängnis, das über die Menschen gekommen ist, sondern ihr eigenes Werk und also ihre eigenste Schuld.“<sup>61</sup>

Insofern spielt der Mensch eine tragische Rolle: Er hat durch die Gabe der Reflexion, des Planenkönnens, der Handlungsfähigkeit und der Kreativität unendlich viele Möglichkeiten, sein Leben zu bestimmen. Andererseits hat er nur einen begrenzten Überblick und im Zuge dessen ein begrenztes Verständnis bezüglich seiner Handlungen. Das Handeln des Menschen impliziert also a priori die Möglichkeit des unvorteilhaften Handelns, des Scheiterns. In diesem Sinne formuliert Starobinski scharf, wenn er sagt: „Die Spontaneität verlieren, nicht länger den unmittelbaren Antrieben gehorchen, heißt also, ins Lager der Bösewichter treten, heißt in das Reich des Bösen einzugehen.“<sup>62</sup>

---

<sup>59</sup> Ebd. S. 413f.

<sup>60</sup> Meinhold, a. a. O., S. 13.

<sup>61</sup> Rang, a. a. O., S. 453.

<sup>62</sup> J. Starobinski: *Rousseau – eine Welt von Widerständen*. Aus dem Französischen von U. Raulff. München 1988, S. 311.

Der Mensch also, der sich dem Ordnungsprinzip widersetzt, vergeht sich an Gott und damit auch an sich selbst. Bruppacher hält diesbezüglich fest: „Rousseau sieht die reale Entwicklung der Menschheit als eine einzige Verletzung und Missachtung dieser von der Natur beabsichtigten Ordnung.“<sup>63</sup> Diese Verletzungen gründen darin, dass sich der Mensch gegen das entscheidet, was eigentlich gut für ihn wäre; sein Verstand ist in diesem Sinne also kein Instrument der Vernunft, sondern im Gegenteil, ein Instrument der Unvernunft. „Vernunft und Natur, Unvernunft und Naturlosigkeit gehen für ihn [Rousseau] immer Hand in Hand.“<sup>64</sup>

Insofern trifft es durchaus zu, wenn Rousseau sagt, dass das Elend des Menschen sich nur gegen den Menschen selbst richtet: Der Mensch, der sich durch eigenes Verschulden der Freiheit beraubt, löst sich – und nur sich – aus der von Gott dem Menschen exklusiv zugedachten Stellung des aus freien Stücken handelnden Wesens. Der Verlust der Freiheit des Menschen kommt nach Rousseau einer moralischen Vertierung gleich. „Die Entscheidung für das Böse vermag die allgemeine Ordnung des Universums nicht zu durchbrechen; es fällt das Böse auf den Menschen selbst zurück, denn es reißt ihn heraus aus dem Zustand des höchsten Genusses, der in der Selbstzufriedenheit und in dem Einklang mit sich selbst besteht, und stürzt ihn hinein in das Meer des moralischen und physischen Übels.“<sup>65</sup>

## 1.2 Der Naturbegriff Rousseaus

Dem Begriff der Natur kommt in der Philosophie Rousseaus in vielerlei Hinsicht eine Schlüsselposition zu. Wie indirekt schon mehrfach deutlich wurde, ist von grundsätzlichen Belang, dass der Naturbegriff Rousseaus über dessen Gottesbegriff definiert ist, und somit als eine Grundvoraussetzung der gesamten Welt des Seins verstanden werden muss. Die auf Gott bezogenen Attribute gelten unisono für den Begriff der Natur, soweit dies als sinnvoll erscheint. Von weitreichender Konsequenz ist hierbei, dass Allmacht Güte bedeutet. Somit ist die Natur wesentlich gut. „Rousseau glaubt an einen gütigen Gott, der eine gute Welt [...] for-

---

<sup>63</sup> Bruppacher, a. a. O., S. 37.

<sup>64</sup> Sakmann, a. a. O., S. 66.

<sup>65</sup> Meinhold, a. a. O., S. 13.

dert.“<sup>66</sup> Analog ist hierbei der Begriff der Ordnung zu verstehen. Dieses wesentliche Merkmal Gottes wird in der Natur Realität als Stoff gewordene Ordnung.

Der Begriff der Natur hat in diesem Sinne eine feste moralische Wertigkeit. In Belangen, die einen Bezug zur moralischen Wertigkeit des Naturbegriffs haben – was nahezu auf alle Zweige rousseauscher Philosophie zutrifft –, herrscht stets Eindeutigkeit. „Rousseaus Naturvorstellung erhält durch den Begriff der Güte ihre wesentlichste Bestimmung.“<sup>67</sup> Anders ausgedrückt: Die eigentliche Sinnhaltigkeit der Natur liegt in der Bestimmung, dem gütlichen Werk Gottes Realität im Sinne von dinghaftem Vorhandensein zu verleihen. „Güte der Natur und göttliche Ordnung gehören untrennbar zusammen.“<sup>68</sup> Die Natur erscheint als die Exekutive Gottes.

Aus dieser Perspektive ist es möglich, die von Ritzel gestellte Frage zu beantworten: „Ist aber die Natur die schaffende und im Schaffen Verbindlichkeit stiftende Macht, worin unterscheidet sie sich dann noch von dem allmächtigen und weisen Lenker der Welt?“<sup>69</sup> Gott als allmächtiger Schöpfer definiert die Natur. Natur an sich ist keine Allmacht; gerade die Verkehrung der Natur des Menschen verdeutlicht diese Setzung.

Von entscheidender Wichtigkeit ist somit die Blickrichtung, aus welcher der Begriff der Natur entwickelt wird. Denn der moralische Wert des Naturbegriffs steht in einem direkten Verhältnis zum Menschen; innerhalb der philosophischen Aussage Rousseaus kommt es so zu einem Geflecht der Moral, welches die drei Größen Gott, Natur und Mensch miteinander verbindet. Diese Verknüpfung tritt durch die Worte des savoyischen Vikars plastisch zutage. Hier stellt Rousseau fest, dass die Natur als der Schlüssel zum Verständnis Gottes zu sehen ist und somit eine Brücke zwischen Mensch und Gott darstellt. „Ich habe [...] alle Bücher geschlossen. Nur eines bleibt vor aller Augen offen: das Buch der Natur. Nach diesem großen und erhabenen Buch lerne ich seinem göttlichen Schöpfer dienen und ihn anbeten.“<sup>70</sup> Die Stellung des Menschen zur Natur definiert somit dessen Moralität.

---

<sup>66</sup> Glum, a. a. O., S. 61f.

<sup>67</sup> Bruppacher, a. a. O., S. 39.

<sup>68</sup> Ebd., S. 40.

<sup>69</sup> Ritzel, a. a. O., S. 65.

<sup>70</sup> Rousseau, *Emil oder Über die Erziehung*, a. a. O., S. 326.

Rousseau verdreht mit dieser Perspektive das klassische Verhältnis zwischen Mensch und Natur: Üblicherweise wird die Wertung der Natur durch den Menschen daran ausgerichtet, inwieweit der Mensch unter der Natur leidet oder wie sehr die Natur dem Menschen nützt. Durch die Einbringung der Natur als Ort der Vergegenständlichung des göttlichen Willens, entsteht ein moralisches Handlungsfeld, über welches der Mensch definiert wird. Die Vergegenständlichung der Moral innerhalb der Natur bedingt ein neues Maß an moralischer Verbindlichkeit gegenüber einer Moral, die nur über den Geist ohne gegenständliche Instanz begriffen werden kann.

Natürlichkeit erscheint als verbindliches Kriterium von Moral. „Sichert nur die Natürlichkeit der Moralität deren Geltungsanspruch, so muß Natürlichkeit ein Wert sein; und allerdings begegnet „Natur“ in den übrigen Beispielen mit werthafter Bedeutung.“<sup>71</sup> Ein natürliches Verhalten meint nach Rousseau immer ein gottgerechtes Verhalten; natürliches Sein setzt moralisch einwandfreies Verhalten voraus. Dementsprechend kann man sagen, dass die Natur die Matrix der Moral darstellt.

Dennoch: Moral hat ihren letzten Grund in Gott, lediglich ihre unmittelbare Wirklichkeit manifestiert sich in der Natur. „Maßgeblich ist die Natur freilich nicht als absolute Norm, sondern als schaffende Macht; [...].“<sup>72</sup> Hieraus folgt, dass die Natur ein Seins-Ideal darstellt, dieses aber nicht die einzige Möglichkeit des Seins ist. „Rousseaus Naturbegriff ist dahin zu verstehen, dass die Natur einen Bereich vollkommener Ordnung darstellt, dessen Seinscharakter ebenso real ist wie irgend etwas Seiendes; dass aber die Natur nicht das einzige wirkliche Sein ist [...], sondern ein in seinem Sosein durch ein geistiges Prinzip bedingtes Sein. Die Natur ist bei Rousseau keine Realität zweiten Ranges oder gar nur ein Trugbild, sondern vollwertige Wirklichkeit.“<sup>73</sup>

Eine am Ideal der Natur ausgerichtete Moral ist zwangsläufig eine strenge Moral – gerade auf Grund der bereits genannten Unmittelbarkeit. Ob ein Umstand moralisch einwandfrei ist, ist gewöhnlich eine Frage der Interpretation. Ob etwas aber

---

<sup>71</sup> Ritzel, a. a. O., S. 65.

<sup>72</sup> Ritzel, a. a. O., S. 65.

<sup>73</sup> Haegi, a. a. O., S. 47.

natürlich oder unnatürlich ist, liegt in der Regel auf der Hand; moralische Prinzipien, die Verhaltensweisen auf einer Basis von pluralistischen Perspektiven ermöglichen, erscheinen hier kaum möglich. Moral ist in diesem Sinne keine Konvention, sondern unabdingbares Gesetz. Hierdurch erfährt Moral eine neue Dimension der Verbindlichkeit. Positiv ausgedrückt ist diese Form von Moral eine äußerst verbindliche für denjenigen, der ihrer bedarf. Skeptisch betrachtet haben wir es hier mit einer Moral von hohem repressiven Potential zu tun.

Dieses repressive Potential findet in der Philosophie Rousseaus Anwendung – wenn auch der Charakter der Repressivität sehr eigen und nicht unbedingt von vornherein augenfällig ist. Ferner lässt sich dieser Aspekt der rousseauschen Philosophie nur schwerlich mit der These eines gütigen Gottes vereinbaren; hierzu sei erneut auf die Ausführung Rousseaus über das Erdbeben von Lissabon im Brief an Voltaire verwiesen.<sup>74</sup> Die an der Natur ausgerichtete Moral hat den Charakter einer Naturgesetzmäßigkeit.

Es handelt sich hier nicht um ein Gesetz, wie es von Menschen geschaffen wird, welches zwar auch immer ein Maß an Unnachgiebigkeit fordert, aber letztlich doch immer, sofern es nicht der Willkür entspringt, auf Konventionen fußt. Vielmehr handelt es sich hier um ein Gesetz, welches wie ein vergegenständlichtes jüngstes Gericht über die Einhaltung aller Regeln Gottes wacht, im Falle des Verstoßes in persona der Natur losbricht und für den Sünder ohne jede Nachsicht die daraus entstehenden Konsequenzen bereithält. „Die Natur, die uns die sittlichen Gebote ins Herz schreibt und den ersten Kult diktiert, ist die höchste, unbedingt maßgebliche Instanz; alle anderen Instanzen müssen ihre Maßgeblichkeit auf die der Natur gründen.“<sup>75</sup>

In diesem Zusammenhang sei noch angemerkt, dass physikalische Aspekte innerhalb des rousseauschen Naturbegriffs lediglich eine Rolle spielen, als dass sie Ausdruck des harmonischen Werkes Gottes sind. Dennoch hat der Begriff der Natur formal betrachtet für Rousseau natürlich eine allumfassende Bedeutung bezüglich der Welt und meint die Gesamtheit aller natürlichen Geschöpfe in ih-

---

<sup>74</sup> Vgl. Rousseau, *Brief an Voltaire*, a. a. O, S. 313-332.

<sup>75</sup> Ritzel, a. a. O., S. 65.

rem eigentlichen Wesen, sowie der Gesetze bezüglich ihres Werdens, welche letztlich auf dem von Aristoteles geprägten Begriff der Physis basieren.

Der eigentliche Fokus Rousseaus bezieht sich aber auf den Menschen und somit auf das Verhältnis von Natur und Moral; dies bedeutet für die Philosophie Rousseaus, dass das gesamte Werk der Schöpfung vor der Problematik des Sonderfalls Mensch innerhalb der Natur in den Hintergrund tritt. In diesem Zusammenhang schreibt Bruppacher: „Unter Natur versteht Rousseau das Wesen, die fundamentalen Gegebenheiten, die elementaren Strukturmomente eines Tatbestandes. Und wenn er von der *nature des choses* spricht, so meint er damit nicht in erster Linie das Wesen der Gegenstände und toten Dinge, sondern es sind die konstitutiven Merkmale des Menschen und der ihn umgebenden Verhältnisse, die Rousseau zu erhellen sucht.“<sup>76</sup>

Abschließend sei angemerkt, dass aus dem positiv belegten Naturbegriff sich des Weiteren eine historische Verbindung Rousseaus zum Kynismus der Antike ergibt, der Rousseau sich sehr wohl bewusst war. Rousseau nimmt im ersten Diskurs Stellung zum Prometheus-Mythos und nennt Plutarch als Quelle, gibt diesen jedoch verkürzt wieder und verkehrt die eigentlich sophistische Auslegung in eine kulturfeindliche und somit kynische.<sup>77</sup> Hat die Idealisierung der Natur die Etablierung einer auf der Natur gegründeten Moral zum Ziel, geht es allerdings den Kynikern um Diogenes von Sinopé in erster Linie um die körperliche Abhärtung durch den Verzicht kultureller Güter, die den Alltag erleichtern.

### 1.2.1 Das Verhältnis von Natur und Mensch

„Das Bild der Natur zeigt mir nur Harmonie und Ebenmaß, das des menschlichen Geschlechts bietet mir nur Verwirrung und Unordnung!“<sup>78</sup> Dieser vielzitierte Ausspruch des savoyischen Vikars markiert den eigentlichen Spannungspunkt der Philosophie Rousseaus. Es ist die Problematik des menschlichen Leidens, die hier thematisiert wird. In dieser Hinsicht steht dieses Zitat in direkter Verbindung zum

---

<sup>76</sup> Bruppacher, a. a. O., S. 35.

<sup>77</sup> Vgl. Weigand, *Schriften zur Kulturkritik*, a. a. O., S. 326.

<sup>78</sup> Rousseau, *Emil oder Über die Erziehung*, a. a. O., S. 290.

ersten Diskurs, welcher mit der von der Akademie zu Dijon definierten Frage den eigentlichen Stein des Anstoßes nach Rousseaus eigenen Angaben darstellte, sich philosophisch zu äußern. Dieser hat zwar das Leiden des Menschen nicht zum unmittelbaren Thema; für Rousseau führt aber die Frage, ob der Wiederaufstieg die Wissenschaften und Künste zur Läuterung der Sitten beigetragen habe, in ihrem Kern sehr wohl zur Leidensproblematik des Menschen.

Im Spannungsfeld zwischen der eigentlichen Natur des Menschen als gütiges Geschöpf und der Erfahrung des menschlichen Leids thematisiert Rousseau den Begriff der Vernunft. Mit den an Saint-Preux gerichteten Worten Julies setzt Rousseau in der „Neuen Héloïse“ den Begriff der Vernunft in Relation zur Güte: „[...] die Vernunft aber hat kein anderes Ziel als das Gute; ihre Regeln sind sicher, klar, in der Führung des Lebens leicht zu befolgen, und verirrt sich nur, wenn sie sich auf unnütze Grübeleien einläßt, die nicht für sie gemacht sind.“<sup>79</sup> Es wird deutlich, dass die Vernunft eine Gabe Gottes ist, da sie dem Erkennen der Güte dient und somit ein wesentlicher Aspekt der menschlichen Natur darstellt. Hieraus folgt des Weiteren aber auch, dass die Vernunft in ihrem Wert relativ ist. Vernunft dient zur Orientierung am Werk Gottes – ihr Wert und ihr Nutzen für den Menschen ist immer an dem Glauben an Gott und somit mit dem Gefühl für die Schöpfung gebunden.

Für Rousseau ist es auch ein Akt der Vernunft, Gott zu erkennen; kategorisch den Prinzipien der Vernunft zu folgen bedeutet aber nicht, Gott zu finden. Rousseau war nicht daran interessiert, ein philosophisches System zu installieren, dessen erste Instanz bezüglich der eigenen Stimmigkeit den Maßstäben der menschlichen Vernunft unterliegt. Vielmehr handelt es sich um ein System, welches dem Menschen Trost spendet, indem es einen Weg aufzeigt, der zwischen Mensch, Natur und Gott eine Brücke der Sinnhaftigkeit schlägt, darüber hinaus aber auch darauf angelegt ist, das Wesen Gottes durch die Natur zu erspüren, die für den Menschen nach Rousseau das Bindeglied zwischen Gott und Mensch darstellt.

Dennoch: Wie ist die offensichtliche Dissonanz zwischen der Welt Gottes und der Welt des Menschen zumindest zu relativieren? Schließlich würde dies, wie Rous-

---

<sup>79</sup> J.-J. Rousseau: *Julie oder Die neue Héloïse*. Übersetzt von J. G. Gellus, überarbeitet von D. Leube. München 1988, S. 386.

seau selbst in einem anderen Zusammenhang sagt, unsinnigerweise bedeuten, dass „[...] Gott wollen und zu gleicher Zeit nicht wollen“<sup>80</sup> würde. Ein Schlüssel liegt in den Sätzen, die dem obigen Zitat vorangestellt sind; dort schreibt Rousseau: „Wenn ich nun aber meinen persönlichen Platz innerhalb meiner Gattung erkennen möchte und die einzelnen Ränge der Menschen betrachte, die sie einnahmen, was wird dann aus mir? Welch ein Schauspiel? Wo ist die Ordnung, die ich vorher beobachtet habe?“<sup>81</sup> Die Formulierung erwirkt den Anschein, als gäbe es geradezu zwei Welten, als hätte die Welt des Menschen sich von der ursprünglichen und natürlichen Welt Gottes abgespalten; und so ist es in der Tat auch zu verstehen.

Dem Abspaltungsmotiv gibt Rousseau innerhalb seines Werkes einen weiten Raum und greift es immer wieder auf. Im zweiten Diskurs – also deutlich vor der Veröffentlichung des *Emil*, aus dem das obige Zitat entnommen ist – erscheint es als bedeutender Aspekt: „[...] da alle Fortschritte der menschlichen Gattung sie unaufhörlich von ihrem ersten Zustand entfernen, berauben wir uns um so mehr der Mittel zur Erlangung der wichtigsten von allen Kenntnissen, je mehr wir neue aufhäufen. In gewissem Sinne haben wir uns gerade durch das Studium des Menschen außerstande gesetzt, ihn zu erkennen.“<sup>82</sup> In erster Linie ist dieser Ausspruch natürlich als reine Kulturkritik zu verstehen, doch das Entscheidende ist, worauf diese fußt: Es ist der Gedanke vom Naturzustand, in dem der Mensch einst verankert gewesen ist.

Der paradoxe Eindruck, der durch die Worte Rousseaus zunächst entsteht, wird hier relativiert. Durch das Heraustreten aus dem Naturzustand wird der Mensch für sich selbst ein abstrakter Betrachtungsgegenstand – mit fatalen Folgen: Er beginnt, sein Gegenüber aber auch sich selbst zu berechnen, er beginnt, zu taxieren und abzuwägen, so dass ein unmittelbares Verhältnis des Menschen sowohl gegenüber seinen Mitmenschen als auch in Bezug zu sich selbst verschwindet. Dieser Umstand ist aber gleichzeitig für Rousseau die eigentliche Triebfeder der Kultur und beschreibt letztlich ein sich sukzessives Entfernen von Gott.

---

<sup>80</sup> Rousseau, *Emil oder Über die Erziehung*, a. a. O., S. 211.

<sup>81</sup> Ebd., S. 290.

<sup>82</sup> Rousseau, *Über den Ursprung und die Grundlagen der Ungleichheit unter den Menschen*, a. a. O., S. 65.

Der Begriff des Naturzustandes mit Bezug zum Menschen ist in seiner Bedeutung zweiteilig, ähnlich dem Begriff der Natur im Allgemeinen. Grundsätzlich markiert dieser die Ursprünglichkeit des Menschen. Zum einen als historischer Ausgangspunkt der Entwicklung des Menschen, zum anderen als der von den Anlagen des Menschen her originale Zustand, über den das Menschsein sowohl allgemein als auch individuell definiert ist. „So sieht denn Rousseau in der nature de l'homme je nach dem Gesichtspunkt bald die Ausgangslage der individuellen menschlichen Entwicklung, bald die unverlierbare Grundlage des Menschseins überhaupt.“<sup>83</sup> Die Möglichkeit der Weiterentwicklung ist somit wesentlicher Bestandteil des menschlichen Seins – und zwar durch die Individualität ihrer einzelnen Mitglieder. „Rousseau begreift Natur als Ausgangspunkt und als bleibende Basis sowohl der individuellen als auch der gesamten Menschheitsentwicklung.“<sup>84</sup> Das Heraustreten aus dem Naturzustand ist somit schon potentiell innerhalb des Naturzustandes angelegt.

Das Heraustreten aus dem Naturzustand an sich markiert somit nicht das Unglück des Menschen. „Erst der Mißbrauch unserer Kräfte macht uns unglücklich und böse.“<sup>85</sup> Somit gerät der Mensch erst innerhalb der Kultivierung in einen Konflikt mit seiner eigenen Natur. „Natur heisst nämlich auch die aus den natürlichen Anlagen erwachsende Entwicklungsordnung jene einzige Weise, das ursprünglich Gegebene im Laufe der Entwicklung zur Entfaltung zu bringen, im Gegensatz zu den ungezählten Möglichkeiten, es zu unterdrücken und verkümmern zu lassen.“<sup>86</sup> Der Mensch hat seinem Wesen nach durchaus die Möglichkeit, sich konstruktiv zu kultivieren. Dieser Umstand markiert die konstruktive Perspektive rousseauscher Philosophie.

Fakt bleibt zunächst allerdings, dass das Heraustreten aus dem Naturzustand den Anfang einer negativen Entwicklung markiert. Im Verlauf der Kultivierung des Menschen verschlechtert sich dessen Zustand kontinuierlich. „Rousseau sieht im „Fall“ des Menschengeschlechts nicht etwa einen Akt des Ungehorsams gegen das gottgegebene Moralgesetz, sondern eine Entartung des vormoralischen Natur-

---

<sup>83</sup> Bruppacher, a. a. O., S. 36.

<sup>84</sup> Ebd., S. 37.

<sup>85</sup> Rousseau, *Emil oder Über die Erziehung*, a. a. O., S. 294.

<sup>86</sup> Bruppacher, a. a. O., S. 37.

zustandes.“<sup>87</sup> Rousseau bringt es im *Emil* kategorisch auf den Punkt: „Je näher der Mensch seinem Naturzustand geblieben ist, um so kleiner ist der Abstand zwischen seinen Wünschen und seinen Fähigkeiten, und um so näher ist er seinem Glück.“<sup>88</sup>

Innerhalb der Kultur verliert der Mensch den Bezug zu Gott und zur göttlichen Ordnung, welche als Indikator des menschlichen Zustandes fungiert. „Ich verbinde mit diesem Namen [gemeint ist Gott] die Ideen von Verstand, Macht und Willen, [...] und die Idee der Güte, die eine notwendige Folge davon ist.“<sup>89</sup> Mit Bezug zur Allmächtigkeit des göttlichen Seins besteht somit die Möglichkeit, sich innerhalb der Kultur an dem ursprünglichen Zustand der natürlichen Güte des Menschen zu orientieren.

Der natürliche Zustand des Menschen wird in dem Begriff der *bonté naturelle* zusammengefasst. „So ist die menschliche Seele der Brennpunkt, in dem das Ganze zusammenläuft, und hier haben Rousseaus Vorstellungen von der ursprünglichen Güte des Menschen ihre Wurzel. Darum ist der Mensch „von Natur“ gut, weil ihm der Schöpfer „die himmlische und majestätische Einfachheit“ eingeprägt hat. Es ist das innere Gefühl der wahre Adelsbrief, den die Natur in das Herz des Menschen „graviert“ hat.“<sup>90</sup> Meinhold versteht hier den Menschen Rousseaus noch ganz als ein in die Natur eingebettetes Wesen, noch ganz ohne soziale Verflechtungen oder kulturelle Hilfsmittel.

Durch die Setzung des natürlichen Ideals erhält die historische Dimension die Rolle, das Unglück des Menschen zu erklären. „Halten wir unerschütterlich daran fest, daß die ersten Regungen der Natur immer richtig sind. Es gibt keine Ur-Verderbtheit des Herzens.“<sup>91</sup> Der Schrittmacher der Misere des Menschen ist seine selbst praktizierte Denaturierung. „Rousseau indes braucht die Geschichte nur, weil sie ihm die Erklärung des Bösen liefert. Durch die Idee des Bösen erhält das System seine historische Dimension. Das Werden ist die Bewegung, durch die die

---

<sup>87</sup> Rang, a. a. O., S. 448.

<sup>88</sup> Rousseau, *Emil oder Über die Erziehung*, a. a. O., S. 58.

<sup>89</sup> Ebd., S. 288.

<sup>90</sup> Meinhold, a. a. O., S. 11.

<sup>91</sup> Rousseau, *Emil oder Über die Erziehung*, a. a. O., S. 71.

Menschheit sich schuldig macht. Der Mensch *ist* nicht von Natur aus schlecht; er ist es *geworden*.“<sup>92</sup>

Der Naturzustand entspricht dem Zustand der Unschuld. „In welcher der geschilderten Bedeutungen Rousseau den Naturbegriff auch verwendet, eine Bestimmung ist immer untrennbar mit ihm verbunden, nämlich diejenige der ursprünglichen Güte.“<sup>93</sup> Wenn Rousseau im *Emil* also schreibt, „Menschen, seid menschlich, das ist eure vornehmste Aufgabe!“<sup>94</sup> so folgt hieraus, dass das Adjektiv „menschlich“ synonym zu dem Adjektiv „natürlich“ gebraucht wird. Dies bedeutet zweierlei: Lebt der Mensch seiner Natur gemäß, so lebt er mit sich im Reinen. Wenn er innerlich mit sich im Reinen ist, folgt, dass der Mensch auch seiner Stellung innerhalb der Schöpfung gerecht wird. Innere und äußere Sinnhaftigkeit bedingen sich auf Grund des rousseauschen Naturbegriffs.

Hier tritt der Unterschied gegenüber einer naturskeptischen Sichtweise deutlich zutage. Versteht Rousseau die Natur in erster Linie als bindendes Moralprinzip, führt der Ansatz, die Natur dem Menschen gegenüberzustellen in der Regel dazu, die Natur dem Menschen gegenüber als feindlich zu begreifen. Es entsteht der Gedanke vom permanenten Überlebenskampf; das Schlagwort vom Recht des Stärkeren ist als klassisches Beispiel dieser Sichtweise zu sehen. Dieses negative Assoziationsmuster ist letzten Endes ein wesentlicher Bestandteil des gewordenen Selbstverständnisses des Menschen. Der Ursprung aller Kultur liegt in der Not des Menschen sich zusammenschließen zu müssen, um die eigene Schwäche kompensieren zu können.

Diese feindliche Gegenüberstellung von Natur und Mensch gipfelt in ihrer Tradition – selbstverständlich deutlich nach der Zeit Rousseaus – in dem Begriff vom „Mängelwesen Mensch“, welcher von Gehlen<sup>95</sup> geprägt wurde. Dieser Begriff ist es, der die Negativ-Identifikation des Menschen über die Natur auf die Spitze treibt. Der Mensch sieht sich als das zu kurzgekommene und von der Natur ver-

---

<sup>92</sup> Starobinski, a. a. O., S. 38.

<sup>93</sup> Bruppacher, a. a. O., S. 39.

<sup>94</sup> Rousseau, *Emil oder Über die Erziehung*, a. a. O., S. 55.

<sup>95</sup> Vgl.: A. Gehlen: *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt*. Bonn 1950, S. 21, S. 34f.

stoßene Lebewesen. Er wird dazu gezwungen, sich mit seinesgleichen zusammenzutun, wenn er als Individuum überleben will.

Nach Rousseau ist der Mensch eben nicht einfach nur eine Laune der Natur, sondern von Gott gewollt. Dieser Umstand hilft, die Schwere des Schicksals zu tragen und das eigene Leben zu bejahen; denn wäre das Leben in seiner jeweiligen Form bloßer Zufall, so wäre das rousseausche Gottesverständnis nicht stimmig und hätte keinen tröstlichen Charakter, der Rousseau so wichtig ist. Die Idee der Güte hätte keine Grundlage, das Leben wäre nicht lebenswert und die notwendige Konsequenz aller Philosophie wäre Nihilismus; dieser aber geht ganz gegen das Denken Rousseaus. „Wenn es keine Gottheit gibt, so ist der Böse allein vernünftig, der Gute nur ein Narr.“<sup>96</sup>

Die Verantwortlichkeit für die Fehlleitung des Menschen muss also auf Grund der Schwere des menschlichen Schicksals eine klare Zuweisung erhalten.<sup>97</sup> Gemäß den bisherigen Ausführungen kann weder Gott, noch die Natur oder der Mensch als Individuum verantwortlich gemacht werden. Deshalb verlegt Rousseau die Verantwortung in die Gesellschaft, als einer sowohl Gott als auch der Natur ent-rückten und damit künstlichen Institution. Der Mensch selbst vergeht sich an der Idee des Menschseins und bringt sich damit um seine höchsten Güter: Freiheit und die Möglichkeit des Glücklichseins. Und obwohl Rousseau dem Individuum sehr wohl zugesteht, dass es dieses Schuldigsein nicht erfassen kann, trifft ihn die volle Härte der Natur-Moral. Das oben bereits angesprochene repressive Moment des rousseauschen Moralbegriffs kommt in der konstruierten Rückschau Rousseaus bezüglich der Geschichte der Menschheit voll zum Tragen.

---

<sup>96</sup> Rousseau, *Emil oder Über die Erziehung*, a. a. O., S. 307.

<sup>97</sup> Am Rande sei bemerkt, dass diese Zuweisung innerhalb der Philosophie Rousseaus nicht ganz einfach ist, zudem dieser Problematik eine nicht unerhebliche Stellung zu kommt; fast ist man geneigt zu sagen, dass hier die Schlüssigkeit des Werkes auf dem Prüfstand steht, da hier die Frage der so wichtigen Sinnhaltigkeit der Schöpfung tangiert wird.

### 1.2.2 Die Natur als Matrix des Begriffs der Moral

Folgen wir dem Darstellungsmuster weiter, so scheint als nächster Punkt das Verhältnis von Natur und Moral zur Analyse angezeigt zu sein. Hier muss der Umstand berücksichtigt werden, dass der philosophisch-historische Entwurf der Entwicklung des Menschen vom Ideal des Naturzustandes zum einen und vom eigenmächtigen Verlassen des Naturzustandes zum anderen ausgeht, wodurch die gesamte Moralproblematik erst ihre Entstehung findet.

Nach Rousseaus Schöpfungsinterpretation ist es geradezu ein Automatismus, dass sich das moralisch Gute aus der Definition der Natur ergibt. „Wo immer Rousseau Natur sagt, meint er damit das Gute, Helle, das ungebrochen in der göttlichen Ordnung Stehende.“<sup>98</sup> Die Herleitung des Begriffs funktioniert erneut über die gleiche Kette, die schon bei der Definition der Natur zutage trat. Demgemäß bedeutet das moralisch Gute immer den Erhalt der göttlichen Ordnung.

Das Böse hingegen findet seine Entstehung mit dem Austreten des Menschen aus dem Naturzustand. Dieser Akt ist somit Dreh- und Angelpunkt der Entwicklung des Menschen, weil dieser Zeitpunkt überhaupt erst die Entstehung der Moral markiert. „Mit dieser Tat [gemeint ist das Verlassen des Naturzustandes] eröffnet er erst den moralischen Bereich, in dem sich fortan alle seine Handlungen abspielen. Erst mit dem Bösen wird dann auch das moralisch Gute möglich.“<sup>99</sup>

Durch die genauere Betrachtung der Begriffe Gut und Böse wird deutlich, wieso das Böse mit dem Heraustreten aus dem Naturzustand entsteht. Wenn Rousseau vom Begriff des Guten und Gottgerechten spricht, so sind hiermit spezielle Assoziationsmuster verbunden, die bereits thematisiert worden sind. Wesentlich war die Assoziation des Guten mit dem Allmachtsgedanken. Dementsprechend ist das Böse der Ort der Ohnmacht. Es ist für den hier zu beleuchtenden Begriffskomplex wesentlich zu erkennen, dass das Böse keine Gegenmacht zum Guten darstellt.

---

<sup>98</sup> Bruppacher, a. a. O., S. 39.

<sup>99</sup> Ebd., a. a. O., S. 40.

Wir haben es bei Rousseau innerhalb dieses Themengebietes nur bedingt mit der überkommenen Rollenverteilung zwischen den moralischen Begriffen zu tun.<sup>100</sup>

Abstrakt betrachtet gibt es keinen Machtkampf zwischen Gut und Böse. Entscheidend hierfür ist, dass es außerhalb der Welt des Menschen keinen Platz für das Böse gibt. Das Böse ist für Rousseau eine leere Kraft. So gesehen wird plausibel, warum der Teufel für Rousseau kein Thema ist.<sup>101</sup> Dieser würde eine konkrete Gegenmacht zu Gott darstellen, er wäre die Personifizierung des Bösen außerhalb der Gattung der Menschheit. Der Kampf um Gut und Böse würde auf einer völlig anderen Ebene stattfinden, als sie für Rousseau von belang ist.

Das Böse erscheint somit nicht als eine verführende Macht in einem Kampf der widerstreitenden Interessen innerhalb der Schöpfung, wie sie es innerhalb der christlichen Lehre gemeinhin tut. Auf den Pfad der Untugend begibt sich der Mensch, ohne dazu von außen verführt worden zu sein. Für Rousseau gilt: Wenn man den Menschen als Opfer sehen will, so kann er nur das Opfer seiner selbst sein. „Unser Kummer, unsere Sorgen, unsere Leiden kommen von uns selbst her. Das moralische Übel ist unbestreitbar unser Werk, [...]“<sup>102</sup> Dem Menschen ist die Möglichkeit zur Selbstbestimmung gegeben, welche die Gefahr beinhaltet, kontraproduktive Entscheidungen zu treffen.

Stattdessen ist das Böse ein Vakuum in dem Sinne, als dass es dadurch definiert ist, dass es das Nichtvorhandensein des Guten innerhalb der Menschheit ist. Plausibel wird dieser Gedanke, wenn man mit anderen Begriffen arbeitet: Schwäche ist nur durch das Fehlen von Stärke zu fassen. Das Böse aber ist – wie wir noch sehen werden – das Produkt der Schwäche; auch wenn es paradox klingt, dass ein Ding, welches über das Nichtvorhandensein eines anderen Dinges definiert ist, überhaupt etwas produzieren kann.

---

<sup>100</sup> Deshalb liegt hier in der Philosophie Rousseaus ein besonderes Maß an innovativem Potential, an neuen Gedankengängen, die es möglich machen, ein überkommenes Wertesystem in seiner Tradition nicht in den Grundfesten zu erschüttern und dennoch neue Interpretationsmöglichkeiten zu schaffen. Hauptantrieb dieser Umgestaltung ist die Prämisse, die Idee des Guten absolut zu setzen. Es ist Rousseaus Versuch einer Antwort auf eine Frage, welche die Menschen seit Gedenken in ihren Bann zieht: Wie kann Gott in seiner Allmacht all das Leid zulassen?

<sup>101</sup> Ein Umstand, dem bisher innerhalb der Rousseauforschung bemerkenswert wenig Beachtung geschenkt worden ist.

<sup>102</sup> Rousseau, *Emil oder Über die Erziehung*, a. a. O., S. 294.

Ist das Gute an und für sich das Werk Gottes, so ist das Böse das Abfallprodukt der Entwicklung des Menschen. Dies ist der Grund, warum das Böse nach Rousseau den Entwurf der Schöpfung nicht beeinflussen kann und das Böse immer auf den Menschen selbst zurückfällt. Einzig der Mensch als Schöpfer des Bösen wird vom Bösen tangiert und sonst nichts.

Nach dem Heraustreten aus dem Naturzustand hat der Mensch die Möglichkeit, aus freien Stücken gemäß seiner Natur zu leben. Demnach bedingt der Eintritt in das Sein in Freiheit das moralische Sein. Das naive Leben im Naturzustand ist somit nicht gleichzusetzen mit einem naturgemäßen Leben für das sich ein Mensch entscheidet, selbst wenn dieses der Natur des Menschen entspricht. Der Akt der moralisch geprägten Entscheidung über die Lebensgestaltung aus freien Stücken bedeutet eine moralische Veredelung des Geschöpfes, die ihren Preis in der Möglichkeit der Verfehlung hat. „Ich bin Sklave durch meine Laster, aber frei durch mein Gewissen. Das Gefühl meiner Freiheit erlischt in mir nur, wenn ich verlottere und wenn ich die innere Stimme hindere, sich gegen das Gesetz des Körpers zu erheben.“<sup>103</sup>

Konkret muss also der Mensch gerade nach dem Austritt aus dem Naturzustand sein Leben vorsätzlich nach den Prinzipien der göttlichen Ordnung einrichten. „Diese höchste Gerechtigkeit ist aber dem Menschen nicht unmittelbar zugänglich, da er Gott ja nicht direkt erfassen kann. Also muss sie ihm auf einem Umweg vermittelt werden. Dieser Umweg besteht eben darin, das Gute und Ordnungsgemässe an der Natur der Sache, schlechterdings an der Natur, zu erkennen [...]“<sup>104</sup>

Die Einsicht in die von Gott gegebenen und sich in der Natur ausdrückenden natürlichen Gesetze, sowie deren Akzeptanz und die daraus notwendige Entscheidung, das Leben demgemäß einzurichten, erscheint nach Rousseau als die eigentliche Herausforderung des Menschseins. „Tugend heisst, sich gemäss der Natur verhalten, indem man ihren Gleichgewichtszustand und ihre Ordnung zum Vorbild nimmt.“<sup>105</sup>

---

<sup>103</sup> Rousseau, *Emil oder Über die Erziehung*, a. a. O., S. 292.

<sup>104</sup> Bruppacher, a. a. O., S. 74.

<sup>105</sup> Haegi, a. a. O., S. 30.

Die Gesellschaften der europäischen Staaten sind in diesem Zusammenhang Entstehungsherde des Bösen, da innerhalb dieser Gesellschaften die göttliche Ordnung nicht gegeben ist. Dem Anspruch von Gesellschaft, durch den Verband mehrerer Menschen das Fortkommen aller zu vereinfachen, wird nach Rousseau durch die Entstehung gegenseitiger Abhängigkeit und der Fixierung des Individuums auf den eigenen Vorteil konterkariert, worauf in Kapitel 2.2.2 im Detail eingegangen werden wird. Der Widerspruch zwischen Anspruch und Wirklichkeit sorgt für moralisches Konfliktpotential innerhalb des Individuums. Dieses Konfliktpotential ist die Wurzel für die Schwäche des Menschen. Kurz: Die Gesellschaft korrumpiert das Individuum.

Denn nachdem der in der Gesellschaft lebende Mensch erst einmal seine existenziellen Bedürfnisse befriedigt hat, geht er dazu über, seine Begehrlichkeiten in Relation zu seinen Mitmenschen zu setzen. Die Möglichkeit, die eigenen Bedürfnisse objektiv befriedigt zu sehen, verschwindet zusehends. Die Wahrnehmung verschiebt sich also im Laufe der Vergesellschaftung in ihrer Fixierung auf natürliche und objektiv vorhandene Nöte auf künstlich geschaffene und subjektiv empfundene Begierden. Die gesellschaftlich bedingten Bedürfnisse sind ihrer Natur nach nicht essentiell, werden es aber im gesellschaftlichen Kontext.

Entsprechend dem Gedanken der natürlichen Güte ist der Mensch im Naturzustand dazu in der Lage, seine Bedürfnisse aus eigener Kraft zu befriedigen, da die Natur ihm alles mitgegeben hat, was er braucht, um sich am Leben zu erhalten. Dem Gedanken des künstlich geschaffenen Bösen hingegen folgend, ist es dem in der Gesellschaft lebenden Menschen nicht möglich aus eigener Kraft, ohne Verstellung, sein Leben befriedigend zu gestalten. „Das Gefühl unserer Schwäche kommt weniger aus unserer Natur als aus unserer Begehrlichkeit.“<sup>106</sup>

Doch dem an die Idee der natürlichen Güte glaubenden Rousseau entspricht es, eine Alternative der Hoffnung auf das moralisch Gute auch für den Gesellschaftsmenschen zu entwickeln. Diese liegt in der Möglichkeit, trotz des Verlusts des Naturzustandes der eigenen Natur gemäß zu leben. Diese Möglichkeit vergegenständlicht Rousseau in seinem Begriff der Tugend. „Tugend ist die Reaktion

---

<sup>106</sup> J.-J. Rousseau: *Vom Geselligkeitszustand des Menschen überhaupt*. In: *Schriften Zur Kulturkritik*. Eingeleitet, übersetzt und herausgegeben von K. Weigand. Hamburg 1995, S. 285.

auf die ausweglose Situation der Vergesellschaftung; nur der in Gesellschaft lebende Mensch bedarf ihrer und er bedarf ihrer um so mehr, je gesellschaftlicher er lebt.“<sup>107</sup>

Rousseau geht es darum, den Menschen wieder zu einer integren Wesenheit zu führen, seine Natur und sein tatsächlich zu lebendes Leben zu harmonisieren. Kurz: Für Rousseau ist es grundsätzlich tugendhaft, sich an den Vorgaben der Natur zu orientieren. Im ersten Diskurs postuliert Rousseau dem gemäß einen Tugendbegriff, der in dem natürlichen Wesen des Menschen verborgen ist: „O Tugend, erhabene Wissenschaft der schlichten Seelen - bedarf es so großer Mühen und Vorbereitungen, um dich zu erkennen? Sind deine Prinzipien nicht in alle Herzen eingegraben? Genügt es nicht, um deine Gesetze zu erkennen, wenn man in sich geht und die Stimme des Gewissens hört, wenn die Leidenschaften schweigen? Das ist die wahre Philosophie!“<sup>108</sup> In diesem Sinne entwirft Julie in einem Brief an Saint-Preux das Ideal eines Tugendbegriffs, der nicht kulturorientiert ist. „O mein Freund, wofern Sie die Tugend aufrichtig lieben, so lernen Sie ihr auf die Art dienen, die sie verlangt, und nicht nach der Menschen Weise.“<sup>109</sup>

Hier wird ein weiterer Aspekt deutlich, der das gesamte Werk Rousseau durchzieht: Ein kultivierter Mensch muss wahrlich kein tugendhafter Mensch sein; im Gegenteil, je weiter die Kultivierung des Menschen fortschreitet, desto stärker entfernt er sich von seinem natürlichen Ursprung. „In der Tat ist die *Abhandlung über den Ursprung der Ungleichheit* eine Geschichte der Zivilisation, welche diese als fortschreitende Negation des Naturgegebenen begreift, als Fortschritt, dem ein Verlust der ursprünglichen Unschuld entspricht.“<sup>110</sup>

Dieser unorthodoxe Aspekt des rousseauschen Tugendbegriffs fügt sich nahtlos in die bisher dargestellte Verkettung der Begriffe ein. „Das Problem, zu dem Rousseau [...] Stellung nimmt, war ein viel diskutiertes Problem seiner Zeit: die Frage, ob die Moral unabhängig vom Gottesglauben bestehen könne. [...]. Rousseau hat

---

<sup>107</sup> Rang, a. a. O., S. 204f.

<sup>108</sup> J.-J. Rousseau : *Hat der Wiederaufstieg der Wissenschaften und Künste zur Läuterung unserer Sitten beigetragen?* In: *Schriften zur Kulturkritik*. Eingeleitet, übersetzt und herausgegeben von K. Weigand. Hamburg 1995, S. 57.

<sup>109</sup> Rousseau, *Julie oder die neue Héloïse*, a. a. O., S. 157.

<sup>110</sup> Starobinski, a. a. O., S. 41.

sich mit Leidenschaft gegen diese These ausgesprochen, in der er nur Heuchelei sah.“<sup>111</sup> Der hier postulierte Tugendbegriff lässt sich im Detail an seiner Ausrichtung an der Natur beleuchten. Vor allem der Aspekt der Stärke hat hier erhebliches Gewicht. „Die Kraft ist die Grundlage jeder Tugend. Nur ein von Natur schwaches, durch seinen Willen starkes Wesen ist tugendhaft. Darin allein besteht das Verdienst des rechtschaffenen Menschen.“<sup>112</sup> Durch den Willen zur Tugend kann sich der Mensch seine eigentliche Natur wiederentdecken.

Der in der Gesellschaft lebende Mensch muss sich auf sein ursprüngliches Wesen besinnen, wenn er ein tugendhaftes Leben anstrebt. Negativ formuliert: „Dieser Mensch wird nicht tugendhaft sein, weil er seine Neigungen nicht überwinden wird, [...]“<sup>113</sup> Tugend erscheint hier als Ausdruck der Strenge, um den Gesetzen der Natur folgen zu können. „Unzählige Male kommt Rousseau auf diesen Punkt zu sprechen: Tugend ist Selbstüberwindung, sie erweist sich in Opfer und Entsagung. In der Tugend liegt etwas Gewalttätiges, eine Anstrengung über das natürliche Niveau des Menschlichen hinaus; [...]“<sup>114</sup>

Moralische Integrität findet der Mensch einzig durch seine innere Stimme. So „[...] nimmt seine revolutionäre Maxime: Gehorche deinem Gefühl! die ernste sittliche Bedeutung an: Gehorche deinem Gewissen! Ihm und nur ihm sollst du folgen, keiner fremden Autorität, keinem fremden Willen, keinem fremden Zwang.“<sup>115</sup> Es wird deutlich, dass der Mensch alle außerhalb des Naturzustandes auftretenden Probleme einzig durch die Tugend kompensieren kann. „Es ist für Rousseau charakteristisch, daß er gegen das, was er hier Tugend nennt, keine Einwände gelten läßt. Es ist das Fraglose selbst.“<sup>116</sup>

Durch den Begriff der natürlichen Güte gelingt es Rousseau in diesem Zusammenhang, einen Riss innerhalb seines Begriffs von Moral zu vermeiden. Der Begriff deckt hier mehrere Bedeutungsfacetten ab. Eminent wichtig ist hierbei, dass es sich um einen ursprünglichen und somit wesenhaften Zug handelt, was durch

---

<sup>111</sup> Rang, a. a. O., S. 221f.

<sup>112</sup> Rousseau, *Emil oder Über die Erziehung*, a. a. O., S. 489f.

<sup>113</sup> J.-J. Rousseau: *Rousseau richtet über Jean-Jacques*. In: *Schriften*. Hg. v. H. Ritter Bd. 2, Frankfurt a. M. 1988, S. 489.

<sup>114</sup> Rang, a. a. O., S. 214.

<sup>115</sup> O. Vossler: *Der Nationalgedanke von Rousseau bis Ranke*. München 1937, S. 32.

<sup>116</sup> Weigand, a. a. O., S. XXX.

die Bedeutungskombination beider Begriffe deutlich wird. Dieser Wesenszug drückt sich im Gewissen des Menschen aus. „Ich halte es also, lieber Freund, nicht für unmöglich, das unmittelbare Prinzip des Gewissens, sogar unabhängig von der Vernunft, als Folge unserer Natur zu erklären.“<sup>117</sup> Das Gewissen ist somit eine Eigenschaft, die dem Menschen nicht innerhalb der Kultur anerzogen wird.

Weiter folgt, dass Rousseau auf Grund des Begriffs der natürlichen Güte nur von einem guten Gewissen ausgehen kann. „Ich brauche mich nur selbst zu befragen, was ich machen will. Alles, was ich als gut empfinde, ist gut; alles, was ich als schlecht empfinde, ist schlecht. Der beste Anwalt ist das Gewissen.“<sup>118</sup> Das Gewissen erscheint somit als feste Instanz, die weniger eine maßregelnde, sondern vielmehr eine leitende Aufgabe wahrnimmt. „Das Gewissen aber täuscht nie. Es ist der wahre Führer des Menschen [...].“<sup>119</sup> Das natürliche Gewissen unterscheidet sich somit grundsätzlich von dem anerzogenen Gewissen, welches gemeinhin als schlechtes Gewissen definiert ist. „Es fällt auf, daß Rousseau, wenn er vom Gewissen handelt, in erster Linie das gute Gewissen meint, sehr im Gegensatz sowohl zu der populären wie zu der reformatorischen Gewissensauffassung.“<sup>120</sup>

Die natürliche Güte ist es, aus der das Mitgefühl entsteht, welches dem Menschen angeboren ist. So vermengt sich innerhalb der Moral zum einen die Stärke der Tugend als Ideal, welche das Individuum dazu anhält, sich auf sein Wesen zu konzentrieren und in der Tendenz eher separierend wirkt, mit dem Mitgefühl, welches zum anderen den Grundstein des Sozialverhaltens markiert. Die aus der Natur abgeleitete Moral erscheint als Möglichkeit des Menschen, nach dem Heraustreten aus dem Naturzustand das Verhältnis zu seinem ursprünglichen Wesen nicht zu verlieren.

---

<sup>117</sup> Rousseau, *Emil oder Über die Erziehung*, a. a. O., S. 305.

<sup>118</sup> Ebd., S. 300.

<sup>119</sup> Ebd.

<sup>120</sup> Rang, a. a. O., S. 558.

## 2. Rousseaus Entwurf individueller Existenzformen

### 2.1 Rousseaus Jenseits von Gut und Böse: Der *homme naturel*

Rousseau entwickelt seinen Entwurf menschlicher Existenz auf drei Ebenen, die von dem Gedanken der göttlichen Ordnung abgeleitet werden. Jede Ebene ist dem oben dargestellten moralischen Überbau verbunden. Der Mensch ist – was immer er zu tun vermag, in welchem Zustand er sich auch befindet – ein festes Glied dieser Ordnung. Die Übereinstimmung mit der göttlichen Ordnung ist unantastbares Gebot eines jeden Menschen. Diese Unantastbarkeit dient dazu, die moralische Integrität einer jeden der drei Ebenen menschlicher Existenz zu prüfen.

Der Entwurf individueller Existenzformen ist in diesem Sinne als ein Versuch zu verstehen, moralische Verbindlichkeit zur Zeit der Moderne neu zu definieren. Es ist der Versuch, den Auswirkungen des mit der kopernikanischen Wende einsetzenden Säkularisierungsprozesses Einhalt zu bieten: Die Schlüsselposition der Vernunft als verbindliche Instanz in allen Belangen menschlicher Existenz wird von Rousseau relativiert und durch eine Naturreligion erweitert.

Bedenkt man also, dass, entgegengesetzt dem Zeitgeist der Moderne, in dem Weltbild Rousseaus zur vorgegebenen Ordnung eine Alternative weder verfügbar noch denkbar<sup>121</sup> ist, kommt dem *homme naturel* eine Schlüsselposition zu. Überträgt man die bisher genannten Eigenschaften des Begriffs *nature* auf den *homme naturel*, so erhält man die Manifestierung des göttlichen Willens in Bezug auf den Menschen. Stellt der *homme naturel* den Ausdruck des göttlichen Willens dar, so bedeutet dies, wie bereits angemerkt, dass dieser seiner Definition nach den wesenhaften Ursprung des Menschseins markiert. Dies ist, soviel sei zu Beginn des Kapitels vorweggenommen, die eigentliche Intention, welche Rousseau mit dem Entwurf des *homme naturel* verfolgt.

---

<sup>121</sup> Um der Verständlichkeit genüge zu tun, sei angemerkt, dass dem Denker Rousseau selbstverständlich die philosophischen Überlegungen seiner Zeit bekannt gewesen sind. Innerhalb seines Entwurfes menschlicher Existenz jedoch sind all diese Modelle ohne Wert. Gerade in der Ausklammerung aller theologiefreien Philosophie wird die Radikalität rousseauscher Kulturkritik gegenüber der Moderne deutlich.

Philosophisch betrachtet ergibt sich der Eindruck, es handle sich beim Naturmenschen um ein Ideal. Historisch betrachtet handelt es sich jedoch mitnichten um ein solches. Der Verlust des Naturzustandes und somit auch des Naturmenschen ist, hieran lässt Rousseau keinen Zweifel, ein unumkehrbares Faktum. Der *homme naturel* ist nicht als Stadium der Menschheitsgeschichte zu verstehen, nach dem wir streben sollen. „Der Naturmensch ist von Rousseau [...] als Nullpunkt der Entwicklung gedacht. Daher verfälschen wir Rousseaus Idee, wenn wir sie im idealistischen Sinne umdeuten. Das geschieht beispielsweise, wenn man [...] den Naturzustand als den Idealzustand an das Ende statt an den Anfang der Entwicklung setzt.“<sup>122</sup>

Durch den Zusammenfall des Ausgangspunkts der Entwicklung mit dem Zustand der Güte kommt es zu einer Gleichsetzung beider Aspekte und als Folge dessen zu einer Idealisierung des Naturzustandes, die pauschal so aber nicht gedacht ist. Vielmehr dient der Naturzustand als ein Fixstern der ursprünglichen Eigenschaften des Menschen, die unabdingbar für ein gottgerechtes Leben sind. „Der Naturzustand ist mithin nur das spekulative Postulat einer »hypothetischen Geschichte«, [...]“<sup>123</sup>

Zudem ist es so, dass Rousseau zwischen den einzelnen Stadien des Menschseins deutliche Trennlinien zieht, so dass diese fragmentarisch nebeneinander stehen. Was also für den *homme naturel* recht ist, muss für den *bourgeois* oder den *citoyen* nicht billig sein. „Man kann daher in Rousseaus Sinne eigentlich gar nicht von dem Menschen schlechthin sprechen. Denn zwischen dem Menschen im Naturzustand und dem im Gesellschaftszustand, und wiederum zwischen dem Bürger der Republik und dem Untertan despotischer Großstaaten besteht jedesmal ein Hiat.“<sup>124</sup>

---

<sup>122</sup> Rang, a. a. O., S. 134.

<sup>123</sup> Starobinski, a. a. O., S. 27.

<sup>124</sup> Rang, a. a. O., S. 451.

### 2.1.1 Der Kern des Menschseins

Wie nun definiert Rousseau den *homme naturel* im Einzelnen? Hierzu sei zunächst das im zweiten Diskurs gemalte und allseits bekannte Bild vergegenwärtigt: „Indem ich dieses [...] Wesen [...] betrachte, wie es aus den Händen der Natur hervorgegangen sein mußte, sehe ich ein Tier, weniger stark als die andern, [...], aber, alles in allem genommen, am vorteilhaftesten von allen ausgerüstet. Ich sehe es, wie es sich unter einer Eiche sättigt, im ersten besten Bach seinen Durst löscht und sein Bett zu Füßen desselben Baumes findet, der ihm seine Nahrung lieferte. Damit sind seine Bedürfnisse befriedigt.“<sup>125</sup> In diesen Worten ist im Grunde alles angedeutet, was der Mensch mit Bezug zur göttlichen Ordnung bedeutet, vor allem aber, was der Mensch dem Menschen bedeuten soll.

Der positive Tenor des Weltentwurfs findet hier seine Übertragung auf der Ebene des Menschen. Der dem göttlichen Entwurf entsprechende Mensch ist kein zu kurz gekommenes Wesen. Im Gegenteil, in der hypothetischen Retrospektive erscheint das „am vorteilhaftesten von allen“<sup>126</sup> ausgerüstete Wesen als jenes, mit welchem es die Vorsehung gut gemeint hat. Was also ist es, wodurch der Mensch so vorteilhaft ausgerüstet ist?

Der Mensch scheint in der Darstellung dem paradiesischen Zustand nahe: Im Augenblick verweilend und die im Bild herrschende Friedlichkeit als selbstverständlich hinnehmend, befindet sich der *homme naturel* in eins mit der Umwelt. Er entspricht seiner Natur und lebt mit der Natur als Umwelt in Einklang. Die Harmonie, die er in der Welt vorfindet, definiert die Harmonie seines Inneren, ohne dass er sich dessen als Gut bewusst ist. Hierin liegt seine Naivität und Unschuld. Diese Eigenschaften drücken sich in der totalen Selbstgenügsamkeit des Menschen aus. Da der Naturmensch alles hat, braucht er nicht zu hadern und hat keinen Grund, über sich und die Welt zu reflektieren.

Aus der Selbstgenügsamkeit ergibt sich ein weiterer Aspekt: Der Naturmensch begegnet uns als Einzelwesen – und das nicht ohne Grund. Er hat noch keine Ver-

---

<sup>125</sup> Rousseau, *Über den Ursprung und die Grundlagen der Ungleichheit unter den Menschen*, a. a. O., S. 85.

<sup>126</sup> Ebd.

anlassung, sich mit seinesgleichen zu verbinden, das Leben findet ohne größere Initiativen statt. Dies gilt nicht nur für den Bereich des Lebensnotwendigen, sprich der Nahrungsbeschaffung, sondern auch für den sozialen Bereich. „Was den Naturzustand charakterisiert, ist kurz gesagt, die totale Selbstbezüglichkeit des Individuums.“<sup>127</sup> Der Naturmensch ist also weder vorstellbar als ein Wesen, das Nahrung auf Vorrat hortet, noch als ein Wesen, das zur Verbesserung seiner Situation die Gemeinschaft sucht. Er ist das selbstvergessene Wesen, welches im Augenblick verweilt.

Dieses Leben im Augenblick ist die Folge der Bedürfnislosigkeit. „In dem Zustand von Zerstreung, in dem sich Rousseau die primitive Menschheit denkt, verbindet nichts das Individuum mit seinesgleichen, nichts aber unterwirft es ihm auch. [...] keine metaphysische Distanz trennt es vom äußeren Objekt. Sein Verhältnis zu seiner Umwelt ist durch vollkommenes Gleichgewicht gekennzeichnet. [...]. Bedürfnis, Begehren und die Welt sind in harmonischer Übereinstimmung.“<sup>128</sup> Das, was der Betrachter des Naturmenschen als Schatz wahrnehmen soll, ist dem Naturmenschen Normalität. Nur als Selbstverständlichkeit ist dieser Zustand möglich.

Bereits im Eingangszitat stößt der Leser indirekt auf den bereits angedeuteten moralischen Imperativ: Weil der Mensch kein zu kurzgekommenes Wesen ist und somit durchaus die Möglichkeit hat, ein befriedigendes Leben zu führen, trägt er allein die Verantwortung für den Fall des Scheiterns. Besonders hier muss einschränkend zwischen den einzelnen Ebenen des Menschseins unterschieden werden. Denn Verantwortung trägt nur der, der zielorientiert handelt und auf Grund dessen zwischen verschiedenen Optionen abwägen kann. Wie bereits festgestellt, trifft genau dies auf den *homme naturel* nicht zu, was bedeutet, dass dieser kein moralisches Wesen ist.

Hierin besteht der von Rang angesprochene Hiatus sowohl zum *bourgeois* als auch zum *citoyen*. Rousseau hebt die Abgrenzung deutlich hervor, indem er den *homme naturel* als ein Tier bezeichnet. Diese Abgrenzung ist wertfrei zu verstehen. Dadurch, dass der *homme naturel* kein moralisches Wesen ist, darf nicht der

---

<sup>127</sup> Spaemann, a. a. O., S. 68.

<sup>128</sup> Starobinski, a. a. O., S. 433.

Gedanke entstehen, dieser könnte gar ein Anti-Ideal sein. Die Bezeichnung „Tier“ ist nicht im Sinne einer Vertierung, sprich als ein Abfallen aus moralischen Kategorien gemeint. Vielmehr ergibt sich diese Assoziation aus dem Ursprungsgedanken der natürlichen Amoralität. Der Begriff der natürlichen Amoralität kennzeichnet hier etwas nicht gegebenes, nicht etwas, dass in einem negativen Sinne fehlt: Natürliche Amoralität kann als Zustand des Vormoralischen bezeichnet werden.

Hier muss deutlich gemacht werden, dass das Einzelgängertum keine partielle Erscheinung ist, wie sie auch unter den Menschen einer Gesellschaft anzutreffen ist, sondern eine wesenskennzeichnende Eigenschaft. „Der natürliche Mensch Rousseaus ist nach seiner Definition unsozial, [...]“<sup>129</sup> Das Einzelgängertum ist die Voraussetzung der natürlichen Amoralität. Der Umstand, dass aus dem Einzelgänger ein Gesellschaftswesen wird, ist als ein Indiz dafür zu interpretieren, dass das Schicksal des Menschen offen ist. Dieser Grundsatz entspricht dem Wesensmerkmal der Freiheit, was noch eingehender zu beleuchten sein wird.

Hier kommen wir an einen Punkt, der Anlass zu der Vermutung gibt, der *homme naturel* könne nur ein stumpfsinniges Wesen sein. Ein Wesen, welches sich seines Glücks nicht bewusst ist und nicht die Möglichkeit der Reflektion besitzt. Dieses Bild aber würde das Konzept des Entwurfs zunichte machen: Die Möglichkeit, aus dem Naturzustand heraus einen moralischen Anspruch erheben zu können, wäre nicht vorhanden. Genau dies aber verfolgt Rousseau mit der Idee des *homme naturel*. „Der »status naturalis« wird zu einem nicht mehr faktischhistorischen, sondern rein hypothetischen Zustand, der aus methodischen Gründen angenommen werden muß.“<sup>130</sup> Der *homme naturel* ist so ausgestattet, dass im Naturzustand ein moralischer Anspruch zwar nicht unmittelbar im Raum steht, dieser aber potenziell vorhanden und ableitbar ist. Rousseau attestiert dem Menschen im Naturzustand zwei wesenhafte Prinzipien, die moralisches Potential haben.

Zum einen ist dies die Fähigkeit zur Leidenschaft und zum anderen die Fähigkeit zum Mitleid. „Das eine macht uns leidenschaftlich um unser Wohlergehen und unsere eigene Erhaltung besorgt. Das andere flößt uns einen natürlichen Wider-

---

<sup>129</sup> Glum, a. a. O., S. 112.

<sup>130</sup> Spaemann, a. a. O., S. 67.

willen dagegen ein, irgendein fühlendes Wesen, vor allem unseresgleichen, umkommen oder leiden zu sehen.“<sup>131</sup> Hier kommt der hypothetische Charakter des Entwurfs voll zum Tragen: Es steht außer Frage, dass diese Eigenschaften notwendig vorhanden sein müssen, sofern der Entwurf der natürlichen Ordnung als moralisches Richtmaß bestehen soll; ansonsten erschiene dieser als unverbindliche Annahme. Eine bloße Annahme dieser Prinzipien würde wiederum nicht ausreichen, um die Verbindlichkeit des Wertesystems der natürlichen Ordnung außer Frage zu stellen.

Die Eigenschaft des Mitleides erscheint als ein durch die Natur im Wesen des *homme naturel* verankertes Merkmal, welches zur Erhaltung der Gattung dient, darüber hinaus aber auch eine moralische Vorbildfunktion definiert. „Ich glaube keinen Widerspruch fürchten zu müssen, wenn ich dem Menschen die einzige natürliche Tugend zuspreche, die der übertriebenste Verleumder der menschlichen Tugenden anzuerkennen ist. Ich spreche vom Mitleid, eine Anlage, die so schwachen und vielen Schmerzen ausgelieferten Wesen wie uns gemäß ist.“<sup>132</sup>

Der *homme naturel* hat des Weiteren durch die Anlage der „*perfektibilität*“ das Potential sich zu entwickeln, weshalb Rousseau ihn auch als das am besten ausgestattete Wesen bezeichnet. Doch so lange den *homme naturel* nichts aus der natürlichen Idylle wirft, wird das Potential der *perfektibilität* nicht genutzt. Unter diesen Voraussetzungen haben wir es also mit einem Wesen zu tun, welches Rousseau zur deutlichen Abgrenzung gegenüber dem Gesellschaftsmenschen zwar als Tier bezeichnet, letztlich aber nicht als solches verstanden werden soll: Auf Grund des Merkmals der *perfektibilität* nimmt der *homme naturel* eine Stellung zwischen dem Tier und dem Menschen, wie wir ihn kennen, ein. Diese Eigenschaft ist es, die den Menschen dazu befähigt, sich aus eigenem Antrieb dem Leben innerhalb der Natur zu entziehen und sich das über die Gesellschaft definierte Leben innerhalb der Kultur zu schaffen.

---

<sup>131</sup> Rousseau, *Über den Ursprung und die Grundlagen der Ungleichheit unter den Menschen*, a. a. O., S. 71ff.

<sup>132</sup> Ebd., a. a. O., S. 171.

### 2.1.2 Ursprünglichkeit als moralische Maxime

Rousseau hat mit dem *homme naturel* ein Wesen kreiert, das nicht nach moralischen Maßstäben handelt, dennoch als Ausdruck der für Rousseau legitimen Moral verstanden werden muss. Diese zunächst widersprüchlich anmutende Ausgangsposition entsteht, indem der *homme naturel* uns als ein Wesen begegnet, welches in seiner Lebenssituation von vornherein frei von moralischen Problematiken ist. Dieser Umstand ist nur denkbar, weil sich die Lebenssituation in einer Welt ereignet, die das Gute an sich verkörpert. Es ist die Welt der unverstellten Natur, in die der *homme naturel* eingebunden ist und die sich zugleich in seinem Wesen widerspiegelt. „Da das Böse in der Natur nicht begegnet, kann er [der Naturmensch] kein Gutes davon unterscheiden.“<sup>133</sup> Für die Natur wurde weiter oben bereits die Metapher des Kokons gewählt. In diesem Zusammenhang ist diese Metapher so zu verstehen, dass der *homme naturel* als Idee mit besonderer Berücksichtigung seiner Naivität nur unter der Voraussetzung einer ihn nicht gefährdenden Umwelt denkbar ist.

Auf Grund dieser Lebenssituation der Unschuld hat der *homme naturel* nicht einmal theoretisch die Möglichkeit, moralisch verwerflich handeln zu können. In diesem Sinne ist Rousseau zu verstehen, wenn er sagt, dass „[...] sie [gemeint sind die im Naturzustand lebenden Menschen] gerade deswegen nicht böse sind, weil sie nicht wissen, was gut sein heißt.“<sup>134</sup> Dieser Umstand ist von erheblicher Bedeutung für den von Rang aufgezeigten Hiatus: Der Zustand des naiven Glücks ist für den Menschen außerhalb des Naturzustandes unwiederbringlich verloren.

Der Naturmensch verkörpert dementsprechend – wenn auch auf naive Weise – das Gute an sich. „Ich sage es mit Bedauern: der gute Mensch ist der, der niemanden zu täuschen braucht, und der wilde ist dieser Mensch.“<sup>135</sup> Wie bereits herausgearbeitet, kann der Naturmensch als Wesen Gottes nicht dafür verantwortlich sein, dass das Böse in die Welt gekommen ist, obwohl der Mensch durch seine

---

<sup>133</sup> Weigand, a. a. O., S. LI.

<sup>134</sup> Rousseau, *Über den Ursprung und die Grundlagen der Ungleichheit unter den Menschen*, a. a. O., S. 169.

<sup>135</sup> J.-J. Rousseau: *Vorrede zu Narcisse*. In: *Kulturkritische und politische Schriften*. Hg. v. M. Fontius. Berlin 1989, Bd. 1, S. 173.

Stellung in der Welt dazu prädestiniert ist, in irgendeiner Form am Eindringen des Bösen in die Welt beteiligt zu sein.

Warum aber diese Akrobatik der Gedankenführung? Es muss uns bewusst sein, dass durch die hier gewählte Vorgehensweise die Philosophie Rousseaus quasi von hinten aufgezümt wird. Seine Ausgangslage war die Verneinung der Frage des ersten Diskurses, ob die Künste und Wissenschaften die Sitten geläutert hätten. Die Konkretisierung der Verneinung finden wir im zweiten Diskurs, der den Ursprung der Ungleichheit zum Thema hat. Der Einstieg in die Philosophie ist somit reine Kulturkritik: Hier liegt der Ausgangspunkt für den philosophischen Ansatz Rousseaus, das Paradoxon zwischen dem gütigen Gott und dem schlechten Menschen aufzulösen, welches sich innerhalb der Kulturkritik Rousseaus herauskristallisiert hat.

Ein wesentlicher Schritt ist hierbei die Inszenierung des Naturmenschen, durch den Rousseau sich in die Lage versetzt, eine wesentliche Aussage seiner Philosophie treffen zu können: „Die Menschen sind schlecht. Eine traurige und lange Erfahrung enthebt uns des Beweises. Jedoch der Mensch ist von Natur gut, wie ich bewiesen zu haben glaube.“<sup>136</sup> Dem *homme naturel* kommen auf Grund dessen zwei wesentliche Aufgaben zu: Zum einen verdeutlicht er die Fragwürdigkeit der Gesellschaft, indem er als Negativ dient. Zum anderen ist der Naturmensch das Bindeglied zwischen dem gütigen Gott und den schlechten Menschen. In diesem Sinne geht es weniger um historische Tatsachen als vielmehr um ein stimmiges theoretisches Konzept.

Der Entwurf des *homme naturel* ist so gestaltet, dass die Lücke zwischen Gott und Mensch auf moralischer Ebene geschlossen erscheint. Dieses Konzept ist insofern bemerkenswert, als es den Anschein erweckt, ein Zeugnis völliger Unvoreingenommenheit zu sein: „Ich habe einige Vermutungen gewagt, weniger in der Hoffnung die Frage zu beantworten [gemeint ist die Fragestellung des zweiten Diskurses], als in der Absicht, sie zu erhellen und auf die wahre Sachlage zurückzuführen.“

---

<sup>136</sup> Rousseau, *Über den Ursprung und die Grundlagen der Ungleichheit unter den Menschen*, a. a. O., S. 111.

ren.“<sup>137</sup> Gleichzeitig wird der Entwurf des *homme naturel* mittels der Naturreligion mit moralischen Wertvorstellungen verbunden, wodurch diese – unter der Berücksichtigung der Stellung des Naturmenschen als unberührtes Geschöpf Gottes – in ihrer Verbindlichkeit verstärkt werden.

Der Entwurf der Naturreligion dient in erster Linie dem Anspruch, Glaubenssätze und religiöse Werte zu fixieren, die frei von Wissenschaftlichkeit oder religiöser Dogmatik sind. „Meine Verwirrung wurde noch größer, weil ich in einer Kirche geboren bin, die alles entscheidet und keinen Zweifel erlaubt.“<sup>138</sup> Wesentlicher Aspekt der Ausformulierung ist die Allgemeingültigkeit der Naturreligion, mit der Rousseau seine Kritik gegen jede Form der religiösen Ideologie begründet: Die Naturreligion ist eine undogmatische Universalreligion, die Strömungen wie Christentum, Buddhismus oder Judentum auf Grund ihrer grundlegenden Aussagen zu überwinden sucht, hierbei aber in erster Linie durch das Pathos der Güte und des Mitleides den wesentlichen Aussagen dem Neuen Testaments verbunden bleibt. Die vornehmliche Orientierung am Christentum wird von Rousseau nicht verschleiert – schließlich wird zur Verdeutlichung der Aussagen des savoyischen Vikars die Bibel zitiert.<sup>139</sup>

In diesem Sinne ist Rousseaus „Gut“ und „Böse“ in seiner reinen Wertigkeit der des Christentums vergleichbar. Es handelt sich bei den Werten der rousseauschen Naturreligion um entintellektualisierte und entwissenschaftlichte, ja um entideologisierte und endogmatisierte Basiswerte der christlichen Religion. Dementsprechend sagt Rousseau mit den Worten des savoyischen Vikars in seiner Rolle als Vorbild: „Es genügt mir, dir darzulegen, was ich in der Einfalt meines Herzens denke.“<sup>140</sup> Ein religiöser Weltentwurf, der einen *homme naturel* hervorbringt und als wesentliches Merkmal den Begriff der Natur zum Gegenstand hat, kann – entgegen der landläufigen Assoziation zum Begriff „Natur“ – schon logisch nur ein Entwurf sein, der jedes aggressive Naturrecht wie das Recht des Stärkeren auflöst. Auch dies geschieht durch den Gedanken der „natürlichen Güte“.

---

<sup>137</sup> Rousseau, *Über den Ursprung und die Grundlagen der Ungleichheit unter den Menschen*, a. a. O., S. 67.

<sup>138</sup> Rousseau, *Emil oder Über die Erziehung*, a. a. O., S. 277.

<sup>139</sup> Vgl.: Ebd., S. 297.

<sup>140</sup> Ebd., S. 275.

Die Eigenschaft, Mitleid im vormoralischen und unkultivierten Zustand empfinden zu können, ist die natürliche Voraussetzung, aus der im Zustand der Kultur das christliche Gebot der Nächstenliebe erwächst. Anders ausgedrückt: Die natürlichen Wesensmerkmale des Menschen drücken sich im Kulturzustand durch die Basiswerte der christlichen Religion aus. Der Zustand des Vormoralischen und Unkultivierten suggeriert hierbei wesenhafte Tatsächlichkeit, denn der *homme naturel* hat per Definition weder Anlass noch Möglichkeit, Eigenschaften vorzugeben, die er nicht besitzt – auf Grund seiner Naivität ist er, was er ist.

Damit ein solches Konzept überhaupt funktionieren kann, bedarf es einer Voraussetzung, die ebenfalls sowohl ein wesentlicher Bestandteil der christlichen Religion als auch des rousseauschen Menschenbildes ist: Das Postulat der Gleichheit und der Gerechtigkeit. Allerdings versteht Rousseau dieses Postulat ebenfalls ausschließlich im Sinne der Güte. „[...] die Güte Gottes ist die Liebe zur Ordnung; denn durch Ordnung erhält er, was ist, und verbindet jeden Teil mit dem Ganzen. Gott ist gerecht [...]; es ist die Folge seiner Güte. [...]; die Gerechtigkeit Gottes besteht darin, von jedem Rechenschaft zu fordern über das, was er ihm gegeben hat.“<sup>141</sup>

Folglich muss differenzierend festgehalten werden, dass Rousseau sich vor dem negativen Gleichheitsgrundsatz des Christentums sperrt, alle Menschen seien Sünder. Hier wird deutlich, dass der *homme naturel* sicherlich keine reine Übertragung von christlichen Werten auf den nicht kultivierten Menschen ist, sich aber dennoch wesentliche Züge der christlichen Religion in ihm widerspiegeln. In diesem Sinne wird aber auch klar, dass Rousseau die christliche Religion nicht verwirft, sondern kritisch zu ihr Stellung bezieht, indem er ihre wesentlichen Überlegungen übernimmt und sie in der Folge auf Grund seines Gottesbildes und dementsprechenden Weltentwurfs positiv katalysiert. Der Aspekt der christlichen Erbsünde läuft dem philosophischen Konzept Rousseaus vollständig zuwider.

Die Stellung des *homme naturel* im Geflecht des Entwurfs menschlicher Existenz ist weiter anhand der Gleichheitsproblematik zu verdeutlichen. Rousseau unterscheidet zwischen natürlicher und unnatürlicher Ungleichheit. In den Bereich der

---

<sup>141</sup> Rousseau, *Emil oder Über die Erziehung*, a. a. O., S. 299.

natürlichen Ungleichheit fallen alle Aspekte, die sich auf die Physis des Menschen beziehen und die fester, nicht wegzudiskutierender Bestandteil des Menschseins sind. Diese Form der Ungleichheit entzieht sich der moralischen Wertung, ihr Vorhandensein gilt als gottgegeben.

Obwohl der Antrieb der Philosophie Rousseaus in ihrem kulturkritischen Ansatz letztlich auf der Empörung über die Ungleichheit im Allgemeinen und das harte Schicksal der Benachteiligten unter uns im Speziellen basiert, zeigt sich Rousseau gegenüber dem Schicksal der durch die natürliche Ungleichheit benachteiligten Menschen gleichgültig. „Die Natur geht mit ihnen [gemeint sind Kinder] genau so um, wie das Gesetz von Sparta mit den Kindern der Spartiaten: Sie macht die Gutgebauten stark und robust und läßt die andern untergehn, [...]“<sup>142</sup> Die natürliche Ungleichheit ist im Gegensatz zur unnatürlichen Ungleichheit ein fragloses Selbst, das auf Grund seiner Stellung im Weltentwurf pauschal als gut gilt. Die im nächsten Kapitel noch zu beleuchtende unnatürliche Ungleichheit gilt als gesellschaftliche Erscheinung und stellt für Rousseau die Wurzel des Übels der Menschheit dar. Hier wird aus dem Hiatus eine Kluft.

Wenden wir uns zur Vertiefung nochmals der Frage zu, wie trotz faktischer Amoralität die potenzielle Moralfähigkeit des *homme naturel* konkret angelegt ist. Als augenfälligster Aspekt wurde das Mitleid genannt, welches Rousseau als natürliche Fähigkeit des Menschen bezeichnet, sich in die Lage anderer versetzen zu können. Aus der Möglichkeit, durch Erfahrung das Leid anderer nachzufühlen, erwächst der Wille, dieses Leid zu unterbinden. Aus Hilfsbedürftigkeit wird somit Hilfsbereitschaft. Hier erscheint Mitleid als Voraussetzung zur Gesellschaftlichkeit. Somit ist der Naturmensch ein potentiell gesellschaftsfähiges Wesen.

Die Leidenschaften dienen gewissermaßen als Gegenkraft zum Mitleid, um den *homme naturel* nicht zum wehrlosen Spielball anderer Lebewesen zu machen. Diese Gegenkraft sichert die Überlebensfähigkeit, ohne die der *homme naturel* dem Untergang geweiht wäre und so die Güte der Welt unfreiwillig widerlegen würde. Die natürliche und ursprüngliche Leidenschaft nennt Rousseau *amour de soi*. „Die Eigenliebe ist ein natürliches Gefühl. Es hält jedes Tier dazu an, über

---

<sup>142</sup> Rousseau, *Über den Ursprung und die Grundlagen der Ungleichheit unter den Menschen*, a. a. O., S. 89.

seine Erhaltung zu wachen. In uns Menschen wird es von der Vernunft geleitet und von Mitleid gemildert und bringt Mitmenschlichkeit und Tugend hervor.“<sup>143</sup> Die *amour de soi* ist ein wesentliches Instrument, um die Stellung des Menschen innerhalb der rousseauschen Vorstellung von der Ordnung der Welt plausibel zu machen. „Amour de soi ist für Rousseau der Inbegriff jener Strebungen, die im Menschen als ursprünglich von der Natur eingesetzte und ihre Ordnung erhaltende Kräfte angelegt sind. Ihr wesentlichstes Merkmal ist die völlig einseitige Ausrichtung auf das Wohl und Gedeihen des Individuums.“<sup>144</sup>

Sowohl das Mitleid als auch die Eigenliebe sind Eigenschaften, die der *bonté naturel* des *homme naturel* entsprechen. Die *bonté naturel* fasst schlagwortartig die dargestellte Stellung des *homme naturel* innerhalb der Ordnung der natürlichen Welt zusammen. Dieser Ausdruck ist das Zeugnis der gottgewollten Stellung des Menschen und markiert den Zustand des naiven Glücks. In diesem Sinne ist der Entwurf ein Fixpunkt für eine moralisch integere Entwicklung des Menschen: „Der Hauptgrundsatz aller Moral, den ich in meinen Schriften befolgt [...] habe, lautet, daß der Mensch von Natur gut ist und Gerechtigkeit und die Ordnung liebt, daß das menschliche Herz von Natur nicht verdorben ist und daß die ersten Regungen der Natur immer gut sind.“<sup>145</sup> Dieser Umstand wird unterstrichen, indem der *homme naturel* in einem idyllischen Zustand der Ruhe erscheint, welcher der Vorstellung des natürlichen Überlebenskampfes widerspricht. „Der natürliche Mensch ruht in sich. Er ist eine Einheit und ein Ganzes; er bezieht sich nur auf sich oder seinesgleichen.“<sup>146</sup> Diese Idylle ist es, die ein Leben in Freiheit gewährt, welche nicht erarbeitet werden muss.

Kurz: Eine Freiheit, derer sich der Naturmensch nicht bewusst ist und die sich somit als weitere Facette in das Bild des naiven Glücks einfügt. Ein Zustand, in welchem der Mensch innerhalb seiner Möglichkeiten tun und lassen kann, was er will, da sein Wille gut ist. Weil diese Freiheit nicht bewusst ist, ist sie in Güte und Naivität möglich. „Unter natürlicher Freiheit versteht er nur die Unabhängigkeit

---

<sup>143</sup> Rousseau, *Über den Ursprung und die Grundlagen der Ungleichheit unter den Menschen*, a. a. O., S. 169.

<sup>144</sup> Bruppacher, a. a. O., S. 42.

<sup>145</sup> Rousseau: *Brief an Beaumont*. In: *Schriften*, hg. v. H. Ritter. Bd. I, S. 508.

<sup>146</sup> Rousseau: *Emil oder Über die Erziehung*, a. a. O., S. 12.

der Menschen voneinander. Diese Art von Freiheit kann es dort geben, wo Regeln, und damit auch Rechte und Verpflichtungen, unbekannt sind.“<sup>147</sup>

Rousseau entwirft unter humanitären Gesichtspunkten mit dem Naturmenschen ein Bild, welches religiös begründet ist. Hierbei ist entscheidend, dass durch die Stellung des *homme naturel* in der Welt diese Eigenschaften – die letztlich als Werte zu verstehen sind – auf eine Ebene gehoben werden, die nicht auf Konventionen zwischen Menschen fußt, sondern auf einer dem Menschen übergeordneten Ebene fungieren und somit die Verbindlichkeit einer göttlichen Wahrheit inne haben. In diesem Sinne ist Rousseau zu verstehen, wenn der savoyische Vikar kritisch anmerkt: „Wir fällen Urteile und bewerten, ehe wir das Gute und das Böse kennen. Dann messen wir alles mit dem falschen Maßstab und würdigen nichts nach seinem wahren Wert.“<sup>148</sup> In diesem Sinne steht Rousseau für einen religiösen Humanismus: Der Mensch wird, was er ist, durch Gott allein. Diese Form des religiösen Humanismus ist als ein Versuch zu verstehen, wesentliche Eigenschaften des Menschen in eine wissenschaftliche und politische Welt zu transformieren, also Religion mit Wissenschaft und Politik in Einklang zu bringen.

## 2.2 Die historisch gewachsene Fragwürdigkeit: Der bourgeois

In dem Begriff des *bourgeois* kulminieren alle negativen Aspekte des Menschseins. „Verglichen mit dem *homme naturel*, sind wir denaturiert. So kommt er [gemeint ist Rousseau] zu dem Ergebnis, daß unsere Denaturierung zugleich Entartung und somit Zeichen der Dekadenz der Gattung ist.“<sup>149</sup> Einleitend soll der Frage nachgegangen werden, wie in dem Konzept Rousseaus ein solch heftiger Bruch innerhalb der Entwicklung des Menschen überhaupt plausibel stattfinden konnte. Wie ist es also möglich, dass der *homme naturel* zum *bourgeois* degeneriert und der Mensch sich – moralisch betrachtet – in sein Negativ verkehrt?

---

<sup>147</sup> J. Palmenatz. „Was nichts anderes heißt, als dass man ihn zwingen wird, frei zu sein“. In: Vom Gesellschaftsvertrag oder Prinzipien des Staatsrechts, hg. v. R. Brandt und K. Herb, Berlin 2000, S. 72f.

<sup>148</sup> Rousseau, *Emil oder Über die Erziehung*, a. a. O., S. 309.

<sup>149</sup> Weigand, a. a. O., S. LXXI.

Der Verlust des Naturzustandes geht mit der Vergesellschaftung des Menschen einher. Warum aber sollte er das Schema der ihm zgedachten Rolle eigenständig durchbrechen? Bei der Beantwortung dieser Frage darf nicht aus dem Blickfeld geraten, dass der Naturmensch ein naives Wesen<sup>150</sup> hat und dass der Mensch als freigestelltes Wesen geschaffen wurde.

Um das Heraustreten aus dem Naturzustand zumindest formal plausibel darstellen zu können, bedient sich Rousseau zum einen der Unwägbarkeiten der Natur, denen sich der Mensch als Einzelwesen hilflos gegenüber sieht, zum anderen der Naivität des Naturmenschen. Die Natur als Umwelt sowie die Natur des Menschen im Sinne seiner Wesenheit ergeben eine Konstellation, die den Bruch des Menschen mit sich selbst zur Folge hat.

Es ist bereits mehrfach angeklungen, dass es Rousseau nicht vollständig gelingt, dieses grundlegende Paradoxon aufzulösen: Mag erst in der Folge die Gesellschaft verantwortlich für das Unglück des Menschen sein und nicht das naive Individuum, so ändert es faktisch nichts daran, dass das Individuum unschuldig in der Welt des gütigen Gottes leidet. Im Gegenteil: Gerade wenn das Individuum keine Schuld am Unglück des Menschen hat, sondern lediglich die innerhalb der Gesellschaft geleistete Sozialisation, so leidet das Individuum erstrecht unschuldiger Weise. Die bereits zitierte Feststellung Rangs (siehe Kapitel 2.1), dass die nach Rousseau verschiedenen Entwürfe des Menschen durch einen Hiatus getrennt nebeneinander stünden, bleibt eine Tatsache.

Hiervon abgesehen, hat der Verlust des Naturzustandes weitreichende Konsequenzen, die der genaueren Betrachtung bedürfen: Wesentlich ist, dass sich durch den Verlust der Naivität der Charakter der Freiheit ändert. Hat der Mensch erst einmal den Naturzustand hinter sich gelassen, so eröffnet sich ihm die Möglichkeit, Freiheit moralisch zu veredeln und sich so dem Antlitz des Schöpfers anzu-

---

<sup>150</sup> Aus dem Wesenszug der Naivität folgt zudem, dass jegliches Bewusstsein für Gefahren im nicht gegenständlichen Sinne dem *homme naturel* fehlt. Zwar muss der Naturmensch seine Handlungen bezüglich dem Überleben in freier Natur sehr wohl einschätzen können, so dass er eine Vorstellung über die unmittelbaren Konsequenzen seines Handelns haben muss. Für Gefahren aber, die sich nur durch abstrakte Überlegungen erfassen lassen, fehlt es ihm an einem – für einen Gesellschaftsmenschen gesunden – Maß böswilliger Phantasie. Einer solchen abstrakten Überlegung bedarf es aber, um das den Menschen im Gesellschaftszustand ereilende Unglück abzuschätzen.

nähern. Die hiermit verbundenen Gefahren äußern sich in der sittlichen Verwahrlosung des Menschen innerhalb der Gesellschaft. Die Vergesellschaftung stellt somit eine moralische Herausforderung dar. „Aber es muß beachtet werden, daß die Gesellschaft nach ihrer Gründung und nach dem Eintritt der Menschen in Beziehungen untereinander von ihnen Eigenschaften forderte, die von ihrer ursprünglichen Veranlagung verschieden waren. Die Einführung der Moral in die menschlichen Handlungen nahm ihren Anfang.“<sup>151</sup>

Das Sammeln von Vorräten markiert den Einzug des Eigentums in das Leben des Menschen.<sup>152</sup> Auf Grund unterschiedlicher Eigentumsverhältnissen kommt es zu Spannungen zwischen den Menschen, wodurch die organisierte Gesellschaft nötig wird. „Übrigens führt nicht die Gesellschaft das Eigentum ein, sondern nach Einführung des Eigentums wird die Gesellschaft nötig. [...] ein Ereignis, das auf lange Zeiten sozialer Wirren folgt.“<sup>153</sup> Die Zwangsläufigkeit des negativen Verlaufs der Sozialisation wird des Weiteren relativiert, indem Rousseau den Beginn der Kultivierung des Menschen als Idylle, ja sogar als Ideal beschreibt, obwohl unbezweifelt bleibt, dass die Kultivierung aus der Not und der Einführung des Eigentums erfolgt. „In dem Maße, wie die Begriffe und die Gefühle aufeinander folgen, der Geist und das Herz sich ausbilden, wird das Menschengeschlecht nach und nach zahm; [...]. Jeder achtete die anderen und wollte seinerseits geachtet werden. Die öffentliche Achtung bekam Wert. [...] Das aber war der erste Schritt zur Ungleichheit und gleichzeitig zum Laster.“<sup>154</sup> Dieser Sequenz zufolge wird deutlich, dass es weniger die Umstände der Vergesellschaftung sind, welche den moralischen Verfall des Menschen nach sich ziehen, sondern der zwischenmenschliche Umgang innerhalb der Gesellschaft. Hier eröffnet sich Rousseau die Option auf einen positiven Entwurf des Menschseins außerhalb des Naturzustandes.

---

<sup>151</sup> Rousseau, *Über den Ursprung und die Grundlagen der Ungleichheit unter den Menschen*, a. a. O., S. 207.

<sup>152</sup> Konkret stellt Rousseau folgende Reihenfolge der Ereignisse auf, welche den Menschen aus dem Naturzustand heraus in den Gesellschaftszustand versetzt: Durch negative Veränderungen innerhalb der Lebenssituation auf Grund von Naturereignissen – als Beispiel dürften Bedingungen wie Dürre oder übermäßig lange Winter gelten – wird der Naturmensch dazu gezwungen, sein Leben vorausschauend auf verschiedene Eventualitäten einzurichten. Er beginnt, Vorräte zu sammeln und hört auf, in den Tag hineinzuleben.

<sup>153</sup> Weigand, a. a. O., S. XLI.

<sup>154</sup> Rousseau, *Über den Ursprung und die Grundlagen der Ungleichheit unter den Menschen*, a. a. O., S. 205.

Nach allem bisher Festgehaltenen wird klar, dass der moralische Verfall des Menschen mit der Emanzipation des Verstandes einhergeht, der das zielgerichtete und berechnende Handeln um des eigenen Vorteils willen ermöglicht. „Es ist der Verstand, der die Selbstsucht erzeugt. Es ist die Reflexion, die sie stark macht. Sie ist es, die den Menschen sich auf sein Ich zurückziehen lässt.“<sup>155</sup> Darüber hinaus beginnt der Mensch nach Verlassen des Naturzustandes auf zwei Ebenen zu agieren. Die eine ist die des Gesellschaftlichen und Zwischenmenschlichen, die andere ist die der Technik.

Die Vermengung beider Ebenen definieren die Entstehung der modernen Gesellschaft. Diese wird zu einer moralisch fragwürdigen Institution. Der über das Eigentum definierte Akt der Vergesellschaftung erscheint als verwerflich: „Auf diese Weise entfaltet sich die natürliche Ungleichheit unmerklich mit der Differenzierung. Die durch die Verhältnisse fortgeschrittenen Unterschiede zwischen den Menschen werden fühlbarer und anhaltender in ihren Auswirkungen und beginnen im gleichem Maß, das Schicksal des Einzelnen zu beeinflussen.“<sup>156</sup>

Die Nachhaltigkeit dieses negativen Prozesses tritt durch die Konsequenz, mit welcher die Wesenheit des Mensch verändert wird, deutlich hervor: „Alle unsere Fähigkeiten sind also jetzt entwickelt, Gedächtnis und Einbildungskraft sind im Spiel, die Selbstsucht ist geweckt, der Verstand ist tätig, der Geist hat bald den Gipfel der ihm möglichen Vollendung erreicht.“ Bedenkt man die moralischen Vorzeichen unter denen diese Aussage zu verstehen ist, so wird klar, dass der Mensch in der Gesellschaft eine negative Wandlung bis auf den Grund seines Wesens erfährt.

In diesem Zusammenhang soll auf die Folgeschwere der rousseauschen Philosophie eingegangen werden: „In dem Maße, in dem unsere Wissenschaften und Künste zur Vollkommenheit fortschritten, sind unsere Seelen verderbt worden.“<sup>157</sup> Trotz des Allgemeinheitsanspruches der Aussage muss diese im Kontext behandelt werden. Denn nur kurz zuvor stellt Rousseau fest: „Es ist ein großes und

---

<sup>155</sup> Ebd., S. 175.

<sup>156</sup> Ebd., S. 219.

<sup>157</sup> Rousseau, *Hat der Wiederaufstieg der Wissenschaften und Künste zur Läuterung unserer Sitten beigetragen?*, a. a. O., S. 15.

schönes Schauspiel, den Menschen sozusagen aus dem Nichts durch seine eigenen Anstrengungen hervorgehn zu sehn. Er erhellt mit dem Licht seines Verstandes die Finsternis, in die ihn die Natur gehüllt hat.“<sup>158</sup>

Mit dem Vorwurf der prinzipiellen Kultur- und Technikfeindlichkeit hatte sich Rousseau schon zu Lebzeiten auseinander zu setzen. So fühlte er sich mit Bezug zu den Reaktionen auf die erste Abhandlung zu folgender Aussage genötigt: „Die Wissenschaft an sich ist sehr gut, daran besteht kein Zweifel. Wer das Gegenteil sagt, müßte seine Vernunft aufgegeben haben. [...] Ich sagte, weil die Wissenschaft, so schön, so erhaben ist, für den Menschen nicht geschaffen ist.“<sup>159</sup>

Es sind weniger die Wissenschaften und Künste selbst, als vielmehr die Unfähigkeit des Menschen, mit ihnen konstruktiv umzugehen. Der Mensch erschafft sich auf Grund seiner Fähigkeiten eine Umwelt jenseits der Natur, die ihn erneut in Bedrängnis bringt. Insofern entsteht eine permanente Überforderung. Dennoch erscheint Rousseau als ein Philosoph, der die Weltoffenheit des Menschen anerkennt und prinzipiell bejaht. Mit Hinblick auf sein Gottesverständnis ist dieser Umstand von erheblicher Wichtigkeit. Weltoffenheit kann nur positiv bewertet werden, da sie ein immanenter Wesenszug ist, auch wenn dieser erst außerhalb des Naturzustandes zum Tragen kommt.

### **2.2.1 Bedürfnisbefriedigung vs. Freiheitsideal**

Das Entscheidende an der Entwicklung, die durch die Einführung des Eigentums zum Verlust der natürlichen Freiheit führt, ist psychologischer Natur: Vorräte bedeuten Sicherheit; Bezüglich der nötigsten Dinge – wie Nahrungsmittel – in existenzieller Weise. Auch der Naturmensch befand sich in einem Abhängigkeitsverhältnis von Nahrungsmitteln und ähnlichem, doch der Einzug des Mangels bewirkte eine Veränderung des Bewusstseins. Durch die unterschiedliche Verteilung von Vorräten beginnt der Mensch sich und seine Situation mit anderen zu

---

<sup>158</sup> Ebd., S. 7.

<sup>159</sup> J.-J. Rousseau: *Bemerkungen Jean-Jacques Rousseau aus Genf zur Antwort auf seine Abhandlung*. In: *Kulturkritische und politische Schriften*, hg. v. M. Fontius. Berlin 1989, Bd. 1, S. 88f.

vergleichen. Aus der gegebenen Not, Vorräte sammeln zu müssen, erwächst das psychische Bedürfnis mehr zu haben als andere.

Die sich bildende, junge Gesellschaft wächst somit unter dem ihr abträglichen Zustand der potentiellen Gegnerschaft auf. Der Anlass ihrer Gründung bedingt ein unterschwelliges Misstrauen; das Miteinander bleibt auf Grund der äußeren Umstände zwar aufrecht erhalten – moralisch betrachtet wird es allerdings ad absurdum geführt. Die sich über Eigentum definierende Gesellschaft ist ihrem Wesen nach eine Gesellschaft des Scheins, der Verstellung. Jedes ihrer Mitglieder wird von vornherein dazu erzogen, sich gesellschaftsfähig zu verhalten und gleichzeitig seine Mitmenschen zu übervorteilen. Kurzum: Der Mensch als gesellschaftsloser Naturmensch degeneriert in der Gesellschaft zu einem vollständig korrumpierten und verlogenen Wesen. Dies ist die eigentliche Kritik Rousseaus an der modernen Gesellschaft.

Den Aspekt der moralischen Fragwürdigkeit hebt Rousseau hervor, indem er das unbedarfte Leben des Naturmenschen dem berechnenden Leben des Gesellschaftsmenschen gegenüberstellt. Wesentlich ist hier erneut die Gleichheitsproblematik. Zwischen den Naturmenschen herrschte eine unbewusste Form der Gleichheit, die dem Menschen in der Gesellschaft verloren geht.

Der unter Punkt 2.1.2. allgemein formulierte Aspekt des Naturmenschen, als amoralisches Geschöpf moralische Instanz des moralischen Menschen zu sein, wird an diesem Punkt der Entwicklung konkret: „[...] solange sie [die Menschen der sich bildenden Gesellschaft] nur Werke herstellten, die einer allein machen konnte, [...], lebten sie so frei, [...], wie sie es ihrer Natur nach sein konnten, [...]. Aber seit dem Augenblick, da der Mensch die Hilfe des anderen nötig hatte, seit man bemerkte, daß es einem Einzelnen nützlich war, Vorräte für zwei zu haben, verschwand die Gleichheit.“<sup>160</sup> Bemerkenswert ist an dem hier dargestellten Szenario, dass der Mensch der sich bildenden Gesellschaft eine geglückte Zwischenstellung zwischen reinem Naturmenschen und reinem Gesellschaftsmenschen verkörpert. Erneut wird hier die Möglichkeit eines positiven Gesellschaftsentwurfes angedeutet.

---

<sup>160</sup> Rousseau, *Über den Ursprung und die Grundlagen der Ungleichheit unter den Menschen*, a. a. O., S. 213.

Was praktisch unter den sich verändernden Lebensumständen logisch erscheint, führt zur Entstehung des Bösen in der Welt des Menschen. Die Entstehung der Angst vor materieller Not birgt den Keim der Korrumpierung in sich. Abhängigkeit von Gütern bedeutet in der Konsequenz Abhängigkeit von Mitmenschen. Durch die Schaffung von Vorrat wird der Austausch von Waren ermöglicht, was das Aufkommen eines Wirtschafts- oder Handelssystems zur Folge hat.

Diejenigen, die innerhalb dieses Systems wenig besitzen, haben nur die Möglichkeit, ihre eigene Person als Ware anzubieten. Hier findet der Verlust der natürlichen Freiheit seine Vollendung. „Ohne daß diese Einzelheiten noch ausgedehnt werden, muß jeder einsehen, daß die Bande der Knechtschaft sich nur in der gegenseitigen Abhängigkeit des Menschen voneinander und durch die wechselseitig vereinigten Bedürfnisse bilden konnten. Daher ist es unmöglich, einen Menschen zu unterjochen, ohne ihn zuvor in die Lage versetzt zu haben, daß er ohne einen anderen nicht auskommen kann.“<sup>161</sup> Sowohl der besitzende als auch der besitzlose Mensch geraten in ein Abhängigkeitsverhältnis, welches die Korrumpierung beider zur Folge hat: „Den wahren Ursprung des Bösen kann man nur aufzeigen, indem man dem Ursprung der Ungleichheit nachgeht.“<sup>162</sup> Der Arme wird abhängig von den Gütern des Reichen, der Reiche wird abhängig von der Arbeitskraft des Armen.

Rousseau inszeniert bezüglich der Entstehung der Gesellschaft ein Szenario, bei dem zunächst der Eindruck entsteht, es läge lediglich an einer habgierigen Person, durch welche die Eigentumsverhältnisse Ausmaße annahmen, aus denen dann Abhängigkeitsverhältnisse unter den Menschen entstehen konnten. „Der erste, der ein Stück Land eingezäunt hatte und dreist sagte: »Das ist mein« und so einfältige Leute fand, die das glaubten, wurde zum wahren Gründer der bürgerlichen Gesellschaft. Wie viele Verbrechen, Kriege, Morde, Leiden und Schrecken würde einer dem Menschengeschlecht erspart haben, hätte er die Pfähle herausgerissen oder den Graben zugeschüttet und seinesgleichen zugerufen: »Hört ja nicht auf diesen Betrüger. Ihr seid verloren, wenn ihr vergeßt, daß die Früchte allen gehören und die Erde keinem!« Aber mit großer Wahrscheinlichkeit waren die Dinge zu dem Punkt gelangt, wo es nicht mehr so weitergehen konnte wie bisher. Denn

---

<sup>161</sup> Ebd., S. 189.

<sup>162</sup> Starobinski, a. a. O., S. 418f.

dieser Begriff des Eigentums hängt von so vielen vorausgehenden Begriffen ab, die nur nach und nach entstehen konnten, daß er sich nicht auf einmal im menschlichen Geist bildete.“<sup>163</sup>

Es ist das Bild eines ruchlosen, lediglich auf den eigenen Vorteil fixierten Menschen, der seine überlegene Intelligenz moralisch verwerflich nutzt, indem er seine Mitmenschen ausspielt. Allerdings erscheint hier der verwerflich handelnde Mensch, der erst das Ergebnis der bürgerlichen Gesellschaft ist, als ihr Erschaffer. Rousseau entschärft diesen Widerspruch, indem er den Betrüger aus der Rolle des souverän handelnden Subjekts herausholt und ihm lediglich den Status eines Bausteins innerhalb einer langwierigen Entwicklung zuerkennt.

Wesentlich an dieser Darstellung ist das Verhältnis von Eigentum und Macht. Konkret wird eine hypothetische Szenerie entworfen, welche die Entwicklung des Menschen psychologisiert. Es ist die plastische Darstellung der negativen Entwicklung des Menschen, dessen Emanzipation von den Launen der Natur ausartet in der Selbsterschaffung eines habgierigen Wesens. Der positive Ansatz, die gottgegebene Freiheit zu einem Akt der Selbstbestimmung zu nutzen, um so sittlich zu reifen, endet in der Zerstörung der Freiheit.

Die künstlich durch den Zaun geschaffene Grenze hat zwei Bedeutungsebenen: Zunächst markiert sie den Erwerb von Besitz in Konkurrenz zu Mitmenschen aus der Not heraus. Aus der Angst vor dem Zuwenig ist die Habgier des Nicht-Genug-Bekommen-Könnens geworden. Des Weiteren wird der Verlust der natürlichen Freiheit plastisch dargestellt: Der Mensch richtet sich gegen seinesgleichen und verletzt so die Gegebenheiten der natürlichen Ordnung. Entscheidend ist weniger, dass der Mensch Eigentum erwirbt, sondern dass er dieses Eigentum in ein Konkurrenzverhältnis zu seinen Mitmenschen stellt. Indem sich das Individuum durch Abgrenzung am Menschen vergeht, tut es sich selbst unwissentlich Schlimmes an, weil durch diese Handlung die Idee des Menschseins an sich Schaden erleidet.<sup>164</sup>

---

<sup>163</sup> Rousseau, *Über den Ursprung und die Grundlagen der Ungleichheit unter den Menschen*, a. a. O., S. 191ff.

<sup>164</sup> Das den Zaun setzende Subjekt wird indirekt als Scharlatan tituliert. Ob es sich hier aber tatsächlich um eine vorsätzliche Scharlatanerie handelt, erscheint fraglich, eben weil Rousseau schreibt, dass die Dinge an einem Punkt angekommen waren, an dem sich etwas ändern musste.

Der handelnde Mensch erkennt seine Situation als schwierig und wägt ab; hierbei entgeht ihm jedoch die moralische Dimension, so dass er die Welt der göttlichen Ordnung verlässt, ohne sich dessen bewusst zu sein. „Nicht auf seiten des Wissens, sondern auf seiten der Moral schlägt unser Irrtum zu Buche. Sich täuschen heißt sich schuldig machen, während man das Gute zu tun glaubt. Wider unseren Willen und unser Wissen werden wir zum Bösen gezogen. Die Illusion trübt nicht nur unsere Erkenntnis und verschleiert die Wahrheit: sie fälscht alle unsere Handlungen und verdirbt unser Leben.“<sup>165</sup>

Innerhalb dieser negativen Entwicklung tritt der Sicherheitsaspekt mehr und mehr in den Hintergrund; das Eigentum wandelt sich zum Statussymbol und somit zum Selbstzweck. Erneut zieht Rousseau zur Verdeutlichung einen Vergleich zum Naturmenschen: „Da der Ehrgeiz sich nie in den Kampf einmischt, ist er nach einigen Faustschlägen beendet. Der Sieger isst, der Besiegte sucht sein Glück woanders und alles ist abgetan. Beim Menschen, der in der Gesellschaft lebt, zieht das ganz andere Kämpfe nach sich. Erst handelt es sich um die Sorge für das Notwendige, dann für das Überflüssige. [...]. Es gibt kein Einhalten.“<sup>166</sup> Die Begründung dieser Entwicklung findet sich in den politischen Fragmenten: „Der Irrtum der meisten Moralisten bestand immer darin, den Menschen für ein grundsätzlich vernünftiges Wesen zu halten. Der Mensch ist nur ein Gefühlswesen, das allein seine Leidenschaften befragt, um zu handeln, und dem die Vernunft nur dazu dient, die Dummheiten zu bemänteln, zu denen die Leidenschaften es verleiten.“<sup>167</sup>

Demnach verhält es sich so, dass die Besitzenden die Möglichkeit der manipulativen Boshaftigkeit zu ihren Instrumentarien zählen durften, wodurch Rousseau seine These von der schadhaften Wirkung des Eigentums auf die Moralität untermauert. „Der Reiche in seiner Bedrängnis entwarf schließlich den ausgedachtsten Plan, [...] zu seinen Gunsten sogar die Kräfte derer zu benutzen, die ihn angriffen, [...] ihnen andere Grundsätze einzuflößen und ihnen andere Einrichtungen zu ge-

---

<sup>165</sup> Starobinski, a. a. O., S. 13.

<sup>166</sup> Rousseau, *Über den Ursprung und die Grundlagen der Ungleichheit unter den Menschen*, a. a. O., S. 115.

<sup>167</sup> J.-J. Rousseau: *Politische Fragmente. Über die Sitten*. In: *Kulturkritische und politische Schriften*, hg. v. M. Fontius. Berlin 1989, Bd. 1, S. 593.

ben, die ihm so vorteilhaft wurden, wie ihnen das Naturrecht zuwider war.“<sup>168</sup> Auf dieser Problemebene konstituiert sich die Gesellschaft: Die Kanalisierung des Neids und der Missgunst. Das moralische Versagen kann durch schwierige Lebensumstände lediglich zum Teil erklärt, nicht aber entschuldigt werden.

Die dem Menschen von Natur aus eigenen Leidenschaften, die ihm als Energie zur Befriedigung seiner Bedürfnisse dienen, degenerieren unter dem Einfluss der Gesellschaft. „Wenn es aber in der Natur des Menschen liegt (so könnte man einwenden), Leidenschaften zu haben, kann man daraus schließen, daß alle Leidenschaften, die wir bei uns und anderen beobachten, auch natürlich sind? Ihre Quelle ist natürlich, das ist richtig; aber tausend fremde Zuflüsse haben sie vergrößert. Der Strom wächst immerzu, und man findet darin kaum mehr einen Tropfen seines ersten Wassers.“<sup>169</sup> Indem sich der Mensch von den lebensnotwendigen Dingen wegorientiert und sich unmerklich auf unwesentliche Dinge fixiert, ist es um seine psychische Gesundheit und Unabhängigkeit geschehen. „Es ist aber gerade die Entwicklung von Bedürfnissen, die Rousseau kritisiert. Es gibt nämlich nur einen einzigen objektiven Maßstab für das Bedürfnis: die physische Notwendigkeit.“<sup>170</sup>

Diese Veränderung des Wesens zerstört die ursprüngliche Unabhängigkeit und somit die naturgegebene Kraft. Die neu gewonnene Schwäche definiert das Wesen des Menschen in der Gesellschaft. „Die Schwäche macht den Menschen gesellig; unser gemeinsames Unglück führt uns zur Menschlichkeit. [...]. Ein wahrhaft glückliches Wesen ist einsam.“<sup>171</sup>

Hier findet Rousseaus umstrittene These vom Ursprung des Menschen als Einzelgänger eine psychologische Untermauerung: Es widerspricht dem menschlichen Naturell, in permanenter Auseinandersetzung mit seinen Artgenossen zu existieren. Das Gefühl für das Wesentliche in der gesellschaftlichen Auseinandersetzung geht unmerklich allen Beteiligten verloren. Das Streben nach Eigentum in Konkurrenz zum Mitmenschen zerstört den Seelenfrieden jedes Einzelnen. Das Indi-

---

<sup>168</sup> Rousseau, *Über den Ursprung und die Grundlagen der Ungleichheit unter den Menschen*, a. a. O., S. 227.

<sup>169</sup> Rousseau, *Emil oder Über die Erziehung*, a. a. O., S. 211.

<sup>170</sup> Spaemann, a. a. O., S. 51.

<sup>171</sup> Rousseau, *Emil oder Über die Erziehung*, a. a. O., S. 222.

viduum verliert in der weiteren Entwicklung den Grund, sich ganz an die Gesellschaft zu binden. Es gibt in dieser gesellschaftlichen Konstellation durch die wachsende Sicherheit und Denaturierung kaum einen materiellen, schon gar keinen ideellen Anreiz, sich mit seinen Mitmenschen vorbehaltlos zu identifizieren. Dies führt dazu, dass das Individuum jede authentische Entfaltungsmöglichkeit verliert: „Freiheit und Reichtum sind unvereinbar.“<sup>172</sup> Aus einem gesellschaftsfeindlichen Ansatz kann keine funktionierende Gesellschaft entstehen.

In diesem Zusammenhang stimmt Rousseau ein heroisches Pathos an, indem er sich gegen den modernen Menschen wendet: „Nein, es ist nicht möglich, daß sich die von vielerlei kleinen Sorgen niedergedrückten Geister jemals zu etwas Großem erheben. Selbst wenn sie die Begabung hätten, würde ihnen der Mut fehlen.“<sup>173</sup> Indem der Gesellschaftsmensch lediglich um sein tägliches Fortkommen bemüht ist, verliert er jede Perspektive, über sich hinauszuwachsen. Als Alltagsmensch hält er seinesgleichen dazu an, ein ebenso armseliges Leben zu fristen wie er selbst.

Der Mensch beginnt, sich eine Welt des Scheins aufzubauen, dieser wirkt in zweifacher Hinsicht. Einmal natürlich wie oben indirekt beschrieben: Der Mensch wird über seinen gesellschaftlichen Stand definiert, der sich aus dem ergibt, welche Stellung der Einzelne erreicht und wie diese auf die Gesellschaft wirkt. Die Wirkrichtung reicht vom Individuum zur Gesellschaft. Die zweite Wirkrichtung verläuft entgegengesetzt und ist für Rousseau die eigentlich bedenkliche – auch wenn außer Frage steht, dass beide Richtungen sich bedingen. Das Individuum beginnt, seine Identität aus den Reizen zu ziehen, die aus der Gesellschaft zu ihm dringen.

Es entsteht eine vollständige psychische Abhängigkeit von den Mitmenschen. Der Mensch wird süchtig nach Anerkennung und Wertschätzung. Sein einziges Streben wird die gesellschaftliche Anerkennung. Der Mensch hat die körperliche Abhängigkeit von der Natur gegen die psychische und leidvollere Abhängigkeit vom Menschen eingetauscht.

---

<sup>172</sup> Bruppacher, a. a. O., S. 92.

<sup>173</sup> Rousseau, *Hat der Wiederaufstieg der Wissenschaften und Künste zur Läuterung unserer Sitten beigetragen?*, a. a. O., S. 37.

Diese Entwicklung gipfelt in der vollständigen Entzweiung von Sein und Schein. Um Anerkennung zu gewinnen, verhält sich der Einzelne konform. Der Mensch gibt Dinge vor, die ihm nicht unbedingt entsprechen. Für seine Mitmenschen bedeutet dies, dass niemand weiß, was sein Gegenüber tatsächlich denkt. „Da diese Eigenschaften allein Achtung verschaffen konnten, mußte man sie entweder besitzen oder vortäuschen. [...]. Sein und Scheinen wurden zwei völlig verschiedene Dinge [...].“<sup>174</sup> Erneut verdeutlicht Rousseau diese Problematik, indem er beide Entwürfe menschlicher Existenz gegenüberstellt und unter psychologischen Gesichtspunkten zu Gegensätzen stilisiert. „[...] der Wilde lebt in sich selbst, der zivilisierte Mensch ist immer sich selbst fern und kann nur im Spiegel der Meinung der anderen leben. Er nimmt das Gefühl seiner eigenen Existenz sozusagen aus deren Urteil allein.“<sup>175</sup>

Eine Vertrauensbasis zwischen den Menschen erscheint unmöglich. Was der Einzelne materiell durch die Gesellschaft gewinnt, verliert er durch das uniforme Verhalten aller auf der psychologischen Ebene: „Man wird nie wissen, mit wem man es zu tun hat. Um seinen Freund erkennen zu können, muß man die großen Gelegenheiten abwarten - das heißt abwarten, bis keine Zeit mehr dazu ist, denn für diese Gelegenheiten selbst wäre es wesentlich gewesen, das vorher zu wissen.“<sup>176</sup>

Die Lüge wird zum wesentlichen Faktor innerhalb des gesellschaftlichen Umgangs. Gleichzeitig gilt sie aber allen als moralisch verwerflich. Es kommt zur Entzweiung des Individuums mit sich selbst und endet im totalen moralischen Verfall. „Rousseau [...] bezeichnet den Luxus als heillos verabscheuungswürdig. Nicht nur, weil er Ausdruck der Ungleichheit ist, sondern weil er die Menschen aktiv zum falschen Ziel leitet.“<sup>177</sup> Eine Gesellschaft, die aus moralisch verkommenen Individuen besteht, ist aber ihrem Ende geweiht. Ihr eigenes Ende ist also durch ihre Entstehung begründet. „Das stete Bestreben, nur unter Vorbehalt sich in einer Gemeinschaft zu engagieren und in jeder Situation den persönlichen Vor-

---

<sup>174</sup> Rousseau, *Über den Ursprung und die Grundlagen der Ungleichheit unter den Menschen*, a. a. O., S. 221.

<sup>175</sup> Ebd., S. 265ff.

<sup>176</sup> Rousseau, *Hat der Wiederaufstieg der Wissenschaften und Künste zur Läuterung unserer Sitten beigetragen?*, S. 11ff.

<sup>177</sup> Weigand, a. a. O., S. XXVII.

teil und die Wahrung selbstsüchtiger Eigeninteressen der Erfüllung eingegangener Verpflichtungen überzuordnen führt so konsequent zur härtesten Tyrannei und Sklaverei.“<sup>178</sup>

Der Gesellschaftsmensch als einzelne Person ist auf Gedeih und Verderb abhängig von seinem größten Feind: dem Mitmenschen. An diesem Paradoxon krankt die moderne Gesellschaft. „Unsere größten Leiden fügen wir uns selber zu.“<sup>179</sup> Politisch ausgedrückt bringt Weigand den gleichen Umstand im rousseauschen Sinne auf folgende Formel: „Zivilisation bedeutet Fall aus der Freiheit in Knechtschaft.“<sup>180</sup>

## 2.2.2 Zwischen Individual- und Gemeinschaftswillen

Die moderne Gesellschaft ist ihrer Anlage nach schlecht.<sup>181</sup> Prinzipiell wird der Einzelne durch die Gesellschaft als entindividualisierte Masse geschwächt. Wesentlich ist hier die Voraussetzung ungleicher Ausgangssituationen der Beteiligten bei gleichen, dem Gemeinschaftsgedanken aber widerstrebenden Interessen. „Quelle alles Übels ist die Ungleichheit mit der Kluft zwischen Reichtum und Armut.“<sup>182</sup> Der Mensch wird auf der emotionalen Ebene zum Spielball seiner Mitmenschen. „Der gesellige Mensch, der stets außer sich lebt, lebt zuletzt auch nur in der Meinung der anderen - und selbst das Gefühl seiner eigenen Existenz wird ihm nur noch auf diesem abgeleiteten und vermittelten Wege, auf dem Umweg über das Urteil der andern zuteil.“<sup>183</sup>

---

<sup>178</sup> Bruppacher, a.a. O. S. 121.

<sup>179</sup> Rousseau, *Emil oder Über die Erziehung*, a. a. O., S. 22.

<sup>180</sup> Weigand, a. a. O., S. LVII.

<sup>181</sup> Die wesenhafte Schlechtigkeit der modernen Gesellschaft kann als Erklärungsmodell für das gesellschaftliche Scheitern Emils – es sei daran erinnert, dass die Ehe mit Sophie scheitert und Emil versklavt wird – gesehen werden: Selbst unter optimaler Betreuung eines heranwachsenden Menschen und Beachtung der natürlichen Gegebenheiten des Menschseins wäre es demnach nicht möglich, ein authentisches Leben zu führen. Hiermit soll der allgemein verbreitete – sonderlich von Spaemann vertretene – Erklärungsversuch nicht widerlegt werden, der besagt, dass durch das Scheitern Emils dieser seine Fähigkeit zur Akzeptanz des Notwendigen unter Beweis stellt.

<sup>182</sup> Sakmann, a. a. O., S. 18.

<sup>183</sup> E. Cassirer. *Das Problem Jean Jacques Rousseau*. In: Ernst Cassirer, Jean Starobinski, Robert Darnton. *Drei Vorschläge, Rousseau zu lesen*. Frankfurt a. M. 1989, S. 15.

Eine Gesellschaft, die auf den Faktoren Eigentum, Wahrung desselbigen und Befriedigung der Bedürfnisse basiert, lebt durch den Handel. Gerade aber dieser ist es, der unter den genannten Faktoren das Zustandekommen eines unbedarften Miteinanders ausschließt, da es dem Wesen des Handels entspricht, den eigenen Vorteil in den Vordergrund zu stellen. „Rousseau greift zum erstenmal auf reflektierte Weise die Apologie des Tauschprinzips an. Zwar hängen alle Interessen mehr und mehr miteinander zusammen, aber nicht so, daß es sich um ein gemeinsames Interesse handelt, [...]. Die Entgegensetzung der Interessen, die die Menschen in Abhängigkeit voneinander bringt, zwingt sie gleichzeitig, ihr wahres Wesen voreinander zu verbergen. Das Tauschprinzip ist das Prinzip der Entfremdung.“<sup>184</sup> Der antisoziale Charakter der modernen Gesellschaft hat somit einen dynamischen Kern.

Hier hat die Problematik des schlechten Gewissens allgemeine gesellschaftliche Relevanz. „Der äußere Friede der Höflichkeit wird mit dem inneren Krieg des verzehrenden Auszeichnungstrebens erkauft. Rousseau reißt dem Wolf das Lammfell ab. Aus der Gesellschaftskritik erhebt sich die moralische Antinomie: entweder der Weltmann ist ein unglücklicher Verblendeter oder alle Tugendhaften sind Dummköpfe.“<sup>185</sup> Der Einzelne wird einer widersprüchlichen Situation ausgesetzt, indem die Gesellschaft eine Moral propagiert und einfordert, faktisch aber Konsens darüber herrscht, dass diese nicht gelebt wird. Die Ursachen dieses paradoxen Umstandes sind vielschichtig und nicht allein durch die Antriebe der Staatsgründung zu erklären.

In diesem Zusammenhang ist ein weiterer wesentlicher Faktor das Verhältnis von etablierten Moralvorstellungen christlicher Tradition und der nötigen Staatsräson sowohl bezüglich ihrer hier im Speziellen berücksichtigten Ausgangslage der Bedürfnisbefriedigung als auch im Allgemeinen zu nennen: Durch die Jenseitsfixierung des Christentums werden für gläubige Menschen weltliche Belange relativiert, die Staatsräson zerfällt: Politisches Denken, die Identifikation mit dem Staat und die damit verbundene Bereitschaft sich einzubringen, löst sich auf. „Das Christentum ist keine Bürgerreligion, sondern die »Religion de l'homme«, die den

---

<sup>184</sup> Spaemann, a. a. O., S. 52.

<sup>185</sup> Weigand, a. a. O., S. XL.

Menschen als Menschen freisetzt und zum Bürger des Universums macht.“<sup>186</sup> Rousseau zeigt auf, dass ein auf christlicher Tradition basierender Staat ein Widerspruch in sich ist. „Problematisch ist Rousseau zufolge nicht die Religion an sich, die generell als Störfaktor des politischen Lebens anzusehen wäre, sondern eine ganz besondere, historisch wirksame Form von Religion: das Christentum.“<sup>187</sup> Mit Bezug zur Themenstellung des ersten Diskurses nimmt die Kirche in diesem Zusammenhang die Rolle einer wissenschaftlichen Instanz ein, welche den Menschen entpolitisiert.

Der biblische Grundtenor vom irdischen Jammertal als Faktum für den gläubigen Menschen, welcher meint, dass im Diesseits nichts erstrebenswert erscheint, ja dass das körperliche Dasein grundsätzlich eher als Strafe denn als Möglichkeit zu verstehen ist, nimmt dem Menschen die Perspektive eines sinnerfüllten Lebens außerhalb des religiös motivierten Leidens. „Das Christentum ist eine rein geistige Religion, die sich einzig und allein mit den Dingen des Himmels beschäftigt: das Vaterland des Christen ist nicht von dieser Welt.“<sup>188</sup> Ein wahrer Christ ist apolitisch. Der geistigen Welt wird unter besonderer Berücksichtigung des Erlösungsgedankens gegenüber der Auseinandersetzung mit weltlichen Dingen größeres, letztlich entscheidendes Gewicht beigemessen. „Aber ich irre mich, wenn ich von einer christlichen Republik rede; diese beiden Wörter schließen einander aus.“<sup>189</sup> Somit fehlt der Antrieb, ein politisch organisiertes Leben auf Erden zu führen, welches nur unter der Voraussetzung der totalen Identifikation mit selbigem funktioniert.

Das Pathos der Nächstenliebe ist es, welches keine Relativierung durch weltliche Einrichtungen gelten lässt und jegliche Form von Patriotismus zerstört. „Das Christentum hingegen ist seinem Grundsatz nach eine allgemeine Religion, welche nichts Ausschließendes, nichts Lokales und nichts Eigenes für dieses oder jenes Land hat.[...]. Diejenigen also, welche aus dem Christentum eine Nationalreligion machen und es als einen Teil des Systems der Gesetzgebung einführen

---

<sup>186</sup> Spaemann, a. a. O., S. 21.

<sup>187</sup> P. Riley: *Eine mögliche Erklärung des Gemeinwillens*. Übersetzt v. M. Rehm. In: *Jean-Jacques Rousseau. Vom Gesellschaftsvertrag oder Prinzipien des Staatsrechts*, hg. v. R. Brandt und K. Herb, Berlin 2000, S. 214.

<sup>188</sup> J.-J. Rousseau: *Vom Gesellschaftsvertrag oder Prinzipien des Staatsrecht*. In: *Kulturkritische und politische Schriften*, hg. v. M. Fontius. Berlin 1989, Bd. 1, S. 501.

<sup>189</sup> Ebd.

wollten, haben daher zwei schädliche Fehler begangen, den einen gegen die Religion, den anderen gegen den Staat.“<sup>190</sup>

Auf Grund der verinnerlichteten christlichen Werte ist der gläubige Mensch zudem nicht in der Lage, sich gegen Konkurrenz zu behaupten: Aus Nächstenliebe und Jenseitsfixierung entsteht eine Sklavenmentalität. „Das Christentum predigt nur Knechtschaft und Abhängigkeit. Sein Geist ist der Tyrannei allzu günstig, als daß sie nicht immer ihren Vorteil daraus zöge. Die wahren Christen sind dazu geschaffen, Sklaven zu sein; sie wissen es und tragen es gelassen; dieses kurze Leben hat einen zu geringen Wert in ihren Augen.“<sup>191</sup> Das Gewicht dieser Anmerkung wird deutlich, wenn die oben genannte wirtschaftliche Komponente der Staatenbildung berücksichtigt wird.

Der Zwiespalt zwischen Staat und Religion verstärkt das Auseinanderdriften von Sein und Schein: „Anständiger Mensch oder Tunichtgut - was machte das aus, vorausgesetzt, daß ich zur Messe ging!“<sup>192</sup> Aus der Relativierung des irdischen Lebens folgt die Auflösung allgemeiner Verbindlichkeiten innerhalb des Sozialwesens. Das latente Desinteresse des Christen an Staatsangelegenheiten ist weniger eine Frage der Moral als vielmehr eine Frage der religiös geprägten Weltanschauung.

Die Grundzüge des rousseauschen Naturmenschen finden ihre Renaissance innerhalb der Gesellschaft in den Werten der Religion des Christentums, als Beispiel sei das Mitleid genannt.<sup>193</sup> Der Bürger, der ein Christ ist, ist ein Mensch, der moralisch betrachtet noch zu einem gewissen Grade dem Naturmenschen entspricht. Dies ist der Grund weshalb der Gesellschaftsmensch für Rousseau nicht zu unna-

---

<sup>190</sup> J.-J. Rousseau: *Briefe vom Berge*. Erster Brief. In: *Schriften*. Hg. v. H. Ritter. Frankfurt a. M. 1988. Bd. 2, S. 30f.

<sup>191</sup> Rousseau, *Vom Gesellschaftsvertrag oder Prinzipien des Staatsrecht*, a. a. O., S. 501.

<sup>192</sup> J.-J. Rousseau: *Die Bekenntnisse*. Ins Deutsche übertragen von U. Frentzel-Wagner. Baden-Baden 1948, S. 67.

<sup>193</sup> Einschränkend sei außer Frage gestellt, dass der rousseausche Naturmensch kein intellektuelles Wesen ist und somit keine abstrakten Vorstellungen über sich, über die Welt und schon gar nicht über Gott hat. Dementsprechend kann nicht die Rede davon sein, dass der Naturmensch eine Einzu-Eins-Übertragung auf das Christentum bedeutet. Dennoch: Die Werte des Christentums entsprechen in weiten Teilen dem Naturmenschen wie Rousseau ihn beschreibt. Der Unterschied, dass der Naturmensch einen anderen Menschen aus Faulheit nicht übervorteilt, der Christ hingegen aus seiner religiösen Überzeugung heraus dies ebenfalls unterlässt und beide somit aus unterschiedlichen Interessen heraus ihre Handlungen bestimmen, tut der Gemeinsamkeit in ihrer Wirkung und in ihrer Idealisierung keinen Abbruch.

türlich, sondern im Gegenteil zu natürlich ist, um als Mitglied einer Gesellschaft ein erfülltes Dasein führen zu können. Konkurrenzverhalten und Feindschaft gegenüber anderen ist dem Wesen des Naturmenschen unbekannt, dem Menschen christlichen Glaubens gelten sie als verwerflich.

Das bereits eingehend besprochene Prinzip der bewussten Übervorteilung der Mitmenschen fordert ein Verhalten des Einzelnen innerhalb der modernen Gesellschaft, das einem wesentlichen Grundsatz der christlichen Morallehre des Neuen Testaments widerspricht: „Liebe deinen Nächsten wie Dich selbst.“<sup>194</sup> Rousseau ist auf diesen Widerspruch nicht explizit eingegangen, obwohl es seine Aussage untermauert hätte. Denn unter diesem Blickwinkel entfremdet die Gesellschaft den Menschen sowohl von seinem ursprünglichen Wesen, als auch von seiner Moral- und Wertevorstellung. Das ursprüngliche Sein des Menschen wird somit durch das Christentum zum Teil erhalten, von der Gesellschaft aber ad absurdum geführt, was zum schleichenden Verfall des Gewissens einer ganzen Gesellschaft führt.

Rousseau behandelt in seinen Betrachtungen staatspolitische Problematiken unter der Voraussetzung, dass die eigentliche Aufmerksamkeit dem religiös definierten Individuum gehört. Dementsprechend steht letztlich die moralische Gesundung des Einzelnen im Fokus. Die Möglichkeit hierfür sieht Rousseau einzig in weitläufigen politischen Reformen, um dem Individuum eine Lebenssituation zu schaffen, in der es seine verlorengewonnene Authentizität zurückgewinnen kann, die ihm die Kraft für ein moralisch integriertes Verhalten gibt.

Zweifellos wird innerhalb dieses Problemfeldes in erster Linie die Wirkung der Masse auf den Einzelnen beleuchtet und dieser so zum Opfer stilisiert. „Der Fehler der Gesellschaft ist nicht der Fehler des Menschen in seinem Wesen, sondern der des Menschen in Beziehung zu anderen.“<sup>195</sup> Dieses Argumentationsmuster ergibt sich schon aus den elementaren Grundsätzen der rousseauschen Philosophie, wonach nur die Gesellschaft als entindividualisierte Gruppe für den Eintritt des Bösen in die Welt verantwortlich gemacht wird. „Der Versuch, das Böse ohne Berücksichtigung der gesellschaftlichen Verhältnisse erklären zu wollen, ginge

---

<sup>194</sup> 3. Mose 19, 18.

<sup>195</sup> Starobinski, a. a. O., S. 36.

nach Rousseaus Überzeugung an der Grundtatsache vorbei, daß das Böse die menschlichen Beziehungen betrifft, welche nicht nur seelische, sondern ökonomische, soziale und politische sind.“<sup>196</sup>

Die Genealogie des Bösen als gesellschaftliches Phänomen erscheint als Mittel zum Zweck: Sie dient dazu, die Grundannahme vom gütigen Gott zu bestätigen und gleichzeitig die Schwere des menschlichen Schicksals plausibel zu erklären. Die Grundannahme vom gütigen Gott ist aber gleichzeitig die Richtschnur einer in sich schlüssigen Genealogie. Rousseaus moral-philosophischer Impetus ist auf die Opferrolle des Einzelnen fixiert. Letztlich basiert der gesamte philosophische Entwurf auf dieser Ausgangsannahme, welche für Rousseau keine Annahme, sondern eine Glaubenseinstellung ist.

Eine Art philosophischer Fatalismus von soziologischer Relevanz tritt zutage: Individuen – allerdings exponierte – definieren die Bedingungen einer Gesellschaft, welche dann die Individuen definiert. „Alle liefen auf ihre Ketten zu in dem Glauben, sie würden ihre Freiheit sichern, denn sie hatten wohl Verstand genug, um die Vorteile einer Staatsgründung zu fühlen, aber nicht Erfahrung genug, um deren Gefahren vorherzusehen. Die aber am besten den Mißbrauch ahnen konnten, waren es gerade, die daraus zu profitieren trachteten.“<sup>197</sup> Ein Kreis in der Philosophie Rousseaus schließt sich: Innerhalb der Gesellschaft bedingt der Mensch allein das Werden des Menschen. Er ist dazu in der Lage, sich außerhalb des Naturbegriffs zu stellen. Es besteht jedoch die Gefahr eines elementaren Missverständnisses: Der Naturbegriff als solcher ist nicht flüchtig! „Rousseaus Kritik setzt [...] zu einer »Negation der Negation« an: Sie erhebt Anklage gegen die Zivilisation, deren Hauptmerkmal ihre Negativität gegenüber der Natur ist.“<sup>198</sup> Somit ist der Mensch nicht dazu in der Lage, sich neu zu definieren, sondern ist darauf festgelegt, sich innerhalb eines vorgegebenen Rahmens zu verwirklichen.

Vergleichbar mit den Grundsätzen innerhalb des moralischen Bereiches ist es auch hier so, dass eine paradoxe Ausgangssituation zu einer grundsätzlichen An-

---

<sup>196</sup> Rang, a. a. O., S. 455.

<sup>197</sup> Rousseau, *Über den Ursprung und die Grundlagen der Ungleichheit unter den Menschen*, a. a. O., S. 229.

<sup>198</sup> Starobinski, a. a. O., S. 40.

nahme führt: Eine Gemeinschaft hat einzig die Möglichkeit, sich am Naturzustand zu orientieren, den sie aber gar nicht kennen kann. Die eigenständige Gestaltung der Welt des Mensch muss den Grundsätzen des Naturzustandes entsprechen. „Es folgt weiter, daß die bloß auf das positive Recht gestützte soziale Ungleichheit im Gegensatz zum natürlichen Recht steht, und zwar immer dann, wenn sie nicht mit der naturgegebenen Ungleichheit im gleichen Verhältnis übereinstimmt. [...]. Denn es ist offensichtlich gegen das Gesetz der Natur, auf welche Weise man es auch definiere, [...] daß eine handvoll Leute im Überfluß schwelgt, während die ausgehungerte Masse des notwendigen entbehrt.“<sup>199</sup> Das Verschleiern und Verdrehen von Beweggründen um des eigenen Vorteils willen widerspricht der Natur jeder menschlichen Gesellschaft, weil sie den Gemeinschaftsgedanken ad absurdum führt.

Der Kardinalweg zur Erlangung von Authentizität außerhalb des Naturzustandes liegt nach der religiös begründeten Definition des Menschen in der Gestaltung eines Sozialkörpers im tatsächlichen Sinne des Wortes. Ein in einer Gesellschaft lebendes Individuum kann psychisch nur dann gesund sein, wenn es moralisch gut und somit tugendhaft ist. Tugendhaft kann es aber nur in einer Gesellschaft sein, welche die natürliche Ordnung und damit das eigentliche Wesen menschlichen Seins respektiert: Der Mensch muss im Mittelpunkt der Gesellschaft stehen.

Der Verlust für das Empfinden des physisch Notwendigen wird durch psychische Bedürftigkeit ersetzt. Der Gradmesser für das psychisch Notwendige unterliegt einem relativen Maß, welches durch die Gesellschaft bestimmt wird. Der Verlust der Eigenständigkeit entsteht aus dem gesellschaftlichen Verkehr und wirkt sich gleichzeitig auf selbigen aus. Da der Mensch sich seiner Abhängigkeit bewusst ist, ist er immer darum bemüht, eine Stellung zu seinen Mitmenschen einzunehmen, die seiner Person nützlich ist. „Nur diejenigen, die sich in der Reflexion mit anderen Menschen vergleichen, sind imstande zu lügen und sich zu verstellen.“<sup>200</sup> Er muss sich stets so verhalten, dass sein Umfeld ihm gewogen ist, um zur Kompensation seiner Schwäche auf dessen Unterstützung zählen zu können.

---

<sup>199</sup> Rousseau, *Über den Ursprung und die Grundlagen der Ungleichheit unter den Menschen*, a. a. O., S. 267.

<sup>200</sup> Starobinski, a. a. O., S. 310.

Der Mensch der Gesellschaft entwickelt ein berechnendes Wesen, so dass er jedes unverstellte Verhalten verliert. „Heutzutage [...] herrscht in unseren Sitten eine verächtliche und täuschende Uniformität. Alle Geister scheinen aus derselben Form gegossen zu sein. Unaufhörlich zwingt die Höflichkeit, gebietet die Wohlerzogenheit, unaufhörlich folgt man dem Brauch, nie seiner eigenen Eingebung. Man wagt nicht mehr als der zu erscheinen, der man ist.“<sup>201</sup> Aus der Abhängigkeit von der Gesellschaft erwächst ein Uniformitätsdruck, welcher die Menschen dazu treibt, sich zur Erhaltung oder Schaffung von Sympathien zu verstellen.

Das unehrliche und stets berechnende Verhalten zwischen den Gesellschaftsmitgliedern wird zum Normalfall. Da dieses Verhalten Konsens innerhalb der Gesellschaft ist, gibt es keine Vertrauensbasis mehr. „Jeder Mensch, der mit angenehmen Talenten seine Zeit verbringt, will gefallen, bewundert werden, und er will mehr bewundert werden als ein anderer.“<sup>202</sup> In diesem Sinne schreibt Starobinski: „Rousseau begnügt sich also nicht damit, die Äußerlichkeit zu verdammen, wie es fast alle Moralisten vor ihm getan hatten: er läßt ihr geradezu die Definition des Bösen auf.“<sup>203</sup> Der Antrieb, sich einer Sache zu widmen, liegt weniger in der Liebe zur selbigen begründet, als vielmehr in der Überlegung, dass durch Talent die Möglichkeit besteht, erfolgreicher zu sein als andere und unter Zuhilfenahme des selbigen möglichst hohes Ansehen gewinnen zu können.

In diesem Zusammenhang wird die Fatalität dieses Zuges des Gesellschaftsmenschen noch gesteigert, wenn Rousseau Saint-Preux sagen lässt: „Denn die Eitelkeit des Menschen ist die Quelle seiner größten Leiden, und es gibt keinen noch so vollkommenen, noch so gefeierten Menschen, dem sie nicht mehr Verdruß als Vergnügen machte.“<sup>204</sup> Hier zeigt sich die totale Verderbtheit des Gesellschaftsmenschen, indem sich eine außerhalb des Naturzustandes entwickelte Eigenschaft gegen die eigene Person richtet.

Zwei Begriffe werden diesbezüglich kontrastiv gegenübergestellt: Es ist der Begriff der *amour de soi*, welcher den psychischen Zustand des Naturmenschen be-

---

<sup>201</sup> Rousseau, *Hat der Wiederaufstieg der Wissenschaften und Künste zur Läuterung der Sitten beigetragen?*, a. a. O., S. 11.

<sup>202</sup> Rousseau, *Vorrede zu Narcisse*, a. a. O., S. 170.

<sup>203</sup> Starobinski, a. a. O., S. 36.

<sup>204</sup> Rousseau: *Julie oder Die neue Héloïse*, a. a. O., S. 603.

schreibt. Im Gegensatz dazu steht der Begriff der *amour-propre*, welcher schlagwortartig die Psyche des Gesellschaftsmenschen kennzeichnet. Der Wechsel vom Zustand der *amour de soi* in den der *amour-propre* markiert letztlich den faktischen Bruch mit den Werten der Naturreligion und damit den Bruch mit der eigentlichen Identität des Menschseins überhaupt. Der widersprüchliche Ansatz einen dem natürlichen Wesen des Menschen entsprechenden Wertekodex in einer Welt beizubehalten, welche diesen ad absurdum führt, endet mit der Pervertierung des tatsächlichen Wesens des Menschen. Die *amour-propre* ist somit die krankhafte Form der *amour de soi* und entspricht dem psychologischen Erklärungsversuch der übersteigerten Bedürfnisbefriedigung, deren Ursache in dem Verlust des Gefühls für das objektiv Notwendige zu sehen ist, hingegen der Begriff der *amour de soi* als Ausdruck der Selbstgenügsamkeit verstanden werden soll.

Wesentlich für die Definition des Gesellschaftsmenschen ist in diesem Zusammenhang erneut seine Schwäche. „Dieses Erwachen des *amour-propre* ist der eigentliche Einbruch des Bösen in die Entwicklung der Menschheit.“<sup>205</sup> Schwäche entsteht aus dem Zwang, sich mit anderen zu vergleichen, wodurch ein Abhängigkeitsverhältnis auf Kosten des Individuums entsteht. Das Böse ist die Steigerung dessen ins Extrem: Der Einzelne schafft sich den Zwang, permanent besser sein zu wollen als seine Mitmenschen. „So begründet der *amour-propre* nicht nur eine allgemeine Rivalität zwischen den Menschen, sondern geradezu Feindschaft. Jeder Besitz, jeder Vorzug des einen macht ihn zum Feind aller andern, denn er hindert sie daran, alles zu haben. Diese allseitige Feindschaft ist eine Grundgegebenheit des gesellschaftlichen Lebens.“<sup>206</sup>

Der Begriff der *amour-propre* markiert eine Art narzisstischer Störung, die den Mensch in seiner ganzen Wesenheit verändert. Hierin ist der Grund zu sehen, dass Natur- und Gesellschaftsmensch in einem antithetischen Verhältnis zueinander stehen. „Der Gesellschaftsmensch wird so nach und nach sich selbst zum Fremden. Sein tatsächliches Leben und der unzerstörbare Anspruch der Natur in ihm sind auf keine Weise mehr in Einklang zu bringen.“<sup>207</sup> Der Gesellschaftsmensch führt eine lebensfeindliche Existenz.

---

<sup>205</sup> Bruppacher, a. a. O., S. 84.

<sup>206</sup> Ebd., S. 86.

<sup>207</sup> Ebd., S. 89.

Die Zustände der *amour de soi* und der *amour-propre* gehen aus den Leidenschaften des Menschen hervor. Im Naturmenschen finden wir die natürlichen Leidenschaften, die dem Zustand der *amour de soi* entsprechen und als Energiequelle zum Lebenserhalt dienen. Durch die Leidenschaften ist der Mensch lediglich in die Lage versetzt, sich ereifern zu können – wofür er dies tut, obliegt nicht den Leidenschaften, sondern ergibt sich daraus, was der Mensch für sich als wichtig erachtet. Die Blindheit der Leidenschaften ist diesem Umstand gemäß und nicht negativ. Im Gegenteil, der Mensch versetzt sich durch eine gemäßige Lebensführung in die Lage, mit Hilfe seiner Leidenschaften diesen Zustand zu konservieren, so dass diese förderlich für sein Fortkommen sind.

Psychische Degeneration führt hingegen zur Fehlleitung und damit zu einer Übersteigerung der Leidenschaften. Jeder Verlust des natürlichen Maßes bedeutet letztlich Selbstentfremdung. „Zügellose Leidenschaften geben zwar schlechte Handlungen ein; schlechte Grundsätze verderben selbst die Vernunft und lassen kein Mittel übrig, sich wider zum Guten zu wenden.“<sup>208</sup> Selbstentfremdung entsteht aus dem Wechsel von der *amour de soi* in die *amour-propre*. „Wenn der *amour de soi* die einzige ursprüngliche Leidenschaft des Menschen ist und sozusagen die Quelle aller später erwachenden Leidenschaften, und wenn nun diese Quelle im Laufe der Entwicklung vergiftet wird, dann muss sich das auch auswirken auf die Leidenschaften, die daraus entspringen. Der Umschlag des *amour de soi* in *amour-propre* bewirkt auch für die aus ihnen hervorgehenden Leidenschaften einen Wechsel des Vorzeichens.“<sup>209</sup>

Hierin steckt eine Bestätigung der grundsätzlichen Feststellung, dass der Mensch über den Zustand seiner Leidenschaften zu definieren ist. Maßgebend ist hier erneut der Willküraspekt, der letztlich durch den Gedanken der Stärke im Sinne von Selbstbeherrschung bedingt ist. „Es ist ein Irrtum, erlaubte und unerlaubte Leidenschaften zu unterscheiden, um sich den erlaubten hinzugeben und den unerlaubten zu verweigern. Alle sind gut, wenn man sie beherrscht; alle sind schlecht, wenn man sich von ihnen unterwerfen läßt.“<sup>210</sup>

---

<sup>208</sup> Rousseau, *Julie oder Die neue Heloisé*, a. a. O., S. 97.

<sup>209</sup> Bruppacher, a. a. O., S. 87.

<sup>210</sup> Rousseau, *Emil oder Über die Erziehung*, a. a. O., S. 490.

Die Leidenschaften werden zum Antrieb der Degeneration des Menschen, sobald die Fähigkeit verloren geht, als souveränes Individuum das eigene Dasein zu bestimmen und stattdessen die Wertigkeit des Daseins in Relation zur Gesellschaft im Sinne eines Konkurrenzverhältnisses gesetzt wird. Die Abhängigkeit als solche wird zusätzlich dadurch erhöht, dass das gemeinschaftliche Begehren der Gesellschaft die Begierde des Einzelnen steigert: Der Gesellschaftsmensch will stets das haben, was ihm von anderen vorgelebt wird, nicht das, was ihm tatsächlich fehlt. An diesem Punkt angelangt, löst sich das Individuum vom Prinzip der Notwendigkeit, so dass Willkür und damit Lustbefriedigung sein Streben beherrschen.

Dementsprechend gibt Rousseau eine radikale Formel aus: „Die Lust selbst ist naturwidrig; es ist ein Wahn, ein verächtlicher Wahn, da er Teil der Selbstverachtung ist.“<sup>211</sup> Leidenschaft und Lust werden zu einem Gegensatz stilisiert; Leidenschaft im ursprünglichen Sinne ist Ausdruck von Natürlichkeit, Lust ein Zeichen von Degeneration. Ein Zusammendenken von Leidenschaft und Lust in einem positiven Verständnis, wie es zum Beispiel romantisierend getan wird, ist in der rousseauschen Lesart überhaupt nicht denkbar.

Der Einwand, dass aus der totalen psychisch bedingten Abhängigkeit aller Menschen die ursprünglich unausgeglichene materielle Abhängigkeit verdrängt wird und in diesem Sinne ein ausgeglichenes Verhältnis unter den Individuen entstehen müsste, verkennt die Ausgangslage: Zwar ist es zutreffend, dass alle Menschen voneinander abhängig sind; ein ausgeglichenes Verhältnis kann aber dennoch nicht entstehen. Vielmehr verhält es sich so, dass alle Individuen von der Masse abhängen; dieser Umstand bedingt eine subjektive Wahrnehmung. Jeder einzelne Mensch in seinem singulären Daseinsbewusstsein ist einer ihm völlig überlegenen Masse, einer entpersönlichten Öffentlichkeit sozusagen, hilflos ausgeliefert. Durch die individuelle Sichtweise trübt sich der Blick für den gesamtpolitischen Kontext, so dass sich die einzelnen Menschen in ihrem Kampf um einen möglichst komfortablen Platz innerhalb der Gesellschaft gegenseitig animieren und so die Abhängigkeit erhöhen.

---

<sup>211</sup> Ebd., S. 378.

Die Gegensätzlichkeit zwischen einer gütlichen Natur und einem moralisch fragwürdigen Wesen wird verdeutlicht, indem die Versittlichung des verlogenen Miteinander durch den Bereich der Kunst den höchsten kulturellen Ausdruck bekommt. Die Kunst ist es, in welcher sich der Mensch ausschließlich auf einer abstrakten Ebene mit sich und seiner Umwelt auseinandersetzt. Hierbei kommt es zu einer verstärkten Distanzierung zwischen Subjekt und Objekt – wobei es ein ungeheuerliches Entferntsein vom Naturzustand bedeutet, in Kategorien wie Subjekt und Objekt auch nur zu denken.

Die Kunst schult und verfeinert das Denken in künstlichen Kategorien. „Bevor die Kunst unsere Manieren geformt hatte und unsere Leidenschaften eine geschickte Sprache sprechen lernten, waren unsere Sitten ländlich, aber natürlich. Der Unterschied im Verhalten zeigte auf den ersten Blick den des Charakters an. Im Grunde war die menschliche Natur nicht besser, aber die Menschen fanden ihre Sicherheit darin, daß sie ohne Mühe durchschauten, was sie voneinander zu halten hatten.“<sup>212</sup>

Der Mensch schafft sich eine Ebene, in der natürliche Authentizität nicht mehr gegeben ist oder höchstens als Betrachtungsgegenstand thematisiert wird. Natur und Kunst bilden in diesem Sinne Gegensätze, wobei die Natur auch hier als Indikator für den moralischen Wert fungiert. Kunst wiederum fungiert als Gradmesser für die Sittlichkeit einer Gesellschaft. „Ich beklage, daß die Philosophie jene Bande der Gesellschaft, welche durch Achtung und gegenseitiges Wohlwollen gebildet werden, lockert, und ich beklage, daß die Wissenschaften, die Künste und alle übrigen Gegenstände des Handels die Bande der Gesellschaft durch das persönliche Interesse wieder fester knüpfen.“<sup>213</sup> Spaemann bringt die Bedingtheit von Tugend und Kunst dementsprechend zu Ausdruck: „Künste und Wissenschaften fördern das, was die Menschen unterscheidet, und vernachlässigen das, was sie verbindet. Was sie unterscheidet, sind die Talente, die erst in der zivilisierten Gesellschaft zur vollen Entfaltung kommen, was sie verbindet, ist die Tugend, die keiner besonderen Zurüstung bedarf.“<sup>214</sup>

---

<sup>212</sup> Rousseau, *Hat der Wiederaufstieg der Wissenschaften und Künste zur Läuterung der Sitten beigetragen?*, a. a. O., S. 11.

<sup>213</sup> Rousseau, *Vorrede zu Narcisse*, a. a. O., S. 170.

<sup>214</sup> Spaemann, a. a. O., S. 43.

Rousseau zeichnet ein Bild des sich verselbstständigenden Verfalls. Künste und wohlgefälliges Verhalten sind die Verfeinerungen einer Gesellschaft, die ihre moralische Degeneriertheit zu maskieren trachtet. Der Verlust von Natürlichkeit und Stärke entwickelt in seiner gesellschaftlichen Faktizität einen Strudel der sich verstärkenden Schwäche. „Welches Gefolge von Lastern begleitet nicht diese Unsicherheit! Keine aufrichtigen Freundschaften mehr, kein wirkliches Ansehen, kein gegründetes Vertrauen.“<sup>215</sup> Die ursprüngliche Einfachheit des Menschseins, die sich auch im sozialen Miteinander widerspiegelte, ist für den Gesellschaftsmenschen nicht mehr nachvollziehbar. Stattdessen verinnerlicht der Mensch die unspontanen und kodierte Verhaltensweisen einer Gesellschaft, deren wesentliches Merkmal Misstrauen ist.

Der Gipfel dieser Entwicklung ist die totale Abhängigkeit, welche Entmenschlichung bedeutet, kurz: die Sklaverei. Sie ist das Ergebnis der verschiedenen Ausgangssituationen innerhalb der Vergesellschaftung. Das Verhältnis von Bedürfnislage und der Macht, welche der Mensch braucht, um erste zu befriedigen, verkehrt sich im Bezug zum Naturmenschen: Der Naturmensch war Herr über seine Bedürfnislage, der Sklave hat in keiner Weise die Möglichkeit, diese aus eigener Kraft zu steuern oder zu befriedigen.

Aus der Ambivalenz von Naturmensch und Sklavenzustand ergibt sich eine politische Grundhaltung: „Da man, um die Sklaverei einzuführen, der Natur Gewalt antun mußte, mußte man die Natur, um dieses Recht fort dauern zu lassen, entstellen. Die Rechtsgelehrten, die im Ernst ausgesprochen haben, das Kind einer Sklavin werde als Sklave geboren, haben mit anderen Worten entschieden, daß ein Mensch nicht als Mensch geboren werde.“<sup>216</sup> Der Mensch schafft sich einen Zustand des Seins, der in diesem Sinne alles Natürliche verneint. Der Sklavenstand ist hier also nicht durch eine politische Überzeugung passé, sondern er widerspricht der philosophischen Legitimation. Rousseaus Begriff des Sklaven ist allerdings ein mehrdeutiger. Zum einen ist die Rede vom soeben thematisierten Sklavenzustand im gesellschaftspolitischen Sinne. Zum anderen aber misst Rousseau

---

<sup>215</sup> Rousseau, *Hat die Wiederherstellung der Wissenschaften und Künste zur Läuterung der Sitten beigetragen?*, a. a. O., S. 11.

<sup>216</sup> Rousseau, *Über den Ursprung und die Grundlagen der Ungleichheit unter den Menschen*, a. a. O., S. 245.

dem Sklavenbegriff eine psycho-soziale Bedeutung bei, die er in der Figur des *bourgeois* konkretisiert.

Das eigentliche Problem der modernen Gesellschaft ist das Sklaventum im psycho-sozialen Sinne. Grundsätzlich gilt, dass dieses Merkmal wesentlich für die gesamte Gesellschaft ist und mit ökonomischen Überlegungen und sich daraus ergebenden Klassenunterschieden direkt nichts gemein hat. Im Gegenteil: In diesem Zusammenhang sind die Mitglieder einer Gesellschaft nahezu gleichrangig. Alle sind abhängig von der öffentlichen Meinung und dieser vollkommen ausgeliefert. Der gesellschaftliche Stand des Einzelnen befreit nicht von diesem Übel. Es besteht keine Möglichkeit, als Mitglied der modernen Gesellschaft frei vom Diktat der öffentlichen Meinung zu sein. Der Mensch als Teil der modernen Gesellschaft ist immer Sklave – entweder offen oder verdeckt.

Das Individuum scheitert zwischen prinzipiell nicht gesellschaftsfähigen Ansprüchen und an der Anforderung der Gesellschaft, ein ihr dienliches Mitglied zu sein. „Der Fehler der modernen Politik war in Rousseaus Augen der, daß sie nicht genügend politisch war; sie schloß einen Kompromiß zwischen der völligen Künstlichkeit und Gemeinschaftsbezogenheit des politischen Lebens, und verursachte dabei die größten Unglücke des modernen Menschen: Widerspruch mit sich selbst, Konflikt zwischen privatem Willen und Gemeinwohl, das Gefühl, weder in dem einen noch in dem anderen Zustand zu leben.“<sup>217</sup>

Die Unauflösbarkeit dieses Widerspruchs liegt in dem Umstand begründet, dass beide Aspekte von Beginn an ein wesenhafter Bestandteil der modernen Gesellschaft sind. Somit versucht der Gesellschaftsmensch zwei sich widersprechende Aspekte miteinander zu vereinigen, was notwendig sein Scheitern bedeutet. Das Unglück des modernen Menschen liegt in seinem moralischen Verfall, der seinen Antrieb in einer Fehlkonstruktion der Gesellschaft hat. Dementsprechend bietet Rousseau die Möglichkeit einer politischen Lösung an, indem er die Utopie des *citoyen* entwickelt.

---

<sup>217</sup> Riley, a. a. O., S. 110f.

### 2.3 Die positive Existenzform außerhalb des Naturzustandes: Der *citoyen*

Der *citoyen*, so soll gezeigt werden, ist Staatsbürger und religiöses Wesen, dessen Menschenbild den bisherigen Ausführungen über das rousseausche Religionsverständnis entspricht, so dass festgehalten werden kann, dass der politische Mensch, wie Rousseau ihn versteht, eine politische Integrität besitzt, die mit dessen religiösen Selbstverständnis vereinbar ist. Moralische Integrität zieht der rousseausche Bürger sowohl aus seinem Glauben, als auch aus der Identifikation mit einem funktionierenden Staatswesen.

Außerhalb des Naturzustandes ist eine positive Existenzform des Menschen den bisherigen Überlegungen zu Folge nur dann möglich, wenn der Mensch nicht durch die Gesellschaft mit seinem natürlichen Wesen in Widerspruch gerät, da diese seine Selbstentfremdung bedeutet. Als Lehre aus dem Scheitern des *bourgeois* gilt die Erkenntnis, dass die vom Menschen gestaltete Welt der Kultur grundsätzlich dem Kern seiner natürlichen und unveränderbaren Wesenheit Rechnung tragen muss, um den Menschen nicht mit sich zu entzweien.

Politische Schlüsse basieren demzufolge auf Überlegungen, die das Individuum um seiner selbst willen berücksichtigt. „Er [Rousseau] will an die Stelle der korumpierten Gesellschaft nicht den Naturzustand setzen, sondern ein Gemeinwesen, in dem die öffentliche Ordnung dem Glück des einzelnen auf die bestmögliche Weise dient.“<sup>218</sup> Dieser Grundsatz wird im politischen Konzept des *citoyen* umgesetzt. Entsprechend der innewohnenden Allgemeingültigkeit der Erkenntnis bezüglich der zu berücksichtigenden Wesenheit des Menschen wird diese universal und somit auch auf die rein persönlich-moralische Ebene angewandt, was besonders klar im Erziehungsentwurf des *Emilé* zutage tritt.<sup>219</sup>

Für staatspolitische Überlegungen erscheint in diesem Zusammenhang wesentlich, dass das Wesen des Menschen dazu angelegt ist, seine Lebenswelt selbst zu bestimmen. Nur die Einsicht und Akzeptanz dieses Grundsatzes ermöglicht einen gemäßen Umgang mit Freiheit. „Nur das kann als gerechtfertigt gelten, was sich aus dem Begriff der Freiheit rechtfertigen lässt. Freiheit wird zur Quelle, zum

---

<sup>218</sup> Glum, a. a. O., S. 47.

<sup>219</sup> Vgl.: Rousseau: *Emil oder Über die Erziehung*, a. a. O., S. 10f.

Maß und zum Zweck des Rechts und der politischen Ordnung, und Verträge, die nicht Freiheit zum Inhalt haben, die nicht Freiheitssicherungsverträge sind, sind illegitim.“<sup>220</sup> Durch die Verbindung von Freiheit und Ordnung überantwortet sich der Mensch in ein System, welches durch einen Tenor legitimiert ist, der dem Wesen des Menschen gerecht wird. Freiheit und Ordnung bilden in diesem Sinne eine Einheit, die als Schlüssel für die vom Menschen kontrollierte Lebenswelt zu verstehen ist.

Hierin liegt ein wesentlicher Faktor für politische Überlegungen. Freiheit ist demnach nicht mit Willkür gleichzusetzen, sondern als Möglichkeit zu verstehen, gemäß einer vorhandenen Ordnung das Sein zu gestalten.<sup>221</sup> „Freiheit bedeutet für ihn [gemeint ist Rousseau] nicht Willkür, sondern die Überwindung und den Ausschluß aller Willkür. Sie besagt die Bindung an ein strenges und unverbrüchliches Gesetz, das das Individuum über sich selbst aufrichtet.“<sup>222</sup>

Die Welt des *citoyen* muss stets so gestaltet sein, dass die Begierden des Einzelnen einem moralischen Tenor entsprechen, der in Einklang mit der Gesellschaft steht und umgekehrt: „Die Rettung aus dem Chaos der sich widerstreitenden Egoismen kommt [...] durch den Staat.“<sup>223</sup> Die Begierden des Menschen müssen politisch kanalisiert werden, wobei zu berücksichtigen ist, dass innerhalb dieses Aktes drei Faktoren in Einklang zu bringen sind: das eigentliche Wesen des Menschen, das unmittelbare Individuum und die politische Gesellschaft als solche.

Mit Bezug zur Willkür bedingen sich Wahrheit und Freiheit. Nur wer Einsicht in das göttliche Gesetz erhält, wer also die menschliche Reife besitzt, durch innere Schau die wahren und unabänderlichen Gegebenheiten der eigenen Existenz zu erkennen, ist nach Rousseau dazu in der Lage, diesen wissentlich zuzustimmen

---

<sup>220</sup> W. Kersting. *Die Vertragsidee des contract social und die Tradition des neuzeitlichen Kontraktualismus*. In: Jean-Jacques Rousseau. *Vom Gesellschaftsvertrag oder Prinzipien des Staatsrechts*. Hg. v. R. Brandt und K. Herb, Berlin 2000, S. 47.

<sup>221</sup> Eine plastische Vergegenwärtigung dieses Gedankens sei durch eine Gegenüberstellung von Gesellschaftsmensch und *citoyen* vorgenommen: Der Gesellschaftsmensch ist durch seine zügellosen Begierden unfrei. Dieser Umstand gipfelt darin, dass das Glück des Einzelnen über den materiellen Status seiner Umwelt definiert ist, der außerhalb seines Einflussbereichs liegt. Mit anderen Worten: Die Lebenswelt des Gesellschaftsmenschen wird von Willkür, nicht aber von nachvollziehbaren Gesetzen bestimmt. Wesentlicher Grundsatz im Entwurf des *citoyen* ist somit, dass das Glück des Einzelnen sich immer über das definiert, was in seinem Einflussbereich liegt.

<sup>222</sup> Cassirer, a. a. O., S. 22.

<sup>223</sup> Rang, a. a. O., S. 143.

und dementsprechend das Leben auszurichten. Mehr noch: Wer diese Gesetze erkennt, will offensichtlich gar nicht anders als zustimmen; der Akt der Zustimmung ist freiwillig. „Freiheit ist Gehorsam gegenüber einem Gesetz, für das man sich selbst entschieden hat.“<sup>224</sup> Hier wird klar, dass Freiheit Glück bedeutet: Den Willen Gottes befolgen heißt, selbstbestimmt moralisch gut zu handeln. Es geht Rousseau darum, den Willen Gottes durch die innere Stimme in sich zu finden. Wille bedeutet dann immer gütlichen Willen, durch den freies Handeln erst möglich wird.

Durch den Aspekt des perspektivischen Handelns bietet der Freiheitsbegriff die Verzahnung von philosophischen Grundsätzen und politischen Überlegungen; der Gedanke der göttlichen Ordnung findet seine Übertragung auf die politische Ebene: „[...] die Freiheit hat immer gleiches Schicksal mit den Gesetzen, sie regiert oder sie fällt mit ihnen; ich wüßte nichts Gewisseres zu sagen.“<sup>225</sup> Freiheit erscheint als ein moralischer Begriff. Der Mensch stellt durch den Umgang mit Freiheit seine moralische Reife unter Beweis, so dass Moral erst durch Freiheit zutage tritt und Freiheit somit unter glaubenstheoretischen Gesichtspunkten quasi eine moralische Prüfung bedeutet. Freiheit erscheint als ein Indikator für Moral; wir haben es im rousseauschen Sinne erneut mit einer moralisch verstandenen Qualifizierung zu tun, die religiös fixiert ist: Dementsprechend kann man festhalten, dass es eine Form von „wahrer Freiheit“ und eine Form von „falscher Freiheit“ gibt.

Falsche Freiheit ist Ausdruck der Unmoral und zeigt sich vornehmlich durch den Akt der Willkür. Sie ist ein bestimmender Teil im Willkürleben des *bourgeois* und gilt als verwerflich. Die Verwerflichkeit zeigt sich in der zerstörerischen Wirklichkeit einer dekadenten Gesellschaft. Willkür bedeutet handeln nach unmittelbarem Begehren und führt in die Lasterhaftigkeit, eine perfide Form der Gesetzlosigkeit. Für Rousseau gilt, dass diese falsch verstandene Freiheit immer eine Form von Unfreiheit ist und letztlich Sklaverei bedeutet: Der willkürlich handelnde Mensch ist immer ein Sklave seiner Begierden; dies war der Grund, weshalb der *bourgeois* grundsätzlich unfrei ist.

---

<sup>224</sup> Bruppacher, a. a. O., S. 135.

<sup>225</sup> Rousseau, *Briefe vom Berge. Achter Brief*, a. a. O., S. 189f.

Wahre Freiheit als Ausdruck von Moral ist die gelungene Synthese aus Wollen, Gesetz und Handlung. „Auf seine Freiheit verzichten aber heißt, darauf verzichten, ein Mensch zu sein, heißt, auf seine Pflichten und auf die Sittlichkeit verzichten. [...] Freiheit ist eine sittliche Pflicht, die man erfüllen muß, und als Sittlichkeit ist sie uneinschränkbar. Statt: Du hast ein natürliches Recht zur Freiheit, laß dir deren Genuß nicht schmälern! heißt es jetzt: Du hast eine sittliche Pflicht zur Freiheit, erfülle sie!“<sup>226</sup> Erste Voraussetzung, um die für Freiheit nötige Moralität zu gewinnen, ist somit die Einsicht des Individuums in Zusammenhänge, die über die eigene Person hinausgehen: Es ist die Erkenntnis nötig, dass die Person den Bedingtheiten eines sozialen Netzes unterliegt, innerhalb dessen moralische Attribute erst Sinn machen.

Aus dem gesamten Problemfeld, welches in Verbindung zum Verlassen des Naturzustandes steht, wurde implizit ein weiterer Aspekt deutlich, der im obigen Zitat ebenfalls hervorscheint: Außerhalb des Naturzustandes herrscht der moralisch motivierte Anspruch des Sollens. Mit anderen Worten: Außerhalb des Naturzustandes erhält der Mensch die Herausforderung der Handlungsfreiheit und der Verantwortung. Der Mensch innerhalb der Gesellschaft muss sich also ein neues Selbstverständnis erarbeiten. Hierin liegt eine Chance, zugleich aber auch eine Gefahr.

Aus dem Gewährwerden einer neuen Lebenssituation folgt die Herausforderung an den Menschen, die in der Erkenntnis liegt, dass von nun an das Leben durch gemeinsame gestalterische Kraft bedingt ist, und nicht mehr dem Regulativ der Natur unterliegt: Freiheit, Sittlichkeit und Tugend müssen miteinander in Einklang gebracht werden.<sup>227</sup> Es wird deutlich, wie sehr mit dem Verlassen des Naturzustandes der Mensch auf seine Mitmenschen angewiesen ist. Die moralische Erkenntnis bringt dem Einzelnen nichts, wenn nicht auch sein Umfeld zu gleichen Erkenntnissen in der Lage ist. Moral erwächst aus der gegenseitigen Beeinflussung von Individuum und Gesellschaft.<sup>228</sup>

---

<sup>226</sup> Vossler, a. a. O., S. 38.

<sup>227</sup> Kritisch sei angemerkt, dass moralische Reife als notwendige Voraussetzung erscheint, um moralisch integer zu werden.

<sup>228</sup> Genau diese kollektiv-moralische Voraussetzung fehlt in der Gesellschaft des *bourgeois*.

Hat der Mensch die Erkenntnis gewonnen, dass sein Glück außerhalb des Naturzustandes in einer gelungenen Sozialisation liegt und somit das Glück des Einzelnen und das Glück aller sich gegenseitig bedingen, muss die Anerkennung des sich hieraus nach Rousseau ergebenden Grundsatzes folgen: Ohne Ausnahme muss sich jeder Einzelne freiwillig dem Willen der Gemeinschaft unterwerfen.<sup>229</sup> Dieser Grundsatz verlangt die Umsetzung aller im diesem Sinne notwendigen Handlungen, die dem Schutz und Erhalt der Gesellschaft dienen, selbst wenn sie einen wie auch immer gearteten Nachteil für den Einzelnen bedeuten. Der Einzelne, der durch diesen Akt zum Bürger wird, stellt den Wert der eigenen Person unter den der Gesellschaft und wird so zum Negativ des naiv-egozentrischen Naturmenschen und zum Negativ des egoistischen Gesellschaftsmenschen.

In diesem Sinne erscheint Freiheit sowohl als Mittel als auch als Zweck. Anders ausgedrückt: Der Mensch kann sich im rousseauschen Sinne nur selbst verwirklichen, wenn er zunächst dazu in der Lage ist, sein eigenes Wesen zu erfassen. Wie bereits mehrfach erwähnt, ist es die Aufgabe des Menschen, dem Willen Gottes Ausdruck zu verleihen. Um diesen Anspruch außerhalb des Naturzustandes gerecht zu werden, ist es dem Menschen aufgegeben, die tatsächlichen Bedürfnisse selbstständig zu erkennen. Einem gelungenem Staatsentwurf gibt Rousseau somit die Aura des Heiligen.

Die Entwicklung vom naiven zum tugendhaften Menschen ist ein fragiler Vorgang, wie Rousseau im *Emilé* nicht müde wird zu betonen. Wesentlicher Punkt ist hier das Gleichheitsprinzip. Erst durch den Aspekt der Allgemeingültigkeit oder auch Gegenseitigkeit der Gleichheit unter den Menschen wird Freiheit außerhalb des Naturzustandes denkbar. „Die Freiheit besteht weniger darin, seinem Willen zu folgen, als vielmehr darin, dem anderer nicht unterworfen zu sein. Sie besteht außerdem darin, den Willen anderer nicht dem unsrigen zu unterwerfen.“<sup>230</sup>

---

<sup>229</sup> Hieran scheint problematisch, dass dem Individuum nach dem Gewährwerden der eigenen Persönlichkeit die Unterwerfung derselbigen unter den Willen der Masse abverlangt wird. Diese Form der eher psychologischen Betrachtungsweise entspricht aber nur bedingt der rousseauschen Sichtweise: Die Thematisierung der vermeintlichen Problematik der hier vorausgesetzten Wandlungsfähigkeit des Menschen läuft nach der rousseauschen Sichtweise ins Leere: Der Mensch, der erkennt, dass es eine gottgemäße Wesenhaftigkeit des Menschseins gibt, will dieser gemäß leben. Er tut dies nicht aus kühler Überlegung, indem er abwägt, was das Beste für die eigene Person sei, sondern erkennt diese Wesenhaftigkeit quasi als Bestimmung an.

<sup>230</sup> Rousseau, *Briefe vom Berge*. Achter Brief, a. a. O., S. 188.

Freiheit entwickelt sich in diesem Zusammenhang aus Abhängigkeit: Der Mensch innerhalb einer Gesellschaft ist immer von selber abhängig, hierin liegt die Begründung ihrer Existenz. Das unausgeglichene Abhängigkeitsverhältnis des *bourgeois* bedeutete sein Unglück. Wesentlich ist also, die prinzipiell vorhandene Abhängigkeit so zu verteilen, dass sie als ausgeglichen erscheint, auf alle Gesellschaftsmitglieder gleich verteilt ist. Der Mensch muss innerhalb der Gesellschaft zum einen seine Bedürfnisse befriedigen können, zum anderen darf er seinen Mitmenschen nicht unterlegen sein: „Nur im Naturzustand sind die Menschen unabhängig, in Gesellschaft können sie nur noch nach gegenseitiger Abhängigkeit streben. Ob sie wollen oder nicht - sie haben Bedürfnisse, die sie dazu bewegen, aneinander Ansprüche zu stellen.“<sup>231</sup> Freiheit wird im Gesellschaftszustand aus organisierter und gleichmäßig verteilter Abhängigkeit geschaffen.

Durch das Gleichheitsprinzip entsteht eine direkte Verbindung zwischen dem Naturzustand und dem Kulturzustand des Menschen. Dieser Grundsatz ist eine elementare Eigenschaft des menschlichen Daseins, auf den sich jeder Entwurf menschlichen Zusammenlebens beziehen muss, sofern dieser dem Wesen des Menschen gerecht werden soll. Für Rousseau gilt: Vor Gott sind alle Menschen gleich. In diesem Sinne ist das Gleichheitsprinzip als Indikator für das Gelingen der Welt des Menschen zu verstehen, welches verdeutlicht, ob die Art des gesellschaftlichen Zusammenlebens dem eigentlichen Wesen des Menschseins entspricht und somit sowohl dem Einzelnen als auch der Masse gerecht wird. Starobinski drückt diesen Umstand negativ aus: „Den wahren Ursprung des Bösen kann man nur aufzeigen, indem man dem Ursprung der Ungleichheit nachgeht.“<sup>232</sup>

Die Gleichheit unter den Menschen bedeutet im Gegenzug, dass Privilegien Willkür widerspiegeln. Der Gleichheitsgrundsatz ist somit als ein Gerechtigkeitsprinzip zu verstehen, welches die Gewährleistung des Rechts für alle bedeutet: „Was die Gleichheit anlangt, darf man unter diesem Worte nicht verstehen, alle hätten absolut den gleichen Grad an Macht und Reichtum, sondern daß die Macht jede Gewalttätigkeit ausschließt und nur kraft des Ranges und der Gesetze ausgeübt wird; und was den Reichtum angeht, daß kein Staatsbürger so reich sein darf, ei-

---

<sup>231</sup> Palmenatz, a. a. O., S. 77.

<sup>232</sup> Starobinski, a. a. O., S. 418f.

nen anderen kaufen zu können, noch so arm, sich verkaufen zu müssen.“<sup>233</sup> Gesellschaftliche Ungleichheit ist Willkür und deshalb eine Ungerechtigkeit, die auf einer Verdrehung des natürlichen Entwurfs des Menschen basiert.

Mit dem verbindenden Charakter des Gleichheitsgrundsatzes wird die Problematik der Vergesellschaftung entschärft. Die Unterwerfung des Einzelnen unter den Willen der Mehrheit bekommt einen Sinn: Da alle Mitglieder der Gesellschaft von gleichem Wert sind, unterwirft sich jedes Individuum zu gleichen Konditionen unter den Willen der Gesellschaft. „Alles, was die gesellschaftliche Einheit zerreißt, taugt nichts; alle Einrichtungen, die den Menschen mit sich selbst in Widerspruch bringen, sind untauglich.“<sup>234</sup> Das sich selbst entäußernde Individuum entgeht somit von vorn herein jeglicher Form von Willkür. Jedes Individuum hat somit die vornehmliche Aufgabe, dem Erhalt und dem Wohl der Gesellschaft zu dienen.

Die Gesellschaft wiederum existiert, um dem Menschen außerhalb des Naturzustandes eine Perspektive zu geben. Sich freiwillig einer Gesellschaft unterzuordnen, die dem Prinzip der Gleichheit folgt, ist die einzig mögliche Form, um außerhalb des Naturzustandes ein sinnerfülltes Dasein zu verwirklichen. Denn einzig durch die Gewährleistung von Gleichheit und Freiheit wird den Belangen des Menschen Rechnung getragen. Durch die politische Umsetzung des Freiheitsgedankens unter der Voraussetzung von Gleichheit gelingt es, in einer der Natur entrückten Welt die wesentlichen Gebote des Naturzustandes zu berücksichtigen und auf eine neue Ebene zu heben: Diese Ebene definiert sich in erster Linie über die Sittlichkeit. „Erst durch den Staat werden daher die Menschen eigentlich zu Menschen, weil erst der Staat humanes Zusammenleben ermöglicht.“<sup>235</sup>

War Gleichheit im Naturzustand ein selbstverständlich gegebener Zustand, welcher keines willentlichen Entscheides bedurfte, so ist es im Gesellschaftszustand ein freiwilliger und moralischer Akt, der als Bekenntnis zu den wesentlichen Grundzügen des menschlichen Lebens zu verstehen ist. „Jedes politische Gemeinwesen ist innerlich ungesund, sobald es einen anderen Gehorsam ver-

---

<sup>233</sup> Rousseau, *Vom Gesellschaftsvertrag oder Prinzipien des Staatsrecht*, a. a. O., S. 424.

<sup>234</sup> Ebd., S. 500.

<sup>235</sup> Rang, a. a. O., S. 144.

langt.“<sup>236</sup> Die Lebensumstände des Menschen werden so verändert, dass diese ein neues Wesen prägen, welches sich nicht mit seinen natürlichen Eigenschaften im Widerspruch befindet, sondern sich seinem ursprünglichen Wesen gemäß weiterentwickelt hat und seine Lebenssituation steuert. Dieser Prozess ist die komplette Auflösung des Naturzustandes.

Wir haben es hier mit einem einmaligen Akt zu tun: Aus einem naiven und egozentrischen Wesen wird ein sittlich-moralischer Mensch geformt, der sein Selbstverständnis ganz aus der Identifikation mit der ihn umgebenden Gesellschaft erfährt. Auch wenn der Mensch sich geradezu in sein Gegenteil verkehrt, ist es dennoch so, dass sich das zweite Menschenbild widerspruchsfrei aus dem ersten ableitet. Das Geheimnis dieser Transformation lässt sich wie folgt auf den Punkt bringen: „Der subjektive Wille der Bürger wird selbst zum Gemeinwillen.“<sup>237</sup> Obwohl hier schon die Rede vom Bürger und nicht vom Naturmenschen ist, bleibt doch das Prinzip eins: Es geht darum, eine für den Menschen authentische Welt zu formen; der Bürgerbegriff verdeutlicht die Transformation.

Aus dem Ideal der Natürlichkeit folgt demnach nicht, dass Unnatürlichkeit ein prinzipiell negativer Zustand ist. Das Verhältnis der Begrifflichkeiten ist darin zu sehen, dass Natürlichkeit ein absoluter Begriff ist, der für sich selbst steht: Alles, was natürlich ist, ist gut. Anders verhält es sich mit dem Begriff der Unnatürlichkeit: Sie ist nur dann gut, wenn sie nicht in Konflikt zur Natürlichkeit steht. Sowohl die negative als auch die positive Form von Unnatürlichkeit wird durch den absoluten Begriff der Natürlichkeit bestimmt.

Negative Unnatürlichkeit zeigt sich in dem missratenen Leben des *bourgeois*, welches durch einen Konflikt zwischen dem naturbedingten Wesen des Menschen und einer dieser Natur nicht Rechnung tragenden Lebensführung entsteht. Positive Unnatürlichkeit zeigt sich in der Lebensführung des *citoyens*, welche durch den Gleichklang von naturbedingter Wesenheit und künstlich geschaffener Lebensführung besteht.

---

<sup>236</sup> Cassirer, a. a. O., S. 25.

<sup>237</sup> Kersting, a. a. O., S. 64.

Ein ähnliches Wertungsmuster ergibt sich für den Begriff der Gleichheit. Die Thematisierung der naturgegebenen Ungleichheit dient in erster Linie dazu, künstlich geschaffene Ungleichheit als willkürlich und somit nicht der göttlichen Ordnung entsprechend zu desavouieren. „Die Entwicklung des Menschen seit dem Naturzustand zeigt, dass die Ungleichheit nicht aus dem Naturzustand und dadurch aus dem Naturgesetz folgt, sondern dass sie ihren Ursprung im Missbrauch hat, den die Menschen mit ihren geistigen Fähigkeiten treiben. Die Mehrheit der Übel seien unser eigenes Werk.“<sup>238</sup> Aus der natürlichen Ungleichheit unter den Menschen lässt sich keine Ungleichheit im Wert von Personen feststellen.

Wir erinnern: Natürliche Ungleichheit wird vor allem durch körperliche Merkmale, wie Kraft, Erscheinungsform oder das Geschlecht eines Menschen, definiert, wodurch das Gemeinschaftsprinzip als dem menschlichen Wesen gemäß unterstrichen wird. So betont Rousseau praxisnahe Aspekte, wie zum Beispiel das Prinzip der Arbeitsteilung, welches die gegenseitige Abhängigkeit der Menschen und folglich ihre wesentliche Gleichheit betont. Denn erst durch die verschiedenen Eigenschaften ist es den Menschen möglich, gemeinsam und arbeitsteilig ihr im Wesentlichen gemeinsames Schicksal zu bewältigen.

Die natürliche Ungleichheit bedient in diesem Sinne eher pluralistische als elitäre Züge. Sie ist im Gegensatz zur künstlichen Ungleichheit ein von Gott dem Menschen zur Verfügung gestelltes konstruktives Mittel zur Bewältigung gemeinsamer Schwierigkeiten. Hierzu hält Starobinski fest: „[...] wenn die Ungleichheit Überhand nimmt, geraten die Menschen allesamt, Privilegierte wie Unterdrückte, in die Gleichheit des Unglücks und der Gewalt.“<sup>239</sup> Ungleichheit, die aus Wertung entsteht, kann prinzipiell nicht gut sein, da der Wert des Menschen gottgegeben ist; Gottes Wertmaß allein ist absolut, das des Menschen relativ. Der *citoyen* ist ein Mensch, der in diesem Sinne positiv Sinne kultiviert ist. Diese geglückte Form der Kultivierung resultiert aus einem wesentlichen Gebot: Die wesenhafte Gleichheit des Menschen zu erhalten und in den Zustand außerhalb der Natur hinüberzuerretten.

---

<sup>238</sup> Haegi, a. a. O., S. 29.

<sup>239</sup> Starobinski, a. a. O., S. 421.

Die wesenhafte Gleichheit des Menschen betont Rousseau anhand des neugeborenen Menschen. Durch dieses Bild wird besonders eindringlich die grundsätzliche und wesenhafte Gleichheit unter den Menschen betont. Hiermit wird das eigentliche und vollkommen unverfälschte Bild eines frei von äußeren Einflüssen existierenden Menschen gezeigt. Unterstützt wird der Aspekt des Reinen und Unberührten durch den Pathos des Schützenswerten. Egal wie weit die Menschheit in ihrer Entwicklung von ihrem ursprünglichen Sein entfernt sein mag, so bietet jedes Neugeborene diese Schau des Unberührten und somit stets die Möglichkeit, das eigentliche Wesen des Menschen zu erkennen.

In Folge dessen ist es immer wieder möglich, den Willen Gottes bezüglich der natürlichen Ordnung umzusetzen: Egal wo, egal wie und egal von wem dieser Mensch auf die Welt gebracht wird, er spiegelt zunächst immer das eigentliche Wesen des Menschen wieder. Dem Neugeborenen angeborene Privilegien anheim stellen zu wollen, um ihn gesellschaftlich zu etablieren, ist somit der erste Schritt, es von seiner eigentlichen Bestimmung fortzuführen. Entsprechend dem prinzipiellen Charakter des an der Natur ausgerichteten Freiheits- und Gleichheitsideals, findet das politische Konzept ein Äquivalent im Kontext der streng auf das Individuum bezogenen Ausführungen des *Emilé*: „In der natürlichen Ordnung sind alle Menschen gleich; ihre gemeinsame Berufung ist: Mensch zu sein.“<sup>240</sup>

Letztlich ist der *citoyen* ein politischer Entwurf, dessen Grundsatz es ist, konkrete religiöse Annahmen in einer modernen politischen Welt zu etablieren. Religiosität ist in diesem Zusammenhang allerdings nicht als Selbstzweck zu verstehen, sondern als Mittel, eine dem Wesen des Menschen gerechtwerdende Kultivierung zu ermöglichen. „Sein [gemeint ist Rousseau] ethisch-politisches Ideal verfolgt nicht [...] rein utilitaristische Ziele. Er fragt nicht nach Glück oder Nutzen; es handelt sich ihm um die Würde des Menschen und ihre Sicherung und Verwirklichung.“<sup>241</sup> Die Würde des Menschen aber ist an die Erfüllung des göttlichen Willens gebunden. Dementsprechend ist der Staat, in dem der *citoyen* lebt, kein vornehmlich religiöser Staat, sondern ein Konstrukt, dessen vornehmliches Ziel es ist, die natürlichen Bedürfnisse des Menschen innerhalb einer Gesellschaft zu kanalisieren. In diesem Sinne erscheint der politische Entwurf Rousseaus als ein

---

<sup>240</sup> Rousseau, *Emil oder Über die Erziehung*, a. a. O., S. 14.

<sup>241</sup> Cassirer, a. a. O., S. 35.

Naturrecht, welches vergesellschaftet ist. Es ist die Vereinigung wesenhafter und auf Grund dessen zeitloser Überlegungen mit dem politischen Tagesgeschehen, gleichfalls aber auch das Herüberretten religiöser Werte in eine von Wissenschaft und Kunst geprägte Welt.<sup>242</sup>

### 2.3.1 Das moralische Fundament des citoyen

Es ist der Begriff *volonté générale*, in dem Rousseau den Gedanken der auf Gleichheit basierenden Freiheit zur konstruktiven Vergesellschaftung des Menschen manifestiert. Die Berücksichtigung der im Bezug zum Wesen des Menschen stehenden natürlichen Ordnung darf allerdings nicht darüber hinwegtäuschen, dass es sich beim *volonté générale* letztlich immer um eine Vereinbarung unter Menschen handelt, die das Ziel verfolgt, dem Individuum Freiheit zu ermöglichen, welche die Basis eines erfüllten Lebens markiert. „Die soziale Ordnung ist ein geheiligtes Recht, das die Grundlage aller anderen bildet. Es entspricht nicht der Natur, sondern beruht auf Konventionen. Es ist also menschliches Recht, und doch ist die daraus entstandene Ordnung eine geheiligte.“<sup>243</sup>

Der Eintritt in die Gesellschaft, der an die Zustimmung zum Gesellschaftsvertrag gekoppelt ist, muss aus freien Stücken erfolgen, ansonsten wird die Idee des *citoyen* ad absurdum geführt. „Freiheit ist Gehorsam, das gilt für ihre politisch-bürgerliche wie für ihre rein moralische Form. Und das Gesetz, dem man Gehorsam schuldet, hat man sich wohl selbst gegeben, man hat es aber nicht nach persönlichem Gutdünken gestaltet und formuliert. Das Gesetz ist objektiv und unveränderlich. Dem Menschen ist es anheim gestellt, sich für es zu entscheiden oder es auszuschlagen. Und nur wenn er es annimmt und über sich setzt, ist er in

---

<sup>242</sup> Es ist aber nicht der Versuch, den Geltungsverlust der christlichen Kirche einzudämmen: Es soll nicht der Eindruck erweckt werden, Rousseau sei auf klerikalen Machterhalt fixiert. Nichts hieße Rousseau mehr misszuverstehen. Der Entwurf des *citoyen* ist der Versuch, die Unvereinbarkeit der christlichen Religion mit einem politischen Körper aufzulösen. Dem Bild des Naturmenschen kommt hierbei wiederum eine Schlüsselposition zu: Das Wesen des Naturmenschen wird politisch kontextualisiert. Die eigentlichen Grundwerte wie Nächstenliebe bleiben hierbei unberührt, christliche Glaubensvorstellungen, die den Wert des politischen Tagesgeschehens relativieren, werden unterminiert. Der *citoyen* emanzipiert sich vom Christentum, ohne es vollständig zu verlassen.

<sup>243</sup> Glum, a. a. O., S. 139.

diesem qualifizierten Sinne frei.“<sup>244</sup> Aus der Sorge um das eigene Wohlergehen wächst die Erkenntnis, dass das eigene Wohlergehen immer an das der Gemeinschaft gekoppelt ist. Der Mensch erkennt das Prinzip der auf Gleichheit basierenden Freiheit an, indem er sich dem Staat – und damit dem *volonté générale* – unterwirft.

Im *volonté générale* findet der rousseausche Moralpathos seine politische Umsetzung, wodurch der Gleichheitsgedanke zum unmittelbaren politischen Faktor wird: Es kommt zum Grundsatz der „[...] völlige[n] Übereignung [...] eines jeden Assoziierten mit allen seinen Rechten an die Gemeinschaft: da sich jeder ganz übereignet, ist die Bedingung für alle gleich [...].“<sup>245</sup> Grundvoraussetzung des *volonté générale* ist also die wissentliche und freiwillige Übereignung der eigenen Person an den Staat zu absolut gleichen Bedingungen für alle Übereignenden; jeder Mensch muss wissentlich und offiziell dem *volonté générale* zugestimmt haben, um Bürger sein zu können. „Sie [gemeint ist die Gleichheit] lässt sich [...] als eine Maxime verstehen, die aus der Freiheit hervorgeht. [...] Der Staat ist dazu da, um ein tugendhaftes Leben im Kulturzustand zu ermöglichen; die Voraussetzung der Tugend ist Freiheit; die Freiheit kann nur im Sinne der Gleichheit verwirklicht werden.“<sup>246</sup>

Letztlich erkennen wir im Wesen des *volonté générale* erneut Rousseaus Weltverständnis: Die politische Diktion ist konkret aus den Glaubensgrundsätzen abgeleitet. Das politische Fundament schöpft seine Legitimation aus der natürlichen Ordnung. Daher stammt der Anspruch von Allgemeingültigkeit mit der Attitüde der Unwiderlegbarkeit: „Da ferner die Übereignung ohne Einschränkung geschieht, ist die Vereinigung so vollkommen, wie sie nur sein kann, und kein Assoziierter kann weitere Ansprüche stellen.“<sup>247</sup> Die Ausführungen des savoyischen Vikars über die natürliche Ordnung erscheinen hier im staatspolitischen Gewand.

Dem entspricht die Idee der Beschränkung des Gesellschaftsvertrages auf das absolut Wesentliche: „Grenzt man also vom Gesellschaftsvertrag aus, was nicht zu

---

<sup>244</sup> Ruppacher, a. a. O., S. 133.

<sup>245</sup> Rousseau, *Vom Gesellschaftsvertrag oder Prinzipien des Staatsrecht*, a. a. O., S. 392.

<sup>246</sup> Haegi, a. a. O., S. 81.

<sup>247</sup> Rousseau, *Vom Gesellschaftsvertrag oder Prinzipien des Staatsrecht*, a. a. O., S. 392.

seinem Wesen gehört, ist er auf folgende Worte zu reduzieren: Jeder von uns unterstellt gemeinschaftlich seine Person und seine ganze Kraft der höchsten Leitung des Gemeinwillens, und wir empfangen als Körper jedes Glied als untrennbaren Teil des Ganzen.“<sup>248</sup>

Den Menschen nicht mehr mit sich zu entzweien um ihm so eine sinnvolle Existenz zu ermöglichen ist die Maxime der politischen Ausführungen Rousseaus. Die Umsetzung der Maxime entdeckt er in der Schaffung eines Staates, der hierzu die Rahmenbedingungen bereitstellt: „Damit der Gesellschaftsvertrag kein leeres Formelwerk bleibt, muß er darum stillschweigend die Verpflichtung einschließen, die allein den anderen Gewicht verleiht: jedweder, der dem Gemeinwillen den Gehorsam verweigert, wird vom ganzen Körper dazu gezwungen werden. Das heißt nichts anderes, als daß man ihn zwingen wird, frei zu sein; denn diese Bedingung, durch die jeder Staatsbürger sich dem Vaterland übergibt, schützt ihn vor jeder persönlichen Abhängigkeit.“<sup>249</sup>

Mit Bezug zum *bourgeois* als Negativbeispiel unterscheidet und wertet Rousseau strikt zwischen politischem und persönlichem Handlungsantrieb. Die subjektive Ebene des Einzelnen bekommt eine verbindliche und objektive Basis. Stimmen die Wünsche des Einzelnen nicht mit denen der Gesellschaft überein, so ist zwar klar, dass ein Interessenkonflikt besteht, doch zu einer Verhandlung über eine eventuelle Berechtigung der Anliegen des Einzelnen kommt es nicht. Derjenige, der dem *volonté générale* zugestimmt hat, aber in der Folge den Gesetzen der Gemeinschaft nicht zustimmt, täuscht sich von vornherein; sein Wille würde ihm selbst Schaden zufügen, wenn man ihn gewähren ließe.

Vor allem aber würde dadurch, dass die Gemeinschaft den Einzelnen gewähren ließe, selbiger Schaden zugefügt werden: Innerhalb des *volonté générale* unterliegen alle dem gleichen Recht, um jeglicher Willkür seitens der Individuen vorzubeugen, mit dem Ziel, die Gesellschaft zu erhalten. Kommt es zwischen Individuum und *volonté générale* zu Spannungen, so wirkt sich dies also in zweifacher Hinsicht aus. Das Ideal allerdings ist in der Verschmelzung von politischem und persönlichem Handlungsantrieb zu sehen.

---

<sup>248</sup> Ebd., S. 392f.

<sup>249</sup> Ebd., S. 395.

In dem freiwilligen Akt der Unterwerfung des Menschen unter den *volonté générale* sieht Rousseau eine Veredelung des Menschen innerhalb seiner Entwicklung: Der Mensch erhebt sich zu einem Wesen von Moralität, die durch den *volonté générale* zum Ausdruck kommt: „Der Übergang vom Naturzustand zum Gesellschaftszustand bringt beim Menschen eine sehr bemerkenswerte Veränderung hervor: in seinem Verhalten tritt die Gerechtigkeit an die Stelle des Instinkts und verleiht seinen Taten die Moralität, die ihnen vorher fehlte.“<sup>250</sup> In diesem Sinne zeichnet sich die geglückte Entwicklung des naiven Naturwesens zu einem moralisch integren Bürger ab.

Der Staat wird nach der natürlichen Ordnung geformt, dementsprechend formt der Staat den Menschen gemäß seines natürlichen Wesens. „Alle Dienste, die ein Staatsbürger dem Staate zu leisten vermag, ist er ihm schuldig, sobald der Souverän sie verlangt. Der Souverän kann dagegen die Untertanen mit keiner der Gemeinschaft unnützen Fessel belasten, [...]: denn nach dem Gesetz der Vernunft geschieht nichts ohne Ursache, ebensowenig wie nach dem Gesetz der Natur.“<sup>251</sup> Das Ego des Naturmenschen konzentrierte sich ausschließlich auf das eigene Wesen, der *citoyen* fixiert sich ganz auf die Gemeinschaft, mit der er sich identifiziert. „Statt die natürliche Gleichheit zu zerstören, setzt der Grundvertrag im Gegenteil an die Stelle der von Natur gegebenen physischen Ungleichheit der Menschen eine moralische und legitime Gleichheit: mögen sie auch in körperlicher oder geistiger Kraft ungleich sein, durch Übereinkunft und Recht werden sie alle gleich.“<sup>252</sup>

In diesem Sinne ist die Legitimierung des *citoyen* als Perspektive eines gottgerechten Lebens zu sehen, die auf einem moralischen Fundament fußt, welches sich aus der Verbundenheit zum Naturzustand ableitet. „Nur ein Gesetz verlangt seiner Natur nach einstimmige Annahme. Das ist der Gesellschaftsvertrag: denn die Assoziation der Bürger ist die freiwilligste Handlung der Welt; da jeder Mensch frei geboren und sein eigener Herr ist, kann ihn niemand, unter welchem Vorwand auch immer, ohne seine Einwilligung unterwerfen.“<sup>253</sup>

---

<sup>250</sup> Rousseau, *Vom Gesellschaftsvertrag oder Prinzipien des Staatsrecht*, a. a. O., S. 396.

<sup>251</sup> Ebd., S. 406.

<sup>252</sup> Ebd., S. 399.

<sup>253</sup> Ebd., S. 474.

Der Gesellschaftsvertrag steht für eine Rechtsform, welche die natürliche Ordnung respektiert. In diesem Zusammenhang sei erneut auf den hierzu im Gegensatz stehenden Sklavenstand erinnert, der weiter oben bereits thematisiert wurde. Auf der politischen Ebene ist wesentlich, dass die Existenz des Sklavenstandes elementar gegen das Gleichheitsgebot verstößt und auf Grund dessen niemals Teil eines Staates sein kann, der auf der Basis des *volonté générale* funktioniert. Die Begründung hierfür liegt weniger auf einer humanitären Ebene, sondern fußt vielmehr auf einer logisch-politischen Argumentation.

Rousseau geht in diesem Zusammenhang davon aus, dass es dem Wesen des Menschen widerstrebt, einer Vereinbarung zuzustimmen, die einer Partei nur Schaden zufügt, der anderen Partei nur Gewinn bedeutet, so dass es sich letztlich niemals um eine unter verständigen Menschen freiwillig geschlossene Übereinkunft handelt, sondern um Unterdrückung, die den Menschen seines naturgegebenen Rechtes auf Selbstbestimmung beraubt. „Auf seine Freiheit verzichten heißt auf seine Qualität als Mensch, auf die Rechte des Menschseins, sogar auf seine Pflichten verzichten. Es gibt keine mögliche Entschädigung für den, der auf alles verzichtet. Ein solcher Verzicht ist mit der Natur des Menschen unvereinbar, und man nimmt seinen Taten jede Moralität, wenn seinem Willen jede Freiheit genommen wird.“<sup>254</sup> Selbstbestimmung ist damit die Grundvoraussetzung des *contract social*.

Kernpunkt dieses Themenkomplexes ist die Frage nach der Legitimität von Machtgefälle zwischen Menschen. In diesem Zusammenhang ist von zwei Grundsätzen auszugehen: Zum einen geht es um die Gleichheit des Wertes der Menschen untereinander, die zu keiner Zeit angetastet werden darf, zum anderen um die Vermeidung von Willkür, die im Widerspruch zur natürlichen Ordnung und zur Freiheit steht.

Aus der verschiedentlich gelagerten Macht zwischen den Menschen darf keinem Benachteiligung in Rechten und Pflichten resultieren. Die ungleiche Verteilung von Besitz ist also solange legitim, wie keinem Menschen hieraus Nachteile in seinen Persönlichkeitsrechten und in seinen Pflichten gegenüber dem Staat entste-

---

<sup>254</sup> Rousseau, *Vom Gesellschaftsvertrag oder Prinzipien des Staatsrecht*, a. a. O., S. 387.

hen. Schon in der konkreten Auseinandersetzung über natürliche und unnatürliche Gleichheit wurde deutlich, dass das rousseausche Gleichheitsverständnis relativ flüssig ist und weniger kategorisch ausfällt, als die Grundsätzlichkeit des Gleichheitsanspruches in seiner religiös-philosophischen Maxime zunächst vermuten lässt.

So hat der Arme genauso Anteil an der Umsetzung von staatlichen Belangen wie der Reiche. Hierbei geht es in erster Linie um eine Forderung im Sinne des *contract social*: Der Tenor rousseauscher Moralvorstellung hat in erster Linie einen Sollenscharakter gegenüber jedem Mitglied der Gemeinschaft: Erste Pflicht des Menschen ist es, seine ganze Kraft dem Gedeih des Staates zur Verfügung zu stellen. Jedes Mitglied der Gesellschaft ist kategorisch dem Sozialkörper insgesamt verpflichtet. Letztlich steht der Gleichheitsgrundsatz ganz im Sinne des Sollenscharakters der rousseauschen Moralmaxime: Kein Individuum darf von anderen Mitgliedern der Gesellschaft durch private Ansprüche daran gehindert werden, sich ganz den staatlichen Angelegenheiten zu widmen. „Das heißt also, Einzelner und Staat sind nicht mehr getrennt, der Staat steht nicht mehr als fremde Autorität über dem Einzelnen, er steht auch nicht als rational-utilitarische Einrichtung neben oder, unter dem Einzelnen, sondern er lebt als sittlicher politischer Wille im Einzelnen.“<sup>255</sup>

Die Verabsolutierung des Sollenscharakters zeigt sich, indem das Wohl und besonders der Schutz der Gesellschaft erste Priorität genießt und somit dem Wert des Individuums übergeordnet ist. Diese moralische Abstufung hat praktischen Charakter und lässt sich durchaus mit dem unermesslichen und gottgegebenen Wert eines Menschen in Einklang bringen: Die Gesellschaft garantiert ein moralisch erstrebenswertes Leben; außerhalb der Gesellschaft des *volonté générale* ist ein solches Leben undenkbar. Deswegen steht der Schutz aller über dem Schutz eines Einzigen. Es geht also nicht um eine quantitative Abwägung, sondern schlicht um die Gewährleistung von Moral überhaupt. Hier greift erneut der Sollenscharakter: Stellt der Einzelne sein Leben der Gesellschaft nicht zur Verfügung, so stimmt dieser nicht mit letzter Konsequenz dem *volonté générale* zu –

---

<sup>255</sup> Vossler, a. a. O., S. 36.

seine eigene Moralität ist in diesem Falle obsolet und er wird nicht mehr als Mitglied der Gesellschaft betrachtet.

Ist es also dem moralischen Tenor gemäß, dass sich der Mensch gemäß der natürlichen Ordnung in sich selbst trägt und somit unantastbar ist, bedeutet die politische Praxis eine Verschiebung, die allerdings keinen Widerspruch darstellt, sondern quasi als Verschmelzung von Freiheit und Pflicht verstanden werden kann. Mit dem Anspruch des Sollens versucht Rousseau, der Gesellschaft des *citoyen* eine Perspektive zu geben, die den Menschen vor sich selbst schützt.

In diesem Sinne ist auch der Gleichheitsgrundsatz als Schutz vor Machtgefälle und Willkür zu verstehen. „[...] sobald die Stärke Recht schafft, wechselt die Wirkung mit der Ursache: jede Gewalt, die der vorangegangenen überlegen ist, folgt ihr in ihrem Recht. Sobald man ungestraft den Gehorsam verweigern kann, kann man es auch mit Recht; da der Stärkere immer recht hat, muß man nur zusehen, der Stärkere zu sein.“<sup>256</sup> Rousseau schafft hier die staatspolitische Wende, die den Menschen von der Willkür des Menschen befreit und ihn in das aus der Natur in die Kultur transformierte Recht der natürlichen Ordnung versetzt. „Wenn man aus Zwang gehorchen muß, braucht man es nicht aus Pflicht, wenn man nicht mehr zu gehorchen gezwungen ist, braucht man es auch nicht. Man sieht also, daß das Wort Recht der Stärke nichts hinzufügt: es ist hier völlig bedeutungslos.“<sup>257</sup>

Die nicht durch allgemeingültige Regelungen kanalisierte Stärke eines Einzelnen wird hier automatisch mit der Gefahr des willkürlichen Handelns assoziiert. Die Befreiung des Menschen von seiner eigenen Willkür fasst Rousseau abschließend in eine kurze Formel: „Kommen wir also überein, daß Stärke nicht Recht stiftet und daß man nur rechtmäßigen Mächten zu gehorchen gezwungen ist.“<sup>258</sup> Das in der Religion verwurzelte und philosophisch begründete Menschenbild Rousseaus wird entsprechend seines Selbstverständnisses in eine politische Form gegossen. Die politische Umsetzung wird in ihrer argumentativen Ausführung allerdings separat betrachtet, so dass die politische Ausführung durchaus für sich selbst steht.

---

<sup>256</sup> Rousseau, *Vom Gesellschaftsvertrag oder Prinzipien des Staatsrecht*, a. a. O., S. 385.

<sup>257</sup> Ebd., S. 385f.

<sup>258</sup> Ebd., S. 386.

Der Einzelne, der in seinem Willen nicht mit der Gesellschaft konform geht, versucht, diese für seine Zwecke zu missbrauchen. In diesem Sinne vergeht sich der Einzelne gleichzeitig am *volonté générale* und damit an allen Menschen der Gesellschaft. Rousseau sieht ihn unbedingt als Feind, weil der nichtkonforme Einzelne sich automatisch gegen die gesamte Ordnung stellt und diese gefährdet. „Die Bosheit ist im Grunde genommen nur ein Widerstand des Einzelwillens gegen den Gemeinwillen, und darum kann es bei den Bösen keine Freiheit geben, denn wenn jeder seinen Willen durchsetzt, widerspricht dieser dem Gemeinwillen oder dem des Nachbarn und meist beiden gemeinsam, und wenn er gezwungen ist, den Gemeinwillen zu gehorchen, wird er seinen niemals durchsetzen.“<sup>259</sup> Was einzig zählt, ist die Gefahr für die Ordnung, die unbedingt gebannt werden muss. Es wird ein elementarer Punkt deutlich: Die Gefahr für die Moral, für den Menschen und für die Gesellschaft geht – entsprechend der philosophischen Maxime – von den schwachen und nicht von den starken Menschen aus.

Lediglich durch Stärke vermag eine Gesellschaft nachhaltig, den für sie gefährlichen Einzelwillen des Individuums zu neutralisieren. Sollte es trotz der Zustimmung des Einzelnen zum *volonté générale* zu Differenzen zwischen Einzel- und Gemeinwillen kommen, so kann der Einzelwille niemals den Gesamtwillen gefährden, solange die Gemeinschaft sich mit dem *volonté générale* identifiziert. Stärke ist also in zweierlei Hinsicht erklärtes Ziel: Moralische Stärke ist der wesentliche Punkt, um den Menschen mit sich und damit auch mit der Gesellschaft zu einen. Die Gesellschaft selbst muss aber auch des Weiteren im außermoralischen Sinne stark sein, um existieren zu können.

In diesem Sinne gilt: „Man ist frei, auch wenn man den Gesetzen unterworfen ist, nicht aber, wenn man einem Menschen gehorcht, weil ich mich in diesem letzten Fall dem Willen eines anderen beuge, während ich, dem Gesetz gehorchend, nur dem Gemeinwillen gehorche, der ebenso meiner ist wie der eines beliebigen anderen. Im übrigen kann ein Herr dem einen erlauben, was er dem anderen verbietet, dagegen schafft das Gesetz, weil es ohne Ansehen der Person gilt, für alle die

---

<sup>259</sup> J.-J. Rousseau: *Politische Fragmente. Über den Gesellschaftsvertrag*. In: *Kulturkritische und politische Schriften*, hg. v. M. Fontius. Berlin 1989, Bd. 1, S. 519.

gleiche Lage, und folglich gibt es weder Herren noch Diener.“<sup>260</sup> Jeder Bürger, der dem *volonté générale* wissentlich und aus freien Stücken zugestimmt hat, hat diesen als oberste Maxime seines Lebens akzeptiert.

Das dem Menschen eigene Konfliktpotential, welches die Person gefährdet, wird aufgehoben, indem der Mensch von seiner Anlage der unmittelbaren Bedürfnisbefriedigung weggeführt wird. Hierzu bedarf es der Umwandlung des egoistischen Antriebs in einen kollektiven. Das Konfliktpotential des Menschen entstand, als aus dem naiven Egozentrismus des Naturmenschen der berechnende Egoismus des *bourgeois* wurde. Da der Weg zurück in die Naivität versperrt ist, muss der Egoismus in ein Kollektivbewusstsein umgewandelt werden.

In diesem Sinne findet der Mensch zu einer sinnvollen Existenz, indem er von seiner eigentlichen Natur so weit wie möglich weggeführt wird. Dieser Schritt bedeutet die größtmögliche Verminderung des Konfliktpotentials mit der eigenen Person und liegt in dem Ansatz, einen neuen, künstlich geschaffenen Zugang zum eigenen Wesen herzustellen. Der *citoyen* erscheint als künstlicher Entwurf, der jedoch kein Konflikt zum natürlichen Wesen bedingt. „Laßt die Menschen sich selbst gemäß werden, indem sie sind, was sie scheinen wollen, und scheinen, was sie sind.“<sup>261</sup> Die erneute Einswerdung des Menschen mit sich selbst außerhalb der Natur ist seine zweite, seine moralische Chance des Sollens.

Wir sehen hier den Versuch, die Persönlichkeit des Menschen in das Gegenteil der natürlichen Selbstbezogenheit umzuwandeln. Der spektakuläre Gehalt des Ansatzes ist wahrlich nicht zu unterschätzen: „Wenn es gut ist, die Menschen so zu nehmen, wie sie sind, ist es noch viel besser, sie so zu formen, daß sie werden, wie man sie braucht, die unumschränkste Autorität ist jene, die bis ins Innere des Menschen dringt und sich nicht minder auf den Willen als auf die Taten erstreckt.“<sup>262</sup> Doch gerade hier kann man Rousseau nur recht verstehen, sofern man die verschiedenen Ebenen seiner Ausführungen kontextuell betrachtet.

---

<sup>260</sup> J.-J. Rousseau: *Politische Fragmente. Über die Gesetze*. In: *Kulturkritische und politische Schriften*, hg. v. M. Fontius. Berlin 1989, Bd. 1, S. 528.

<sup>261</sup> J.-J. Rousseau: *Politische Fragmente. Über das öffentliche Glück*. In: *Kulturkritische und politische Schriften*, hg. v. M. Fontius. Berlin 1989, Bd. 1, S. 546.

<sup>262</sup> J.-J. Rousseau: *Abhandlung über politische Ökonomie*. In: *Kulturkritische und politische Schriften*, hg. v. M. Fontius. Berlin 1989, Bd. 1, S. 347.

Immer wieder wurde Rousseau in diesem Zusammenhang bezichtigt, der geistige Wegbereiter totalitärer Regime zu sein: Wenn die Natur als unumschränkter Führer des Naturmenschen in seiner Naivität gilt, so liegt es nahe, Rousseau so zu verstehen, dass der Staat nach den Voraussetzungen des Gesellschaftsvertrages kraft seiner uneingeschränkten Legitimation und Autorität die Natur ersetzt. Diesem Vorwurf hält Rousseau den Akt der Staatsgründung entgegen, bei der sich der einzelne Bürger aus freien Stücken zur Verfassung bekennt. „Es ist gewiß, daß die Völker auf die Dauer das sind, wozu die Regierung sie macht [...] und jeder Fürst, der seine Untertanen verachtet, entehrt sich selbst, weil er zeigt, daß er es nicht vermochte, sie achtenswert zu machen. Bildet also Menschen, wenn ihr Menschen befehligen wollt: wenn ihr wollt, daß man den Gesetzen gehorcht, sorgt dafür, daß man sie liebt und, um das Gebotene zu tun, der Gedanke hinreicht, daß man es tun muß [...].“<sup>263</sup>

Letztlich geht es um die moralische Ausrichtung des gesamten Konzeptes: Der Staat des *volonté générale* existiert nicht um seiner selbst willen und schon gar nicht um einer exklusiven Kaste willen, sondern ausschließlich um der gesamten an ihm teilhabenden Gesellschaft willen. Zur Verdeutlichung, wie radikal hier der Gleichheitsgrundsatz greift, sei in Erinnerung gerufen, dass jeder *bourgeois*, egal welche Stellung er innerhalb der Gesellschaft auch einnimmt, immer Sklave ist, welcher ein Opfer von Willkür und Ordnungslosigkeit ist. Das Gegenteil gilt für alle Mitglieder des *volonté générale*: „Das Vaterland kann ohne Freiheit nicht bestehen, die Freiheit nicht ohne Tugend, die Tugend nicht ohne Staatsbürger; ihr werdet alles haben, wenn ihr Staatsbürger heranbildet; ansonsten werdet ihr nur böswillige Sklaven haben, angefangen bei den Führern des Staates.“<sup>264</sup> Der in Freiheit lebende Mensch ist für Rousseau nur als Staatsbürger vorstellbar, der unter dem Sittengesetz der Gesellschaft die Reife seines Wesens erlangt.

Freiheit erscheint als eine sittliche Herausforderung, die in diesem Zusammenhang problematisiert wird und als fester Bestandteil innerhalb der Idee des rousseauschen Staatsentwurfs gesehen werden muss. In der Tugend liegt der Schlüssel zur Bewältigung; sie gilt als eigentliches Mittel, um den Anforderungen einer Pflichtmoral zu genügen. „[...] nur weil der Mensch natürlicherweise schwach ist,

---

<sup>263</sup> Ebd.

<sup>264</sup> Ebd., S. 355.

bedarf er der Kraftanstrengung der Tugend; Gott ist gut, aber nicht tugendhaft.“<sup>265</sup> Tugendhaftes Verhalten ist Ziel, aber auch Voraussetzung der rousseauschen Philosophie, die im Staatsentwurf des *citoyen* verwirklicht werden soll.

Der Staat dient als Plattform, um einen Ort der Tugendhaftigkeit zu ermöglichen, an dem der Mensch moralisch reifen kann. „Man kann also die Sittlichkeit von der Lebenssituation nicht trennen, und damit greift die individuelle Sittlichkeit hinüber in das Problem der gesellschaftlichen Beziehungen, der ökonomischen und politischen Verfassung.“<sup>266</sup>

Dementsprechend fällt die Konnotation des Tugendbegriffs aus: Tugend fordert Mühe, gibt dem Menschen aber auch Stärke, um den Umständen seiner Lebenswelt standhalten zu können, zumal seine eigentliche Aufgabe darin zu sehen ist, diese Lebensumstände zu formen. Der Mensch steht in der Beweispflicht bezüglich seiner Moralität. Die Tugend erscheint uns als Weg, um innere Kraft zu finden; Kraft, welche der Mensch empfängt, sofern er sich gefunden hat. So wird der Verlust der Naivität des Naturzustandes kompensiert. Der moralische Mensch muss sich seiner Fehlbarkeit stets bewusst sein, muss ein kritisches Verhältnis zur eigenen Person aufbauen.

Die Fragilität des Menschen ist Chance und Gefahr in einem; erste kann nur durch die redliche Mühe einer moralischen Strebsamkeit positiv genutzt werden. Selbstgefälligkeit ist in diesem Sinne ein unverzeihliches Übel. „Tugend ist Selbstüberwindung, sie erweist sich in Opfer und Entsagung. In der Tugend liegt etwas Gewalttames, eine Anstrengung über das natürliche Niveau des Menschlichen hinaus; es bedarf denn auch dazu einer besonderen Notlage als „Herausforderung“.“<sup>267</sup> Selbstverständlichkeit im Sinne von Mühelosigkeit innerhalb des menschlichen Lebens ist Fehl am Platze; mehr noch: Innerhalb eines moralisch integeren Lebens darf er nicht einmal als Gedanke existieren; schon der Wunsch nach Mühelosigkeit deutet außerhalb des Naturzustandes auf Korrumpierbarkeit hin.

---

<sup>265</sup> Rang, a. a. O., S. 213.

<sup>266</sup> Ebd., S. 229.

<sup>267</sup> Ebd., S. 214.

Eine gute Tat erreicht das Prädikat der Tugendhaftigkeit nicht durch sich selbst, sondern erst durch eigens aufgebrauchte Mühe. Das Handeln aus Neigung kann niemals tugendhaft sein: „Tugend gewinnt Realität allein im Akt des menschlichen Handelns. Kriterium der Tugendhaftigkeit ist dabei nicht der Inhalt einer bestimmten Handlung sondern die ihr zugrundeliegende Gesinnung. [...]. Beruht nämlich eine gute Tat auf dem Impuls der ursprünglichen natürlichen Güte des Menschen, so hat sie mit Tugend gar nichts zu tun. Der Handelnde folgt dann lediglich einer unmittelbaren Neigung, und seine Werke bleiben nur eben so lange rein, als nicht eine böse Neigung jene ursprüngliche verdrängt und ihn in eine neue Richtung treibt.“<sup>268</sup> Harmonie mit sich selbst, zwischen den Menschen, ja mit der Umwelt insgesamt, muss sich der Mensch stets von Neuem erarbeiten.

Die besondere Akzentuierung der Mühe zeigt, dass es zwischen den drei Faktoren Individuum, Gesellschaft und Umwelt eine Verbindung geben muss: Der tugendhaft handelnde Mensch beweist mit seiner Mühe ein Bewusstsein dafür, dass sein Schicksal offen ist. Er begreift sich als Wesen, dessen Sein über die Auseinandersetzung mit sich und den ihn umgebenden Faktoren bestimmt wird. „Tugend ist ja nicht eine feststehende, ein für allemal zu erwerbende Eigenschaft isolierter Individuen. Sie hat ihren Ort vielmehr allein im jeweiligen Akt des menschlichen Tuns, und dieser umfasst den Betroffenen so gut wie den Handelnden.“<sup>269</sup> Hierin erblicken wir die philosophische Dimension des Kampfes um moralische Erfüllung in ihrer politischen Tragweite.

Tugend erscheint als Kampf gegen jede Form der Verwahrlosung. „Tugend ist wesentlich das Verdienst, der aus diesen Prinzipien erwachsenden Pflicht unter allen Umständen und insbesondere gegen Anfechtungen durch leibliche Gelüste und gesellschaftlichen Ehrgeiz zu genügen.“<sup>270</sup> Tugendhaftigkeit ist kein Selbstzweck, sondern dient dem Ziel, den Menschen vor dem moralisch verwerflichen Stand des *bourgeois* zu bewahren und durch moralische Reifung mit sich eins werden zu lassen. „Die Tugend ist also kein interesseloses, kein selbstloses Verhalten; auch der tugendhafte Mensch wird von seiner „Selbstliebe“ getrieben: dar-

---

<sup>268</sup> Bruppacher, a. a. O., S. 234.

<sup>269</sup> Ebd.

<sup>270</sup> Ebd.

in unterscheidet er sich nicht von dem „guten“ Menschen.“<sup>271</sup> In diesem Sinne könnte man Tugend sicherlich als eine positive Form von Narzissmus sehen. Selbstgefälligkeit hat hier allerdings keine Basis. „Demgegenüber beruht das Verhalten des Tugendhaften auf festen, durch Vernunft und Gewissen beglaubigten Prinzipien, die jeder Art von Neigung absolut übergeordnet sind.“<sup>272</sup>

Die Problematik, in die sich der Mensch in seiner Schwäche hineingeworfen sieht, wenn es darum geht, tugendhaft zu sein, wird durch die Gemeinschaft gemildert. Der zunächst unüberwindlich scheinende Hiatus zwischen Wirklichkeit und moralischer Forderung wird durch die Idee der integeren Gesellschaft sichtlich relativiert. Der Einzelne findet durch den politischen Staat eine Möglichkeit, den sittlichen Anforderungen zu genügen und wird nicht dazu verführt, sich als von der Natur vernachlässigtes Wesen zu sehen und sich über die natürliche Ordnung hinwegzusetzen.

Der durch die Tugend moralisch gestärkte Mensch ist in der Lage, zwischen dem leichten und vermeintlichen Glück des auf Bedürfnisbefriedigung ausgerichteten Lebens des *bourgeois* und dem Leben des tatsächlichen Glücks zu unterscheiden. „Zwar sei Tugend nicht selbst schon Glück, wie die Stoiker behauptet haben, aber dessen Voraussetzung.“<sup>273</sup> Dieses Glück liegt in der Erkenntnis über die Sinnhaftigkeit der eigenen Existenz. In diesem Zusammenhang steht weniger das Glück selbst als erstrebenswertes Ziel im Vordergrund, sondern vielmehr die Erfüllung der dem Menschen von Gott zuerkannten Aufgabe und somit wiederum der Pflichtgedanke und der Sollenscharakter des moralischen Konzeptes.

In erster Linie geht es also um einen Erfüllungsanspruch, der an den Menschen gestellt wird. Doch dieser Erfüllungsanspruch kommt dem Menschen selbst zu Gute: Indem er seine Aufgabe konkret in der Gesellschaft und damit abstrakt gegenüber Gott erfüllt, schafft er sich selbst Erfüllung, weil der Mensch sich hierin erkennt und bestätigt. Tugendhaftigkeit ist also politisch gesehen gewollt und nötig – in erster Linie ist es eine Erfüllung des Anspruches, welcher durch die natür-

---

<sup>271</sup> Rang, a. a. O., S. 219.

<sup>272</sup> Bruppacher, a. a. O., S. 234.

<sup>273</sup> Rang, a. a. O., S. 219.

liche Ordnung an den Menschen gestellt wird: Tugend ist philosophisch begründet und politisch gewollt.

Tugendhaftigkeit ist an Gesellschaftlichkeit gebunden. Es gilt aber auch die Umkehrung: Gesellschaftlichkeit ist an Tugendhaftigkeit gebunden. Nur eine Gesellschaft, die aus tugendhaften Mitgliedern besteht, hat die Möglichkeit, auf Dauer eine sinnvolle Existenz zu führen. Der Einzelne zieht seine Tugendhaftigkeit aus der gesellschaftlichen Auseinandersetzung und gewährt damit aktiv den Fortbestand der Gesellschaft, weil sie durch ihn tugendhaft bleibt.

### **2.3.2 Religiosität und Staatsräson**

Die Beziehung des Menschen zu Gott hat in der bisherigen Auseinandersetzung mit dem rousseauschen Entwurf menschlicher Existenz auf Grund der Wesentlichkeit des Aspektes erheblichen Platz eingenommen. Ausschließlich ging es hierbei um die abstrakte Betrachtung, um den theoretischen Hintergrund und dessen Begründung. Dementsprechend erscheint es sinnvoll, die Frage nach dem unmittelbaren Verhältnis zwischen Menschen und Gott zu erörtern. Welche Rolle spielt Gott und welche Rolle spielt – mit Bezug zur Praktikabilität – die Religion bezüglich des *citoyen*? Es handelt sich hier um eine Verschmelzung der Überlegungen Rousseaus: Gott ist Ausgangspunkt seines Denkens, der *citoyen* als Ideal der Endpunkt und Ausdruck – dies mag pathetisch klingen, ändert aber nichts an der Tatsache – seiner Sehnsucht nach Harmonie und Frieden, welche wohl als der Antrieb seines Philosophierens gelten kann.

Es stellt sich also die Frage, wie innerhalb dieses politischen Ideals unmittelbar mit Religion umgegangen werden soll. Welchen Platz nimmt Religion in einem politischen Entwurf ein, dem ein rein religiöses Verständnis des Menschen zu Grunde liegt? Vor allem aber geht es natürlich um das „Warum?“ innerhalb dieser Fragestellung. Konkret soll die Begründung des angestrebten Verhältnisses von Religion und Staat thematisiert werden. Denn dieses Verhältnis – soviel sei vorweggenommen – gibt noch einmal wesentlich Aufschluss über den Entwurf menschlicher Existenz bei Rousseau.

In diesem Zusammenhang fällt zunächst Rousseaus skeptische Einschätzung des Menschen bezüglich des Umgangs mit Macht im zwischenmenschlichen Bereich ins Gewicht. „Anfangs hatten die Menschen keine anderen Könige als die Götter und keine andere Regierung als die theokratische. [...] Gefühle und Vorstellungen müssen schon eine große Veränderung durchgemacht haben, bis man sich entschließt, seinesgleichen zum Herrn zu nehmen, und sich einbildet, dabei gut zu fahren.“<sup>274</sup> Die Kanalisierung von Macht innerhalb einer von Menschen geführten Welt erscheint hier als die eigentliche Herausforderung. Es stellt sich die Frage, wie viel Macht Religion innerhalb eines auf den *volonté générale* gegründeten Staates haben sollte.

Die Problematik bezüglich des Verhältnisses von Politik und Religion bedarf der Konkretisierung: Der Mensch findet den Sinn seiner Existenz nach Rousseau ausschließlich in der Befolgung der natürlichen Ordnung, letztlich in Gott. Somit gilt der Mensch in erster Linie als religiöses Wesen. Wie im vorherigen Kapitel deutlich wurde, fordert die Fragilität seines Wesens allerdings eine unbedingte Staatsräson. Zum einen muss diese Staatsräson durchaus dem Gedanken der ursprünglichen Güte des menschlichen Wesens – und damit der Religion – Rechnung tragen, zum anderen muss ihre Uneingeschränktheit – und damit ihre Singularität in Geltungsfragen – stets garantiert sein.

Es besteht die Gefahr einer Rangfolgeproblematik: Es geht um zwei Ansprüche verschiedener Motivation, die beide für sich genommen keine Einschränkung dulden. Die diesbezügliche Lösung ist bereits eingehend auf einer anderen Ebene beleuchtet worden: Es ist das Prinzip der Gleichheit, welches sowohl vom Anspruch als auch vom Wesen her die religiöse Motivation mit dem politischen Anspruch vereint. Der Anspruch, der durch das Gleichheitsprinzip zum Ausdruck kommt, entspricht der religiös verstandenen Ausgangssituation des Menschen. Erst durch das Wesen des Gleichheitsprinzips erhält der Staatsentwurf Rousseaus seine innere Logik. In diesem Sinne erreicht die Gleichheit eine neue, abstrakte Dimension, indem religiöse Motivation und staatspolitischer Ansatz sich in einer Forderung vereinen.

---

<sup>274</sup> Rousseau, *Vom Gesellschaftsvertrag oder Prinzipien des Staatsrecht*, a. a. O., S. 495.

Dennoch: Paradoxe Weise nötigt die notwendig uneingeschränkte Herrschaft des Staates über das Individuum den Umgang mit Religion Entscheidendes ab: Religion darf staatlichen Angelegenheiten nicht entgegenstehen. Hier ist die eigentliche Uneingeschränktheit der Religion faktisch außer Kraft gesetzt; Theorie und Wirklichkeit stimmen zu Ungunsten der Religion nicht überein. Auch unter diesem Blickwinkel zeigt sich ganz deutlich die viel diskutierte Radikalität rousseauscher Staatsraison.

Aus der religiös motivierten Erkenntnis über das Wesen des Menschen entsteht zum Schutze des Menschen die Forderung nach einem Staat, welcher auf Grund seiner notwendigen politischen Konzeption religiöse Aspekte toleriert, diese Toleranz aber auch von Seiten der Religion einfordert und letztlich als unmittelbare Instanz über dem Menschen steht. Religion und Staat müssen innerhalb der Kultivierung des Menschen um des Menschen willen ein harmonisches Verhältnis bilden, wodurch zwangsläufig die Stellung der Religion relativiert wird.

Dies ist für Rousseau gleichsam der Punkt, an dem sich die Fragwürdigkeit der Radikalität der Staatsraison auflöst: Der Staat dient unbedingt dem Wohle des Menschen. Die religiöse Motivation des Ansatzes verbietet von vornherein den Versuch, innerhalb des Staates den Gleichheitsgrundsatz zu zerstören, der dem Gedanken eines totalitären Staates widerspricht. Sollte der politische Wille dennoch soweit verkommen, dass sich doch eine Elite im Staat sanktioniert, sprich, dass es nicht mehr ausschließlich um den Menschen als solchen geht, und der Gleichheitsgrundsatz zerstört wird, ist der Staat des *volonté générale* faktisch nicht mehr existent, da die religiös motivierte Aufgabe nicht mehr erfüllt wird. Schließlich: Die Stellung der Religion aus einem religiösen Ansatz heraus zu relativieren, weil es notwendig ist, heißt nicht, sie ihrer Gültigkeit zu berauben.

Es geht darum, den Menschen durch den Umgang mit Religion in einer Weise zu formen, dass die gottgegebene Idee des Menschen mit den Anforderungen des Staates verschmilzt. „Seiner [gemeint ist Rousseau] Darstellung [...] von Religion schließt sich [...] unmittelbar eine Überprüfung ihrer Brauchbarkeit für den im

Gesellschaftsvertrag entworfenen Staat an.<sup>275</sup> Aus der politischen Perspektive betrachtet bedeutet dies nur vermeintlich, dass der Staat die Religion instrumentalisiert. Vielmehr darf die Religion nicht den Bürger entpolitisieren.

Da der Staat auf einem religiös bestimmten Verständnis des Menschen aufbaut, dementsprechend auf religiösen Annahmen basiert und somit letztlich als politisches Instrument zur Umsetzung eines durch Glaubensfragen geprägten Menschenbildes zu verstehen ist, erscheint es nicht naheliegend, eine Instrumentalisierung der Religion durch den Staat zu unterstellen. Der Versuch einer solchen Instrumentalisierung würde das gesamte Gedankengebäude Rousseaus ad absurdum führen. Grundsätzliches Bestreben war schließlich, den Menschen wieder zu sich selbst zu führen.

Allerdings findet innerhalb der Philosophie Rousseaus eine erhebliche Verlagerung der Prioritäten statt: Wenn auch der Mensch sich allein als religiöses Wesen verstehen lässt, so ist doch der Staat in erster Linie politisch legitimiert. Es steht allerdings ebenso außer Frage, dass eine religiös bedingte Identifikation innerhalb des Staates für dessen Funktion von größter Wichtigkeit ist. „Wesentlich für das Verständnis der Rousseauschen Staatslehre ist es, nicht zu übersehen, daß Rousseau der Meinung ist, daß die Menschen zu einem idealen Gemeinwesen nur dann gelangen können, wenn sie sich bewußt sind, daß sie einen Auftrag Gottes bei seiner Errichtung und seiner Aufrechterhaltung vollziehen und daß es daher ohne Religion nicht geht.“<sup>276</sup>

In diesem Sinne ist entscheidend, dass Religion und Staat harmonisch ineinander greifen, um im Interesse des Menschen vor selbigem als legitim und sinnstiftend erscheinen zu können. Der Staat bedarf trotz – aber auch gerade wegen – des uneingeschränkten Führungsanspruches einer Form der religiösen Identifikation, um in seiner Radikalität vor dem Individuum als legitim bestehen zu können, statt als Tyrannei zu gelten.

---

<sup>275</sup> M. Rehm: *Ein rein bürgerliches Glaubensbekenntnis: Zivilreligion als Vollendung des Politischen?* In: *Jean-Jacques Rousseau. Vom Gesellschaftsvertrag oder Prinzipien des Staatsrechts.* Hg. v. R. Brandt und K. Herb. Berlin 2000, S. 220.

<sup>276</sup> Glum, a. a. O., S. 216.

Das Gebot der Toleranz ist in diesem Sinne sowohl für den Staat als auch für die Theologie maßgeblich. Dieser Grundsatz bezieht sich auf das Verhältnis von Religion und Staat und findet Anwendung auf religiöse Strömungen. „[...] der Staat, der Toleranz gegenüber den verschiedenen Religionen üben soll, muß von seinen Bürgern die Anerkennung gewisser allgemeiner Grundvoraussetzungen jeder Religion verlangen.“<sup>277</sup> Beispielsweise wäre also eine Religion, welche den Gleichheitsgrundsatz aller Menschen einschränkt, seitens des Staates nicht tolerabel. „Es kann kein wahrer Gläubiger intolerant sein oder andere verfolgen wollen. Wäre ich Richter, und das Gesetz verordnete die Todesstrafe wider Atheisten, so würde ich jeden, der einen andern als Atheisten anklagte, zuerst als einen solchen verbrennen lassen.“<sup>278</sup>

Oberstes Gebot muss die Vermeidung des gegenseitigen Machtmissbrauchs beider Instanzen sein: Die theologische Begründung des politischen Staates muss im Bewusstsein des Bürgers präsent sein. Der Staat wiederum ist als notwendiges Mittel zu verstehen, das die Umsetzung der Theorie erst ermöglicht. Hier trifft der Mensch auf die rousseausche Definition von Verantwortlichkeit und Selbstbestimmung; es ist die Verwirklichung und Übertragung des Gedankens der natürlichen Güte des Menschen in die von ihm gestaltete Welt der Kultur.

Diesem Zusammenhang entspricht der Gedanke der „*religion civile*“, deren Verwirklichung Rousseau in der Regierung der antiken Polis sah. Die Bürgerreligion der Antike erlaubte eine Verschmelzung von religiösen Vorstellungen und staatlichen Aufgaben vor allem durch ihre Diesseitsbezogenheit. Die Bewältigung weltlicher Aufgaben war für den Menschen der Bürgerreligion sowohl erste politische Aufgabe und Herausforderung als auch letztgültige Erfüllung im religiösen Sinne. Hier liegt für Rousseau der eigentliche Grund für die so häufig in der Philosophie bestaunte Herrlichkeit der Polis-Bürger: Eins zu sein mit sich, seiner Politik und seiner Religion, um letztlich dazu in der Lage zu sein, mit der ganzen Person eine sinnerfüllte Aufgabe zu bewältigen.

Dem entgegengesetzt steht für Rousseau das Christentum. Es erscheint denkbar ungeeignet, um als Staatsreligion zu fungieren: Der Anspruch des Christentums

---

<sup>277</sup> Glum, a. a. O., S. 216.

<sup>278</sup> Rousseau, *Julie oder Die neue Héloïse*, a. a.O., S. 618.

ist absolut, es vereinnahmt den Gläubigen als ganze Person und fungiert als alleiniger, um sich selbst kreisender Wertmaßstab, der von weltlichen Dingen nicht nur nicht vereinnahmt werden kann, sondern sich selbst alles andere unterordnet. „Dem Christen sind alle Menschen schlechthin Brüder. Die politische Bindung an einen Mitbürger ist ihm fremd. Angesichts seiner Zugehörigkeit zum Reiche Gottes ist für ihn eine besondere irdische Staatsbürgerschaft bedeutungslos. [...]Der Christ weiss nichts und will nichts wissen von dem begeisterten und rückhaltlosen Einsatz des Bürgers für die Republik, denn seine patrie ist von einer andern Welt.“<sup>279</sup> Die Jenseitsfixierung innerhalb des Christentums erscheint als eine verabsolutierte positive Utopie, in welcher kein Platz für weltliche Dinge in Form von politischen Angelegenheiten ist.

Staatstheoretisch verstanden bedeutet dies die Auflösung des Patriotismus. Der Christ ist weder Patriot, noch Kosmopolit, sondern weltfremd. Seine Welt entspricht einer weitergefassten Dimension: der des Himmelreiches. Dies verdeutlicht der Gedanke der überregionalen Brüderlichkeit. „Das Christentum hingegen ist seinem Grundsatz nach eine allgemeine Religion, welche nichts Ausschließendes, nichts Lokales und nichts Eigenes für dieses oder jenes Land hat. Sein göttlicher Stifter umfaßt alle Menschen mit gleich großer unendlicher Liebe, und ist gekommen, den Unterschied der Nationen aufzuheben und das ganze Menschengeschlecht in ein Volk von Brüdern zu vereinigen.“<sup>280</sup>

Eigentliche Herausforderung für den Christen ist somit, das diesseitige Jammertal in Frömmigkeit zu durchschreiten. In Bezug zu weltlichen Dingen herrscht somit unter den Christen eine geradezu selbstzerstörerische Perspektivlosigkeit; aus der Wertlosigkeit des Lebens im Diesseits entsteht letztlich eine allgemeine Interesselosigkeit gegenüber dem eigenen Vorteil, wodurch jede politische Handlung geradezu als Absurdität erscheint. „All das ist mit der Sanftmut der Christen schwer vereinbar.. Und schließlich, was liegt daran, ob man in diesem Jammertal frei oder Sklave ist? Die Hauptsache ist, ins Himmelreich zu kommen, und die Entsagung ist dazu ein Mittel mehr.“<sup>281</sup>

---

<sup>279</sup> Bruppacher, a. a. O., S. 173.

<sup>280</sup> Rousseau: *Briefe vom Berge. Erster Brief*, a. a. O., S. 30.

<sup>281</sup> Rousseau, *Vom Gesellschaftsvertrag oder Prinzipien des Staatsrechts*, a. a. O., S. 501f.

Die Interesselosigkeit einer religiösen Gemeinschaft gegenüber weltlichen Angelegenheiten zerstört durch ihren allgemeingültigen Anspruch die politische Gemeinschaft auf ganzer Linie. „Alle Religionen sind Nationalreligionen, allein das Christentum steht wegen seines vernünftigen Inhaltes und nach seiner Erscheinungsform, die es an kein Volk gebunden hat, über ihnen. Sein Inhalt ist die Humanität und es hat "rien de local".“<sup>282</sup> Darum gilt zum Schutz des Staates der ebenfalls allgemeingültige Anspruch, dass die Berechtigung des politischen Körpers unter keinen Umständen relativiert werden darf.

Gerade weil die Verschiedenheit beider Systeme in ihrer jeweiligen Anlage begründet ist, liegt die Verantwortung für diesen negativen historischen Verlauf beim Menschen selbst. Das Christentum als Nationalreligion einzusetzen kommt einer verunglückten Instrumentalisierung gleich. „Diejenigen also, welche aus dem Christentum eine Nationalreligion machen und es als einen Teil des Systems der Gesetzgebung einführen wollten, haben daher zwei schädliche Fehler begangen, den einen gegen die Religion, den anderen gegen den Staat.“<sup>283</sup> Der Mensch christlichen Glaubens kann auf weltlichem Boden kein Glück finden.

Hier geht es indirekt erneut um den bereits besprochenen Punkt, wie überhaupt das Böse in die Welt gekommen ist. Das Böse galt als eine Folge von Schwäche<sup>284</sup>, die einzig durch den Menschen in die Welt kommen konnte, indem dieser sich in Abhängigkeiten begab. Dadurch, dass sich der Mensch mit zwei an und für sich sinnstiftenden Idealen identifizieren muss, von denen das eine aber das andere ausgrenzt, gerät der Mensch in Widerspruch mit sich selbst.

Den religiösen Überbau, das Zusammenspiel von Religion und Staat, hält Rousseau zudem aus Gründen der Disziplin für nötig. Unbedingte Disziplin, das zeigt der missratene Lebensentwurf des *bourgeois*, ist für das Überleben der Gesellschaft notwendig: Religion aber erhöht Disziplin aus der wenig attraktiven Ebene

---

<sup>282</sup> Meinhold, a. a. O., S. 18.

<sup>283</sup> Rousseau, *Briefe vom Berge. Erster Brief*, a. a. O., S. 31.

<sup>284</sup> Wesentlich innerhalb der Spannung zwischen Staat und Christentum erscheint die moralische Bewertung des Zustandes der Schwäche: Schwäche galt Rousseau prinzipiell als negativer Zustand, mindestens als Zustand, aus dem alles Negative erwächst. Im Gegenzug idealisiert er den Zustand der Stärke. Nicht so das Christentum: Schwäche galt dem Christentum zunächst als wertfreier Zustand. Die moralische Bewertung richtet sich vornehmlich an den Umgang mit selbiger: Entscheidend ist der redliche Versuch des Menschen, moralisch integer zu handeln. Dies belegt der Umgang mit dem bereuenden Sünder.

einer Formalität auf die Ebene einer Gewissensleistung. Denn der Wahrheitsanspruch der Religion fordert nicht nur unbedingte Loyalität; der gläubige Mensch will vielmehr zum Schutz seines Seelenheils aus eigenem Antrieb loyal sein. „Was Rousseau [...] sagen will, [...] ist das, [...] daß der Mensch von Gott durch das Diktat des Gewissens einen Auftrag erhalten hat, die Gesellschaft auf dieser Erde in einer den höchsten Anforderungen der Moral entsprechenden Weise zu gestalten, daß er der weltlichen Moral nicht traut.“<sup>285</sup> Religiosität garantiert ein Höchstmaß an Loyalität gegenüber dem Staat, sofern dieser eine gelungene Verbindung von Religion und Politik verwirklicht.

Freiheit war als Wille definiert, sich einem als gut erkannten Gesetz aus freien Stücken zu unterwerfen und es unter allen Umständen aus innerer Überzeugung zu befolgen. Entscheidendes Gewicht hat hierbei eine den ganzen Menschen erfassende Disziplinierung. Es handelt sich hierbei nicht um eine Disziplinierung der Maßregelungen und Indoktrination, sondern um eine Selbstdisziplinierung aus Überzeugung. Dies ist das freie Bekenntnis zum *volonté générale* als Einsicht in die Notwendigkeit, das Gebot der Disziplin als verbindlichen Gesellschaftskodex zu akzeptieren und diesen in seiner moralischen Stellung als Garant für Freiheit anzuerkennen.

Somit ist es das Ziel des Entwurfes des *citoyen*, die Leidenschaften erneut beherrschbar zu machen, indem sie einem verbindlichen Ziel unterworfen werden. Der Ansatz ist also, die Leidenschaften erneut ihrer natürlichen Wesenheit entsprechen zu lassen, indem sie lediglich als Mittel dienen, den Zweck eines sinnerfüllten Daseins des Mensch zu ermöglichen. Aus der totalen Identifikation des Einzelnen mit der Gesellschaft erwächst die Möglichkeit, die Leidenschaften als Mittel zur Kanalisierung bezüglich der Erfüllung des *volonté générale* einzusetzen. Der Mensch wird vor sich selbst geschützt und nicht an seinem eigenen narzisstischen Potential erkranken, sondern seine ganze Energie, seine ganze Leidenschaft darauf fixieren, dem Kollektiv förderlich beiseite zu stehen. Die Befreiung des Menschen sieht Rousseau somit in der Verwirklichung des Gedankens des *zoon politikon*.

---

<sup>285</sup> Glum, a. a. O., S. 257.

Sich dem *volonté générale* zu unterwerfen ist in diesem Sinne ein Akt der Vernunft: Der Mensch erkennt die Chance, Leidenschaft und Selbstständigkeit in ein sinnvolles und funktionierendes Verhältnis zu setzen. Der Mensch durchläuft in diesem Sinne einen Reifeprozess: Die Zustimmung zum Vertrag ist als Ausdruck der Bewusstwerdung der eigenen Persönlichkeit zu verstehen. Der Staat des *volonté générale* ist eine Institution, dessen Bürger sich in seiner Ganzheitlichkeit, quasi als vernünftig-leidenschaftliches Wesen, über den Staat definiert. „Die Vernunft hingegen hat zur Aufgabe die Ausrichtung aller Seelenkräfte - einschliesslich des leidenschaftlichen Strebens - auf ein höheres, überindividuelles Ganzes, auf die eine göttliche Ordnung der Dinge.“<sup>286</sup>

Die Realisierung des *volonté générale* durch den Menschen kommt einer Nachbildung der natürlichen Ordnung auf einer künstlichen Ebene gleich. Der Staat des Gesellschaftsvertrages ist gewissermaßen als ein Miniaturmodell des Entwurfes der Welt Gottes zu verstehen. Die Person schöpft Stärke aus der Gesellschaft des *volonté générale*. Sie eröffnet durch die Zustimmung zum Vertrag eine Perspektive, indem sie sich unter Berücksichtigung des eigenen Wesens einer Gesellschaft unterwirft, die eine für sie vorteilhafte Umwelt ermöglicht.

Letztlich liegt einzig im Gesellschaftsvertrag die Möglichkeit, sich von Fremdbestimmung und Willkür zu befreien. Mit der Zustimmung zum *volonté générale* kommt es zur Erhöhung des Menschen durch eine geglückte Kultivation und somit zur Entgegnung der Bestandsaufnahme zu Beginn des *contract social*: „L`homme est né libre, et par-tout il est dans le fers. Tel se croit le maitre des autres, qui ne laisse pas d`etre plus esclave qu`eux.“<sup>287</sup>

---

<sup>286</sup> Bruppacher, a. a. O., S. 60.

<sup>287</sup> Du contract social. Oeuvres complètes de Jean-Jacques Rousseau III. Édition Publiée sous la Direction de Bernard Gagnebin et Marcel Raymond. 1964 Édition Gallimard, S. 351.

### 3. Nietzsches Ontologie des Willens zur Macht

#### 3.1 Der Wille als Motor allen Geschehens

In „Jenseits von Gut und Böse“ zieht Nietzsche den für seine Philosophie maßgeblichen Schluss, dass die Welt „[...] „Wille zur Macht“ und nichts außerdem.“<sup>288</sup> sei. Es ist einer der wenigen Gedanken Nietzsches, der nicht nur kategorisch formuliert ist, sondern der auch als kategorisch gemeint verstanden werden darf. „Er stellt das einzige quale dar, das in seinen mannigfachen Gradabstufungen die Welt konstituieren soll.“<sup>289</sup> Formal wird dies schon dadurch deutlich, dass Nietzsche die Grundsätzlichkeit des Gedankens über weite Jahre verteilt sowohl innerhalb seiner Werke als auch im Nachlass in verschiedenen Facetten immer wieder formuliert.

Das Kategorische der Aussage liegt zum einen – und dies sei das Hauptaugenmerk – in dem Aspekt der Grundsätzlichkeit der Rolle des Willens zur Macht, die zunächst als ein erstes und singuläres Geschehensprinzip überhaupt verstanden werden könnte. Zum anderen liegt eine Grundsätzlichkeit vor, da Nietzsche diesen singulären Gedanken auf die Welt allgemein bezieht. Diese zweite Grundsätzlichkeit wird häufig variiert und spezifiziert. So stellt Nietzsche den Willen zur Macht des Weiteren in Kontext zur Natur, zum Leben und letztlich zum Menschen. Im Willen zur Macht liegt also ein Gedanke vor, der sowohl als allgemeines Prinzip der Philosophie Nietzsches gilt, als auch spezielle Anwendung bei anthropologischen Überlegungen findet.

Das Grundsätzliche versucht Nietzsche aber gerade nicht aus einer makrokosmischen Betrachtung an der Welt als Gegenstand zu verdeutlichen, sondern im Gegenteil an einer mikrokosmologischen Betrachtung des Protoplasmas. Die Zelle als kleinste Einheit des Lebendigen führt natürlich an sich die Beweiskraft des Grundsätzlichen, so dass dieser Aspekt von Nietzsche nicht weiter ausgeführt wird, schon gar nicht biologisch. Auf Grund der Darstellungsweise handelt es sich

---

<sup>288</sup> F. Nietzsche: *Jenseits von Gut und Böse. Vorspiel einer Philosophie der Zukunft*. In: *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*, hg. v. G. Colli u. M. Montinari. Fünfter Band. München 1999, S. 55.

<sup>289</sup> W. Müller-Lauter: *Über Werden und Wille zur Macht. Nietzsche-Interpretationen I*. Berlin 1999, S. 19

streng genommen eher um ein Beispiel als um einen Beweis. Im Nachlass von 1887 heißt es: „Der Wille zur Macht kann sich nur an Widerständen äußern; er sucht nach dem, was ihm widersteht, - dies die ursprüngliche Tendenz des Protoplasma, wenn es Pseudopodien ausschickt und um sich tastet.“<sup>290</sup>

Nietzsche nimmt das Ernährungsverhalten, genauer jenes Verhalten welches wir als Nahrungsaufnahme deuten, einer Zelle als Ausgangspunkt; hierin wird erneut implizit deutlich, welche essentielle Bedeutung dem Willen zur Macht zukommt. Wesentlich an der Nahrungsaufnahme der einzelnen Zelle ist, dass diese mehr Stoffe aufnimmt, als zu Erhaltung nötig wäre. Statt dessen nimmt die Zelle derart viel auf, dass es zur Teilung kommt. Erstes Anliegen ist also nicht der Erhalt des gegebenen Zustandes, sondern ein permanentes Drängen, mehr zu haben, als im Augenblick zur Verfügung steht. „Leben selbst ist Wille zur Macht -: die Selbsterhaltung ist nur eine der indirekten und häufigsten Folgen davon.“<sup>291</sup> Dieses Drängen, der Vollzug des Willens zur Macht, bezeichnet Nietzsche als Übermächtigen. Das klassische Verständnis der Nahrungsaufnahme als lebenserhaltende Funktion erscheint in diesem Sinne nur noch als sekundäre Begleiterscheinung der Auslassung des Machttriebes. „Das Beispiel des Protoplasma und seiner übermäßigen und zum Zerfall führenden Nahrungsaufnahme zeigt, daß es sich hier um einen Trieb handelt, der weit über das Sichselbsterhalten hinausgeht - eben unersättlich ist, bis zum Zerfall.“<sup>292</sup>

Am Beispiel der Zelle wird des Weiteren deutlich, dass der Vorgang des Übermächtigen alles andere als lebensfeindlich ist. Obwohl der Gedanke der Lebensfeindlichkeit auf den ersten Blick nahe liegt, kommt es so doch zum Zerfall der Zelle. Doch dieser Zerfall bedeutet kein Ableben im eigentlichen Sinne, sondern ist die Voraussetzung für das Entstehen neuen Lebens.

Nietzsche trennt hier zwischen der Erhaltung eines Zustandes und dessen Überwindung. Der Wille zur Überwindung eines Zustandes ist nach Nietzsche einer der wesentlichsten Komponenten des Lebens, dessen Ursprung im Wille zur

---

<sup>290</sup> F. Nietzsche: Nachlass 1885-87. In: *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*, hg. v. G. Colli u. M. Montinari. Zwölfter Band. München 1999, S. 424.

<sup>291</sup> Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse*, a. a. O., S. 27.

<sup>292</sup> G. Abel: *Nietzsche. Die Dynamik der Willen zur Macht und die ewige Wiederkehr*. Zweite, um ein Vorwort erweiterte Auflage. Berlin, New York 1998, S. 83.

Macht begründet ist. „[...] entscheidend ist, daß dieses Willen-zur-Macht-Geschehen nicht als eines der Selbst-Erhaltung, sondern als Selbst-Überwindung im Sinne der Mehrung und Steigerung der Macht aufgefaßt werden muß.“<sup>293</sup> Das aus der Zellteilung herausgelesene Lebensprinzip des Überwindenwollens bildet in diesem Sinne den archimedischen Punkt innerhalb der Philosophie Nietzsches und findet seine Übertragung in alle Lebensbereiche des Menschen bis hin zur Moralität. Mit Bezug zur Philosophie Nietzsches schreibt Abel: „Mit eben dieser endogenen Aktivität des Mehr-werden-wollens ist [...] die Konstruktion der Seinsweisen der Welt verbunden.“<sup>294</sup>

Aus dem Machtstreben der einzelnen Zellen ergibt sich das Zusammenspiel verschiedener Mächte, welches sich durch die Relationen der Kräfte untereinander selbst reguliert. Hierin sieht Nietzsche den eigentlichen Antrieb aller Geschehnisse. „Meine Vorstellung ist, daß jeder spezifische Körper darnach strebt, über den ganzen Raum Herr zu werden und seine Kraft auszudehnen ( - sein Wille zur Macht:) und alles das zurückzustoßen, was seiner Ausdehnung widerstrebt. Aber er stößt fortwährend auf gleiche Bestrebungen anderer Körper und endet, sich mit denen zu arrangieren („vereinigen“), welche ihm verwandt genug sind: - so conspirieren sie dann zusammen zur Macht. Und der Prozeß geht weiter“<sup>295</sup> Es wird deutlich, dass der Wille zur Macht ein unbedingtes Streben bedeutet und niemals als Mittel, sondern stets als Zweck verstanden werden soll.

In dem Zusammenspiel der Mächte herrscht immer Mächte- und Willenspluralität, eine übergeordnete Singularität ist damit obsolet. Jede Einheit von Macht strebt für sich alleine, will lediglich über sich hinauswachsen. Hierin liegt natürlich ein einheitliches Prinzip; allerdings hat dieses Prinzip kein einheitliches, die verschiedenen Mächte bündelndes Ziel. „In der ungeheuren Vielfalt der Ereignisse und Dinge soll etwas sichtbar werden, das allem gemeinsam ist und wodurch folglich jedes einzelne wesentlich und alle einzelnen zusammen als ein Ganzes gekennzeichnet sind. Dieses Zusammenhang und Einheit stiftende Moment nennt Nietzsche Wille zur Macht; es ist die Kraft, die in jedem einzelnen auf spezifische Wei-

---

<sup>293</sup> Ebd., S. 66.

<sup>294</sup> Ebd., S. 82.

<sup>295</sup> F. Nietzsche: *Nachlaß 1887-1889*. In: *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*, hg. v. G. Colli u. M. Montinari. Dreizehnter Band. München 1999, S. 373f.

se wirkt. Die Einheit entsteht also nicht dadurch, daß eine Kraft alles bestimmt, sondern alles hat seine je eigene Kraft, doch die äußert sich auf eine in allen gleiche Weise und fällt daher unter einen Begriff. Dieser Begriff ist der Wille zur Macht.“<sup>296</sup> Der im Singular stehende Begriff „Wille zur Macht“ bedeutet immer eine Pluralität von Möglichkeiten, die aus einem immer gleich verlaufenden Vorgang entstehen und auch wieder zerfallen können. „Alle Kraftwirkung ist essentiell Willenswirkung. [...]. Die dynamischen Kräfte sind also in einem ersten Schritt als Willen im Plural und nicht bloß als Modi bzw. als Individuationen des Einen Willens zu bestimmen.“<sup>297</sup> Einziger Faktor für die Zerschlagung oder Bündelung von Machtkonstellationen ist eine Frage der einzelnen Kraftverhältnisse untereinander und niemals ein externes Ziel. Hierzu schreibt Nietzsche im Nachlass aus dem Frühjahr 1888: „Ich brauche den Ausgangspunkt „Wille zur Macht“ als Ursprung der Bewegung. Folglich darf die Bewegung nicht von außen her bedingt sein – nicht verursacht ... Ich brauche Bewegungsansätze und –Centren, von wo aus der Wille um sich greift“<sup>298</sup>

Macht ist Kraftäußerung einer Einheit in der direkten Auseinandersetzung mit anderen Einheiten. „*Macht* ist nötig, wann immer man sich einer *anderen Macht* zu erwehren hat, wann immer man über konkurrierende Mächte verfügen will oder sie auf Distanz halten möchte. Eine Macht entsteht somit erst in der Opposition zu anderen Mächten. *Vermögen der Verfügung über andere Macht - das ist Macht.*“<sup>299</sup> Macht ist keine konkrete, für sich zu fassende Größe, keine Einheit, nichts letztlich Gegebenes, sondern etwas, dass sich lediglich in Beziehungen zwischen verschiedenen Willensgrößen bildet. „Die Macht ist keine real gegebene, substantielle Entität, sondern eine *Beziehungsgröße*.[...]. Es gibt sie jeweils nur in bestimmten Hinsichten als *Organisation* von Kräften.“<sup>300</sup>

---

<sup>296</sup> V. Gerhardt: *Die Metaphysik des Werdens. Über ein traditionelles Element in Nietzsches Lehre vom „Willen zur Macht“*. In: *Nietzsche und die philosophische Tradition*, hg. v. J. Simon. Mit Beiträgen von: V. Gerhardt, H. Krämer, W. Stegmeier, T. Borsche, E. Behler, K. Arifuku. Würzburg 1985, S. 12.

<sup>297</sup> Abel, a. a. O., S. 37.

<sup>298</sup> Nietzsche, *Nachlass 1887-89*, a. a. O., S. 274.

<sup>299</sup> V. Gerhardt: *Vom Willen zur Macht. Anthropologie und Metaphysik der Macht am exemplarischen Beispiel Friedrich Nietzsches*. In: ders.: *Monographien und Texte zur Nietzsche-Forschung*, hg. v. E. Behler, E. Heftich, W. Müller-Lauter, J. Salaquarda u. J. Simon. Bd. 34. Berlin, New York 1996, S. 14.

<sup>300</sup> Ebd., S. 259.

Die Struktur der Machtverbindungen unterliegt einer ständigen Entwicklung, besser: ständigen Veränderungen. Denn selbstredend suggeriert der Begriff der Entwicklung ähnlich wie der Begriff des Geschehensprinzips eine Zielgerichtetheit, einen Plan, der zur Ausführung kommen soll. Genau dies ist aber bei den wechselnden Machtkonstellationen nicht der Fall. Sich bildende Hierarchien sind ausschließlich jeweiliges Ergebnis der momentanen Mächtekonstellation, ihr Verbleib ungewiss. Leben ist ständiger Wandel ohne Plan. „Der breit ausgeführte Grundgedanke Nietzsches ist, daß es kein Eins im Sinne von Beständigkeit gibt. Einheit ist immer nur als Organisation eines Gegen- und Miteinander von Machtquanten Einheit.“<sup>301</sup>

Der Begriff des Geschehensprinzips kann nur unter Berücksichtigung dieses Umstandes ohne Irritationen angewendet werden. „Es gibt für Nietzsche zwar Geschehniszusammenhänge, aber es gibt nicht *das* Grundgeschehnis. Es gibt nicht das Eine, es gibt immer nur Vielheiten, sich zusammenfügend, auseinandertretend.“<sup>302</sup> Das Geschehensprinzip „Wille zur Macht“ ist ein Prinzip, dem es nicht gemäß ist, sinnstiftende Ordnungen zu schaffen. Streng genommen bedeutet dies, dass dennoch sehr wohl Ordnungen entstehen können – allerdings stets ohne Vorsatz. Ordnungen sind für Nietzsche immer ein Ergebnis von Zufällen und deshalb ist auch nicht definiert, wann diese Ordnungen wieder zerfallen. Der Erhalt und der Zerfall unterliegen ganz dem Streben der Willen zur Macht. Gemäß ist diesem Prinzip lediglich, sich selbst zu vollziehen. „Der Machtbegriff ist also *a priori* auf Bewegung, Veränderung, Wechsel von Situationen bezogen.“<sup>303</sup> Der Sinn des Willens zur Macht liegt in der Dynamik des Begriffs begründet. Wille zur Macht ist permanentes Überwinden. Mit Günter Abel gesprochen geht es der Tätigkeit des Willens zur Macht einzig „[...] um Macht, und zwar nicht um deren bloße Erhaltung, sondern um ihre Akkumulation, Steigerung und Auslassung. Die dynamischen Kräfte sind als Willen-zur-Macht-Kräfte aufzufassen.“<sup>304</sup> Wille zur Macht bringt permanent sich erneuernde Konstellationen hervor.

---

<sup>301</sup> W. Müller-Lauter: *Nietzsches Lehre vom Willen zur Macht*. In: *Nietzsche*, hg. v. J. Salaquarda. Mit Beiträgen von W. Kaufmann, G. Bataille, K. Jaspers, A. Camus, G. Lukács, K. Schlechta, M. Heidegger, A. Schmidt, E. Podach, E. Heftich, J. Simon, B. Magnus, J. Salaquarda u. M. Montinari. Darmstadt 1996, S. 264.

<sup>302</sup> Ebd., S. 282.

<sup>303</sup> Gerhardt, *Vom Willen zur Macht*, a. a. O., S. 306.

<sup>304</sup> Abel, a. a. O., S. 37f.

Die Auseinandersetzung der verschiedenen Machteinheiten definiert das Sein. „Der Wille zur Macht ist -schlechthin - das, was werden macht.“<sup>305</sup> Es findet ein permanentes sich messen, sich austauschen unter dem einen Aspekt der Macht statt. „Die Macht ist also als das eigentliche Element des Werdens anzusehen: Alles was wird, wird es als Macht.“<sup>306</sup> Aus den permanent und wahllos wechselnden Konstellationen ergibt sich, dass Sein Werden ist und Werden Chaos. Jede Ordnung ist wohlfeile Interpretation, welche den wesentlichsten Faktor des Werdens, Wille zur Macht, außer acht lässt und diesen durch andere Faktoren ersetzt. „Bedenken wir zunächst, daß die Zusammenballungen von Machtquanten sich unablässig mehren oder mindern, so kann nur von sich fortlaufend ändernden *Einheiten* gesprochen werden, nicht aber von *der* Einheit.“<sup>307</sup>

Allerdings meint dies wiederum nicht, dass die Werdenskonstellationen aus einem völlig wirren Spiel wahlloser Kräfte entstehen. Die Konstellationen ergeben sich immer aus klaren Machtverhältnissen, quasi aus der Kommunikation der Machtquanten untereinander. So stellt Abel fest, „[...] daß die Willen in ihrem Drängen gerade nicht blind sind. Dies zeigt bereits der Relationscharakter selbst, insofern die als Willen aufzufassenden Kräfte überhaupt nur in ihrer Bezogenheit auf andere Kräfte wirklich, ohne diese Bezüglichkeit jedoch nichts sind.“<sup>308</sup>

Aus dem Werdensprinzip „Wille zur Macht“ ergibt sich ein erklärungsbedürftiger Zusammenhang zwischen Chaos und Notwendigkeit. Das Übermächtigen funktioniert aus sich selbst heraus, nichts was darüber hinaus auf einer weiteren Ebene sinnvoll sein könnte ist daraus ableitbar. „Wille [ist] nicht durch eine Intention auf Erhaltung des Individuums und der Gattung, sondern durch das Mehr-Macht-Wollen zu qualifizieren.“<sup>309</sup> Deshalb bedeutet das Werdensprinzip „Wille zur Macht“ letztlich Chaos.

Die jeweiligen Mächtekonstellationen bedeuten einen notwendigen Verlauf des Übermächtigen. Werden ergibt sich und produziert so vorübergehende Gegeben-

---

<sup>305</sup> M. Fleischer: *Der „Sinn der Erde“ und die Entzauberung des Übermenschen. Eine Auseinandersetzung mit Nietzsche*. Darmstadt 1993, S. 133.

<sup>306</sup> Gerhardt, *Die Metaphysik des Werdens. Über ein traditionelles Element in Nietzsches Lehre vom „Willen zur Macht“*, a. a. O., S. 27.

<sup>307</sup> Müller-Lauter, *Nietzsches Lehre vom Willen zur Macht*, a. a. O., S. 246f.

<sup>308</sup> Abel, a. a. O., S. 65.

<sup>309</sup> Ebd.

heiten. Da der Grund der Gegebenheiten aber einzig auf den Vorgang des Übermächtigens zurückzuführen ist, ist jede darüber hinausgehende Bestimmung dieser Gegebenheiten z. B. als Ordnung eine Zurechtlegung, eine Umdeutung von Chaos in Ordnung. Wille zur Macht erschöpft sich in sich selbst, produziert keinen geordneten Verlauf, da es nicht als Mittel zu verstehen ist, sondern als Zweck.

Der Wille zur Macht als Grundtrieb allen Lebens ist also nur vorstellbar als eine Auseinandersetzung zwischen verschiedenen Einheiten, die unmittelbar aufeinander bezogen sind. „Die Mächte sind keine eng nebeneinanderliegenden Größen, deren Bewegung sich notwendig dem jeweiligen Nachbarn mitteilt, sondern ihr Wesen liegt in der Beziehung auf andere Mächte. Jede Bewegung und jedes Beharren geschieht im Hinblick auf andere Mächte. Was sie sind, sind sie nur in Relation auf andere.“<sup>310</sup> Eine losgelöste Einheit für sich genommen ist in diesem Bezugssystem nicht mehr denkbar. „Zu den Implikationen des Begriffs gehört ferner, daß Werden nicht Einheit, sondern Vielheit ist. Werden ist Übergang des Einen in ein Anderes und allein dadurch schon von Einheit unterschieden.“<sup>311</sup> Vielheit als eine wesentliche Voraussetzung des Willens zur Macht ist gleichzeitig die Voraussetzung für das Sein, welches Werden ist. „Dieser Übergang vom alten Organismus-Gedanken zum Vorgang der Kräfte-Organisation ist von grundlegender Bedeutung. In ihm liegt die Pointe von Nietzsches Philosophie des Lebendigen.“<sup>312</sup> Wo Vielheit die wesentliche Instanz ist, kann keine Einheit herrschen.

Die aus dem Wille zur Macht resultierende Vielheit hat die Auflösung des autark handelnden Subjekts zur Folge. Das Subjekt wäre jene Instanz, die dem Willen zur Macht seine ordnende Struktur verleihen würde. „Macht, sagten wir, ist für Nietzsche stets Macht gegen andere Macht, eine Macht im Spiel mit anderen Mächten. Eine höchste und einzige Macht kann es danach nicht geben; der Begriff 'Macht' würde für Nietzsche leer, wenn durch ihn nicht zugleich eine Gegenmacht mitgedacht würde.“<sup>313</sup> Der Machtgedanke löst also Ordnung allgemein und hierarchische Strukturen im Besonderen auf. Wille als Ergebnis von Wille zur Macht ist niemals Ergebnis einer freien und bewusst getroffenen Entscheidung, sondern

---

<sup>310</sup> Gerhardt, *Die Metaphysik des Werdens. Über ein traditionelles Element in Nietzsches Lehre vom „Willen zur Macht“*, a. a. O., S. 28.

<sup>311</sup> Ebd., S. 22.

<sup>312</sup> Abel, a. a. O., S. 113.

<sup>313</sup> W. Stegmaier: *Nietzsches 'Genealogie der Moral'*. Darmstadt 1994, S. 83f.

Wille ist etwas, dass sich aus einem Willenschaos, aus permanenten Machtkämpfen herauskristallisiert. Wille ist also stets vorbewusstem Ursprungs.

### 3.2 Wille zur Macht und Metaphysik

„Es scheint mir wichtig, daß man das All, die Einheit los wird, irgend eine Kraft, ein Unbedingtes; man würde nicht umhin können, es als höchste Instanz zu nehmen und Gott zu taufen. Man muß das All zersplittern; den Respekt vor dem All verlernen;“<sup>314</sup> Diese Nachlassnotiz aus dem Winter 1886/87 ist die logische Übertragung der bisher dargestellten Gedanken über den Willen zur Macht auf makrokosmologische Überlegungen. Dementsprechend gibt dieses Zitat beredt Auskunft über die Rolle der Metaphysik innerhalb der Philosophie Nietzsches.<sup>315</sup> Der Kosmos erscheint als bloßer Gegenstand, auf den die Gedanken des Willens zur Macht übertragen werden.

Schon formal lässt sich hieraus ein wesentlicher Punkt innerhalb der Philosophie Nietzsches erkennen. Im Vergleich zu klassischer Betrachtung innerhalb der Metaphysik dreht Nietzsche die Blickrichtung, es entsteht eine entgegengesetzte Perspektive in der Sicht auf die Dinge. In der klassischen Metaphysik richtet sich der Blick gegen das All und deutet aus den harmonischen Kreisbahnen der Planetenbewegungen eine Ordnung. Damit scheint es sinnvoll, hinter die Ordnung ein wollendes und definierendes Subjekt zu setzen, welches die Ordnung aufstellt; dieses gesetzgebende Subjekt ist Gott. Nietzsche setzt als erste Instanz den Willen zur Macht und dessen Notwendigkeit. Mit Bezug zum All bedeutet dies, dass, wie überall, Chaos und Notwendigkeit herrscht. „Hüten wir uns schon davor, zu glauben, dass das All eine Maschine sei; es ist gewiss nicht auf ein Ziel konstruiert, wir thun ihm mit dem Wort "Maschine" eine viel zu hohe Ehre an. [...]. Die astrale Ordnung, in der wir leben, ist eine Ausnahme; [...]. Der Gesamtcharakter der

---

<sup>314</sup> Nietzsche, *Nachlaß 1885-87*, a. a. O., S. 317.

<sup>315</sup> Es kann leider nicht Aufgabe dieser Arbeit sein, an der Auseinandersetzung über Nietzsches Stellung zur Metaphysik an sich teilzuhaben. Ob Nietzsche die klassische Metaphysik überwunden hat und demgemäß ein moderner Metaphysiker ist, oder ob er die Metaphysik als solche zerschlagen hat und es keine Metaphysik mehr nach Nietzsche geben kann, ist für das anthropologische Augenmerk dieser Arbeit zu wenig von Belang, als dass es unter den gegebenen räumlich und zeitlich begrenzten Umständen berücksichtigt werden könnte.

Welt ist dagegen in alle Ewigkeit Chaos, nicht im Sinne der fehlenden Nothwendigkeit, sondern der fehlenden Ordnung, [...].“<sup>316</sup>

Alle Konstellationen ergeben sich notwendig aus dem Zusammenspiel des Willens zur Macht; damit sind die Konstellationen, die außerhalb des Willens zur Macht quasi als Nebenprodukt der Machtvollzüge entstehen, keine gewollten Ordnungen. Organisation ist für Nietzsche ausschließlich ein internes Geschehen als sich selbst vollziehender Wille zur Macht. „Es ist der Gesichtspunkt der Intermität jeden Geschehens, der Nietzsche zum dezidierten Gegner der Teleologie im Sinne jedweden Vorgegebenseins exogener und bewirkend vorgestellter Ziele und Zwecke macht.“<sup>317</sup> Eine Macht, die sich organisiert, tut dies um ihrer selbst willen und nicht als Teil einer Ordnung, deren Sinn nicht durch sie begründet ist. „Erster Unsinn: alles Leben ist Wollen eines Zweckes [...].“<sup>318</sup>

Mit Bezug zu dem sich im Werden realisierenden Geschehensakt des Willens zur Macht schreibt Abel: „Insofern alles, was ist bzw. wird, vom Charakter der Organisation ist, stellt dies das mit der größten Reichweite versehene Argument Nietzsches gegen die Teleologie dar. Alle anderen Formen der Teleologie sind von der Organisations-Frage immer schon überholt.“<sup>319</sup> Eine Instanz hinter der Ordnung erscheint obsolet. Ohne setzendes, ohne wollendes Subjekt gibt es keine Gesetze, außerhalb des Willensgeschehens gibt es kein Sinn. „Hüten wir uns, zu sagen, dass es Gesetze in der Natur gebe. Es giebt nur Nothwendigkeiten: da ist Keiner, der befiehlt, Keiner, der gehorcht, Keiner, der übertritt.“<sup>320</sup> Die Auflösung des Subjekts durch den Gedanken des Willens zur Macht bedeutet in der Übersetzung in die Sprache der Metaphysik die Auflösung des Gottesbegriffs; der Wille zur Macht definiert das Sein von den einfachsten Vorgängen des Organischen bis in kosmologische Zusammenhänge hinein.

In diesem Zusammenhang ist der in dem das Kapitel eröffnende Zitat genannte Begriff der Einheit zu verstehen. Der Begriff der Einheit, genauer der geordneten

---

<sup>316</sup> F. Nietzsche: *Die Fröhliche Wissenschaft*. In: *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*, hg. v. G. Colli u. M. Montinari. Dritter Band. München 1999, S. 467f.

<sup>317</sup> Abel, a. a. O., S. 121.

<sup>318</sup> F. Nietzsche: *Nachlaß 1882-84*. In: *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*, hg. v. G. Colli u. M. Montinari. Zehnter Band. München 1999, S. 311.

<sup>319</sup> Abel, a. a. O., S. 134.

<sup>320</sup> Nietzsche, *Die Fröhliche Wissenschaft*, a. a. O., S. 468.

Einheit im Gegensatz zur ungeordneten Vielheit, findet nur dann sinnvolle Verwendung, wenn wir einen Zusammenschluss verschiedener Teile haben, die in Hinblick auf eine Aufgabe und damit in Hinblick auf ein Ziel eine sinnvolles Geflecht bilden. Dieses außerhalb liegende Ziel gibt es nach der Definition des Willens zur Macht nicht; jedes Ding hat seinen Zweck in sich selbst, in diesem Sinne kann es kein Teil einer organisierten Struktur sein und keinem externen Ziel untergeordnet werden.

Wesentlich ist hieran des Weiteren, dass auf Grund der nicht organisierten Vielheit der Wille zur Macht kein sinnstiftendes Prinzip innerhalb des Kosmos sein kann; der Wille zur Macht ist kein Ersatz für eine sinnstiftende Idee, wie sie in Gott zu finden ist und soll so auch nicht verstanden werden. „Zur Konstituierung der Einheit des Alls bedürfte es eines ursprünglich Gründenden, welches die *totale Vielheit* organisierte. Damit aber verfielen man dem von Nietzsche bekämpften metaphysischen Vorurteil. [...]. Damit verwirft Nietzsche ausdrücklich den Gedanken, *die Welt könne in dem Willen zur Macht als einem faktisch bestehenden Seinsgrund verwurzelt sein.*“<sup>321</sup> Die Vielheit des Willens zur Macht ist das Mittel zur im Eingangszitat erstrebten Zersplitterung des durch Gott organisierten und zur Einheit geformten Kosmos.<sup>322</sup> „Enthüllt sich nun das Werden als das eigentliche Sein und ist das Beständige um so unseiender, je beständiger es ist, dann muß das Beständigste zum Unseiendsten, Gott also zu einem Nichtseienden werden.“<sup>323</sup>

Die Konsequenzen der Auflösung des zielgerichteten Seins sind natürlich noch weit vielschichtiger. Genannt werden muss noch die daraus resultierende Neuak-

---

<sup>321</sup> Müller-Lauter, *Nietzsches Lehre vom Willen zur Macht*, a. a. O., S. 258.

<sup>322</sup> Kosmologische Zusammenhänge, als Beispiel sei ein Sonnensystem genannt, funktionieren für Nietzsche natürlich genauso wie für einen frommen Metaphysiker. Der Unterschied liegt in der Interpretation der Umstände. Für den Letztgenannten hat das Sonnensystem eine von Gott gestellte Aufgabe um dessentwillen es existiert und funktioniert; es ist als geordnetes Ganzes wiederum Teil eines geordneten Ganzen. Für Nietzsche jedoch ist klar: Außerhalb des Willens zur Macht gibt es keine Aufgaben und somit keine Ordnungen. Das Sonnensystem funktioniert auf Grund einer unendlichen Verkettung von Umständen, die alle auf ein pausenloses Übermächtigen zurückzuführen sind. Und in dieser permanenten Übermächtigung entdecken wir erneut die Notwendigkeit des Werdens. Die Grade der unterschiedlichen Machtpotentiale entscheiden über sämtliche Mächtekonstellationen und damit über den Verlauf des Werdens, der Zufall ist hier nicht existent. „Wenn ihr wisst, dass es keine Zwecke giebt, so wisst ihr auch, dass es keinen Zufall giebt: denn nur neben einer Welt von Zwecken hat das Wort "Zufall" einen Sinn.“ (F. Nietzsche: *Die Fröhliche Wissenschaft*, a. a. O., S. 468.)

<sup>323</sup> K.-H. Volkmann-Schluck: *Leben und Denken. Interpretationen zur Philosophie Nietzsches*. Frankfurt a. M. 1968, S. 39.

zentuierung des Wahrheitsbegriffs. Aus der Neudefinition des Seins als Werden folgt die absolute Prozessualität allen Seins. Und diese wiederum impliziert die Wandelbarkeit nicht nur aller Dinge, sondern auch aller Tatsachen. Wenn aber alle Tatsachen wandelbar sind, gibt es keine absoluten Wahrheiten mehr, so dass metaphysische Aussagen, allen voran Gottesbeweise, ihre Gültigkeit verlieren. „Alles aber ist geworden; es giebt keine ewigen Thatsachen: sowie es keine absoluten Wahrheiten giebt.“<sup>324</sup>

Die Verabsolutierung des Werdens bedeutet die Auflösung der Ideenwelt Platons, die Überwindung jeder Zweiweltentheorie und damit die Überwindung wesentlicher Aspekte der christlichen Religion. „Der letztlich siegreiche Begriff des "Willens zur Macht" soll die Dualität von "innerer" und "äußerer" Welt unterlaufen.“<sup>325</sup> So ist die Ideenlehre Platons für Nietzsche „[...]der schlimmste, langwierigste und gefährlichste aller Irrthümer [...]“.<sup>326</sup> Die Infragestellung der jenseitigen Welt ist eine Herzensangelegenheit Nietzsches, weit mehr als eine bloße Schlussfolgerung, die auf der Idee des Willens zur Macht basiert. „Es ist von kardinaler Wichtigkeit, daß man die wahre Welt abschafft. Sie ist die große Anzweiflerin und Werthverminderung der Welt, die wir sind: Sie war bisher unser größtes Attentat auf das Leben.“<sup>327</sup>

Inwiefern die Ideenwelt Platons dem Geschehensprinzip des Willens zur Macht widerspricht, ergibt sich aus den bisherigen Ausführungen und braucht nicht detailliert ausgeführt zu werden. Platons Gedanke des reinen Seins, welche die Idee oder auch das reine Wesen einer Sache bedeutet, ist der reine Gegensatz zur Theorie des Willens zur Macht, nicht weniger. „Alle seine Äußerungen sind gegen die platonisch-aristotelische Tradition gerichtet und damit gegen jene, die eine we-

---

<sup>324</sup> F. Nietzsche: *Menschliches, Allzumenschliches. Ein Buch für freie Geister*. Erster Band. In: *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*, hg. v. G. Colli u. M. Montinari. Zweiter Band. München 1999, S. 25.

<sup>325</sup> V. Gerhardt: *Vom Willen zur Macht. Zur systematischen Konzeption des „Willens zur Macht“ bei Nietzsche*. In: *Willen zur Macht und Mythen des Narziss*. Bayreuther Nietzsche-Kolloquium 1985. Mit Beiträgen von J.-W. Lee, R. Knodt, V. Gerhardt, G. Rupp, H. Ottmann, A. Stephens. In: *Bayreuther Beiträge zur Literaturwissenschaft*. Hg. v. W. Gebhard. Bd. 11. Frankfurt a. M. 1989, S. 63.

<sup>326</sup> Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse*, a. a. O., S. 12.

<sup>327</sup> Nietzsche, *Nachlaß 1887-89*, a. a. O., S. 281.

senhafte Erkenntnis des Seienden durch natürliche Vermögen oder durch Vermittlung einer göttlichen Vermittlung für möglich halten.“<sup>328</sup>

Was Nietzsche gegen die Ideenwelt aber so sehr aufbringt ist weniger die Ideenwelt Platons an sich, sondern vielmehr die moralische Komponente innerhalb der Idee der jenseitigen Welt des Christentums, die Nietzsche als die Weiterentwicklung der platonischen Ideenwelt versteht. „Nietzsche destruiert die überlieferten metaphysischen Bestimmungen und verschafft so der einzigen Welt des Werdens und Vergehens' Geltung.“<sup>329</sup> Aus der verheißungsvollen jenseitigen Welt Gottes entsteht erst im Nachhinein die diesseitige Welt als Jammertal. Die Daseinswelt wird aus der Perspektive einer fiktiven Welt negativ interpretiert, welche in ihrer Funktion den Geschehenszusammenhängen der diesseitigen Welt des Werdens widerspricht. Hierin sieht Nietzsche die Lebensfeindlichkeit der christlichen Religion, der er seinen Gedanken des Willens zur Macht entgegenstellt. „Nietzsches Antiplatonismus setzt immer wieder am Problem der Moral als Gegenprinzip des Lebens an.“<sup>330</sup>

Nietzsches Gegenmodell zum metaphysischen Gedanken des sich im Kosmos widerspiegelnden absoluten Seins ist die Wiederkunftslehre.<sup>331</sup> Diese entspricht einer Übertragung des Werdensprinzips auf die Ebene der Metaphysik. Die Lehre selbst hat für Nietzsche mehrere Ebenen. Bezogen auf den Kosmos liegt ihr die Überlegung zu Grunde, dass die Zeit zwar unendlich ist, die Masse der allgemein zur Verfügung stehende Kraft jedoch nicht. „Das unendlich neue Werden ist ein Widerspruch, es würde eine unendlich wachsende Kraft voraussetzen. Aber wovon sollte sie wachsen! Woher sich ernähren, mit Überschuss ernähren!“<sup>332</sup>

---

<sup>328</sup> Gerhardt, *Die Metaphysik des Werdens. Über ein traditionelles Element in Nietzsches Lehre vom Willen zur Macht*“, a. a. O., S. 10.

<sup>329</sup> W. Müller-Lauter: *Über Freiheit und Chaos. Nietzsche-Interpretationen II*. Berlin 1999, S. V.

<sup>330</sup> D. Bremer: *Platonisches, Antiplatonisches. Aspekte der Platonrezeption in Nietzsches Versuch einer Wiederherstellung der frühgriechischen Daseinsverständnisses*. In: *Nietzsche-Studien. Internationales Jahrbuch für die Nietzsche Forschung*, hg. v. : M. Montinari, W. Müller-Lauter, H. Wenzel. Bd. 8. Berlin, New York 1979, S. 101.

<sup>331</sup> Hiermit möchte ich festhalten, dass ich es nicht als Aufgabe dieser Ausarbeitung ansehe, eine weitere Stellungnahme bezüglich der seit Jahrzehnten andauernden Auseinandersetzung über die Wiederkunftslehre abzugeben, ob diese logisch oder unlogisch, theoretisch möglich oder unmöglich und letztlich wahr oder falsch sei.

<sup>332</sup> F. Nietzsche: *Nachlaß 1880-82*. In: *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*, hg. v. G. Colli u. M. Montinari. Neunter Band. München 1999, S. 525.

Konstellationen von Dingen beruhen nach der Lehre des Willens zur Macht immer auf der Relation von Machtverhältnissen; Machtverhältnisse sind letztlich Kraftverhältnisse. Diese Gleichsetzung nimmt Nietzsche ausdrücklich im Nachlass des Frühjahres 1888 vor; dort heißt es, dass „[...] alle treibende Kraft Wille zur Macht ist, das es keine [...] Kraft außerdem giebt... [...].“<sup>333</sup> Im Verlaufe der unendlichen Zeit muss es demzufolge immer zu einer Wiederholung von gleichen Verhältnissen, und damit von gleichen Realitäten, kommen. „Wenn nicht alle Möglichkeiten in der Ordnung und Relation der Kräfte bereits erschöpft wären, so wäre noch keine Unendlichkeit verflossen. Weil dies aber sein muß, so giebt es keine neue Möglichkeit mehr und alles muss schon dagewesen sein, unzählige Male.“<sup>334</sup> Als Bild gesprochen durchläuft der Kosmos eine Kreisbewegung; nach einer Umdrehung, bei der alle Kräftevariationen stattgefunden haben, kommt es zu einer weiteren Umdrehung, die der vorherigen entspricht.

Aus dem Verhältnis von begrenzter Kraft und unendlicher Zeit innerhalb des Kosmos, welches Nietzsche aus der wissenschaftlichen Diskussion seiner Zeit heraus als Faktum gelten lassen konnte, ergibt sich plausibel die Möglichkeit, die hinlänglich bekannten Begriffe, welche den Willen zur Macht kennzeichnen, auf die Wiederkunftslehre zu übertragen. Demnach erscheint die Wiederkunftslehre als eine – physikalische – Notwendigkeit, bei der es nicht greift, nach einer Sinnhaltigkeit oder Zielgerichtetheit zu fragen. „Hüten wir uns, diesem Kreislaufe irgend ein Streben, ein Ziel beizulegen: [...]. Vernünftigkeit oder Unvernünftigkeit sind keine Prädikate für das All. – Hüten wir uns, das Gesetz dieses Kreises als geworden zu denken [...]. Der Kreislauf ist nichts Gewordenes, er ist das Urgesetz, so wie die Kraftmenge Urgesetz ist, ohne Ausnahme und Übertretung. Alles Werden ist innerhalb des Kreislaufs und der Kraftmenge;“<sup>335</sup> Der naturwissenschaftliche Wissensstand zur Zeit Nietzsches stellt die Möglichkeit bereit, die Lehre vom Willen zur Macht auf den Kosmos zu übertragen und durch diese Übertragung in ihrer Geltung noch zu stärken.<sup>336</sup>

---

<sup>333</sup> Nietzsche, *Nachlaß 1887-89*, a. a. O., S. 300.

<sup>334</sup> Nietzsche, *Nachlaß 1880-82*, a. a. O., S. 500.

<sup>335</sup> Ebd., S. 502.

<sup>336</sup> Am Rande sei bemerkt, dass gerade an Hand der Lehre der ewigen Wiederkunft deutlich wird, wie sehr Nietzsche als Mensch seiner Lebensumstände gesehen werden sollte. Die Wiederkunftslehre ist durchaus auch als eine Auseinandersetzung auf der Basis des damaligen Wissenstandes zu verstehen – und das nicht ausschließlich in einem oppositionellen Sinne. Es ist durchaus ein Versuch, sinnstiftend in einer Zeit zu wirken, die auf Grund der drastisch fortschreitenden naturwis-

Dass der Begriff der Notwendigkeit mit Bezug zur Metaphysik als Konsequenz aus dem Willen zu Macht gemeint ist und nicht als Notwendigkeit irgendeines Umstandes wird spätestens dann deutlich, wenn Nietzsche den Begriff betont im Singular verwendet. „Glauben wir an die absolute Nothwendigkeit im All, aber hüten wir uns, vor irgend einem Gesetz, sei es selbst ein primitiv mechanisches unserer Erfahrung, zu behaupten, dies herrsche in ihm und sei eine ewige Eigenschaft.“<sup>337</sup>

Hierin liegt im metaphysischen Kontext der entscheidende Unterschied zur klassisch-religiösen Ausdeutung des Kosmos. Die Deutung des Kosmos nach dem Gesichtspunkt der Wiederkunftslehre besteht lediglich auf Grund physikalischer Bedingungen, die entsprechend des Willens zur Macht einen notwendigen Verlauf des Werdens bestätigen, der völlig frei jeder Ordnung ist. „Hüten wir uns zu glauben, dass das All eine Tendenz habe, gewisse Formen zu erreichen, dass es schöner, vollkommener, complicierter werden wolle! Das ist alles Vermenschung! Anarchie, hässlich, Form – sind ungehörige Begriffe. Für die Mechanik giebt es nichts Unvollkommenes.“<sup>338</sup> Der Kosmos vollzieht ausschließlich und fortwährend das Prinzip des Willens zur Macht.

Direkt gegen das metaphysische Prinzip des Seins wendet Nietzsche in diesem Zusammenhang ein, dass das Sein einen ausgeglichenen Zustand von Machtverhältnissen voraussetzt, der absolut aber bisher nicht eingetreten sein kann, da dieser Zustand unter der Voraussetzung der Endlichkeit der Kraft nicht wieder zu überwinden wäre. „Wäre sie [die Welt] überhaupt eines Verharrens und Starrwerdens fähig, gäbe es in ihrem Verlaufe nur einen Augenblick „Sein“ im strengen Sinn, so könnte es kein Werden mehr geben, also auch kein Denken, kein Beo-

---

senschaftlichen Erkenntnisse immer nachhaltiger darauf drängte, die philosophische Urfrage nach dem Sinn der Existenz des Menschen als Individuum und als Gattung neu zu formulieren. In diesem Sinne hält Ulmer fest: „Dieser Gedanke [gemeint ist die Wiederkunftslehre] kommt Nietzsche nicht von ungefähr, sondern er entspringt dem ständigen Bemühen um das eigentliche Zentrum seines Denkens: auf welche Weise kann der Mensch inmitten des ewigen Werdens einen Stand gewinnen, nachdem ihm alles, was bisher als fest erschien, und woran er sein Leben angeknüpft hatte, als Illusion aufgegangen ist?“<sup>336</sup> (K. Ulmer: *Nietzsche. Einheit und Sinn seines Werkes*. Berlin, München 1962, S. 52.)

<sup>337</sup> Nietzsche, *Nachlaß 1880-82*, a. a. O., S. 522.

<sup>338</sup> Ebd., S. 524.

bachten eines Werdens.“<sup>339</sup> Sein und Ordnung sind in diesem Kontext für Nietzsche also nur als statischer Zustand denkbar.

Im Nachlass aus dem Sommer des Jahres 1881, zu einer Zeit, in der sich Nietzsche besonders intensiv mit dem Gedanken der Wiederkunftslehre auseinandersetzte, wird allerdings deutlich, dass es Nietzsche um das Faktum der ewigen Wiederkehr als physikalische Tatsache gar nicht in erster Linie geht, obwohl er der theoretischen Nachweisbarkeit viel Aufmerksamkeit widmete. Immer wieder tauchen im Nachlass dieser Zeit Formulierungen auf, welche die theoretische Beweisbarkeit zum Gegenstand haben. Der Zweifel an der Realität des Gedankens folgt jedoch sogleich: „Das Maaß der All-Kraft ist bestimmt, [...]! Folglich ist die Zahl der [...] Combinationen [...] zwar ungeheuer groß [...] aber nicht unendlich. Wohl aber ist die Zeit, in der das All seine Kraft übt, unendlich [...]: - bis diesen Augenblick ist schon eine Unendlichkeit abgelaufen, d. h. alle möglichen Entwicklungen müssen schon dagewesen sein. Folglich muss die augenblickliche Entwicklung eine Wiederholung sein und so die, welche sie gebar [...]. Ob je [...] irgendetwas Gleiches dagewesen ist, ist ganz unerweislich. [...]. Ich zweifle [...] – eine unmögliche Annahme.“<sup>340</sup>

Ein weiterer Beleg aus dieser Zeit macht deutlich, dass es Nietzsche viel mehr um die Bedeutung des Gedankens als moralisches Pathos für den Menschen geht; dies ist eine weitere, die gewichtigere Ebene der Wiederkunftslehre. „Wenn die Kreiswiederholung auch nur eine Wahrscheinlichkeit oder Möglichkeit ist, auch der Gedanke einer Möglichkeit kann uns erschüttern und umgestalten, nicht nur Empfindungen oder bestimmte Erwartungen! –wie hat die Möglichkeit der ewigen Verdammniß gewirkt!“<sup>341</sup> In diesem Sinne sind die kritischen Anmerkungen zur Wiederkunftslehre, welche deren wissenschaftliche Absicherung bestreiten oder aber deren tatsächliche Möglichkeit anzweifeln oder verwerfen, sicherlich berechtigt, aber nur von sekundärem Interesse, da die eigentliche Aussageabsicht Nietzsches nur marginal berührt wird.<sup>342</sup>

---

<sup>339</sup> Ebd., S. 553.

<sup>340</sup> Ebd., S. 523.

<sup>341</sup> Ebd., S. 523f.

<sup>342</sup> Als Beispiel hierfür sei Karl Jaspers genannt, der die angeführten physikalischen Voraussetzungen sicherlich zu Recht als von Nietzsche nicht erwiesen erachtet. „Die beiden letzten Voraussetzungen [Endlosigkeit der Zeit, Endlichkeit der Kraft] sind uneinsichtig und unerweislich.“

Es tritt deutlich die Radikalität des moralischen Anspruchs gegenüber dem Menschen zutage, der im Gedanken des Willens zur Macht seinen Ursprung hat und in der Wiederkunftslehre sein Symbol: „Die ewige Wiederkunft. [...]. Ich will den Gedanken lehren, welcher Vielen das Recht giebt, sich durchzustreichen – den großen züchtenden Gedanken.“<sup>343</sup>

Die moralische Ausrichtung ist es, die Nietzsche dazu veranlasst, die Wiederkunftslehre mehrfach als eine „Wahrsagung“<sup>344</sup>, besonders aber als einen „[...] Versuch der Umwertung aller Werte“<sup>345</sup> zu bezeichnen. Hierin ist auch der Grund zu sehen, warum innerhalb des veröffentlichten Werkes die Wiederkunftslehre in erster Linie durch Zarathustra zum Ausdruck kommt und nicht Gegenstand einer wissenschaftlichen Veröffentlichung ist. Die Verkündung des „[...] schwerste[n] Gedanke[ns]“<sup>346</sup> durch Zarathustra ist dann auch deutlich durch den Pathos der Lebensbejahung gekennzeichnet: „Meine Freunde, was dünket euch? Wollt ihr nicht gleich mir zum Tode sprechen: War Das – das Leben? Um Zarathustras Willen, wohl an! Noch Ein Mal!“<sup>347</sup>

In der Bejahung des eigenen Schicksals liegt die eigentliche Herausforderung der Wiederkunftslehre. Die Annahme des Gedankens meint schlicht, dass alle Geschehnisse des eigenen Lebens vom Individuum gewollt werden. Der Mensch selbst akzeptiert diesen nicht nur, sondern es entspricht seinem tiefsten Wunsch als winziger Teil der ewigen Wiederkunft, erneut und unzählige Male in Zukunft genau so zu handeln, wie er es getan hat und gerade tut. „Die ewige Wiederkehr ist erstens ein Ausdrucksmittel für existentielle Grunderfahrungen: Sie soll mein Leben und Tun auf das äußerste anspannen, daß ich die höchste Möglichkeit er-

---

[...].Aus den also unbegründeten Voraussetzungen schließt nun Nietzsche:“ (K. Jaspers: Einführung in das Verständnis seines Philosophierens. Berlin/New York 1981, S. 352.)

<sup>343</sup> F. Nietzsche: *Nachlaß 1884-85*. In: *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*, hg. v. G. Colli u. M. Montinari. Elfte Band. München 1999, S.73.

<sup>344</sup> Ebd., S. 298.

<sup>345</sup> Ebd., S. 218.

<sup>346</sup> Ebd., S. 298.

<sup>347</sup> F. Nietzsche: *Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen*. Erster Teil. In: *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*, hg. v. G. Colli u. M. Montinari. Vierte Band. München 1999, S. 396.

reiche; denn was einmal ist, ist ewig; was ich jetzt tue, ist mein ewiges Sein selbst; in der Zeit wird entschieden, was ich ewig bin.“<sup>348</sup>

Die Annahme des Gedankens bedeutet, und dies ist von Nietzsche gerade gewollt, das Bekenntnis zur eigenen Person. „Mit dem Wiederkunftsgedanken wird nicht nur die Billigung des bisher Gewesenen und jetzt' Gegebenen für den gefordert, der sich und sein Schaffen bejaht. Das Zurückwollen kann nur als Wieder-wollen das Vergangene einholen', das damit zugleich *zum Zukünftigen* wird.“<sup>349</sup> Wer auch nur einen Augenblick seines Lebens bejaht, unterwirft sich der Konsequenz, welche aus dem Notwendigkeitsprinzip des Willens zur Macht resultiert, dass das gesamte Leben zu bejahen ist. „Ihre [gemeint ist die Idee, Werden absolut zu setzen] theoretischen und ihre praktischen Konsequenzen hat sie in der Verweisung auf den Augenblick, auf das, was jetzt ist und wird.“<sup>350</sup> Die Form der radikalsten aller Bejahungen der eigenen Person hat natürlich als Umkehrschluss die radikalste Form der Verneinung zur Folge. Wer auch nur einen Augenblick seines Lebens über sich selbst mit Scham erfüllt ist, hat allen Grund sich „durchzustreichen“ Dennoch: „Die höchste Weise des Lebens, d. h. der höchste Vollzug des Willens zur Macht, ist die ewige Wiederkunft des Gleichen“<sup>351</sup> Die Wiederkunftslehre ist der ins kosmische gesteigerte Gedanke des Willens zur Macht.

### 3.3 Wille zur Macht und Anthropologie

Gemeinhin versteht sich der Mensch als ein Subjekt, als ein singuläres Wesen. Aus den bisher aufgearbeiteten Ausführungen lässt sich unmittelbar ersehen, dass dieser Selbstentwurf nach Nietzsche eine Fiktion sein muss. Der Gedanke des Willens zur Macht bedeutet in seiner Konsequenz, dass alles Leben aus unzähligen Vielheiten besteht und so auch der Mensch keine Einheit im Sinne einer zielgerichteten Ordnung sein kann. „Es giebt weder "Geist", noch Vernunft, noch Denken, noch Bewußtsein, noch Seele, noch Wille, noch Wahrheit: alles Fiktio-

---

<sup>348</sup> Jaspers, a. a. O., S. 361.

<sup>349</sup> Müller-Lauter, *Über Werden und Wille zur Macht*, a. a. O., S. 251.

<sup>350</sup> Gerhardt, *Die Metaphysik des Werdens. Über ein traditionelles Element in Nietzsches Lehre vom „Willen zur Macht“*, a. a. O., S. 23.

<sup>351</sup> Volkmann-Schluck, a. a. O., S. 33.

nen, die unbrauchbar sind.<sup>352</sup> Die Vorstellung einer autark funktionierenden Instanz, quasi eines separaten Organs, ist nach dem Willen zur Macht eine fixe Idee. „Nietzsches Verdikt richtet sich gegen den Willen als spontane Ursächlichkeit des Ich. Einen freien, substantiellen Willen "gibt es nicht", ebensowenig wie es die "Wahrheit", die "Wirksamkeit" oder das "Subjekt" in einem absoluten, sprach- und denkunabhängigen Sinn gibt.“<sup>353</sup> Der Mensch in seiner Eigenwahrnehmung ist seinem Wesen nach immer an sein körperliches Dasein gebunden; der Glaube an ein Bewusstsein als separate und autarke Einheit – somit Ich-Bewusstsein – ist eine Selbsttäuschung.

Nietzsches Überlegungen über den Menschen verlaufen insofern analog zu den Ausführungen über das Protoplasma, als das die Handlungsintention des Menschen ganz dem Gedanken des Willens zur Macht untergeordnet wird. „Bewegungen sind Symptome, Gedanken sind ebenfalls Symptome: die Begierden sind uns nachweisbar hinter beidem, und die Grundbegierde ist der Wille zur Macht.“<sup>354</sup> Hier findet in Hinblick auf das Wesen des Menschen eine Umorientierung statt. Der als unmittelbar verstandene Handlungsantrieb in der bewusst wahrgenommenen Begierde auf ein Objekt, wird auf den unbewussten Willen zur Macht zurückgeführt. „Macht ist [...] in der humanen Leiblichkeit vorgegeben, die für Nietzsche die einzig mögliche und einzig erreichbare Realität des Menschen ist.“<sup>355</sup> Entscheidend ist, dass kein Tun um seiner selbst willen stattfindet, obwohl der Mensch diese vermeintliche Fähigkeit als wesentliches Merkmal des Menschseins versteht.

Wir erinnern, dass der Wille zur Macht aber niemals Mittel eines Subjekts ist, sondern Selbstzweck. Der Handlungsantrieb eines Menschen ist weder innerhalb seines bewussten Egos zu suchen, noch steuert das Ego auf einer unbewussten Ebene die Handlungen. Werden die Gedanken des Willens zur Macht streng auf den Menschen übertragen, bleibt nur ein Schluss: Der Mensch steuert seine Hand-

---

<sup>352</sup> Nietzsche, *Nachlaß 1887-89*, a. a. O., S. 301f.

<sup>353</sup> Gerhardt, *Vom Willen zur Macht. Zur systematischen Konzeption des „Willens zur Macht“ bei Nietzsche*, a. a. O., S. 68.

<sup>354</sup> Nietzsche, *Nachlaß 1885-87*, a. a. O., S. 25.

<sup>355</sup> J.-W. Lee: *Strukturen der Macht bei Machiavelli und Nietzsche*. In: *Willen zur Macht und Mythen des Narziss*. Bayreuther Nietzsche-Kolloquium 1985. Mit Beiträgen von J.-W. Lee, R. Knodt, V. Gerhardt, G. Rupp, H. Ottmann, A. Stephens. In: *Bayreuther Beiträge zur Literaturwissenschaft*. Hg. v. W. Gebhard. Bd. 11. Frankfurt a. M. 1989, S. 18.

lungen nicht im üblichen Sinne; vielmehr ergeben sich die Handlungen notwendig aus den Machtkonstellationen, welche innerhalb des Menschen in seinem körperlichen Vorhandensein herrschen und den Machtkonstellationen, welche die Umwelt definiert. „[...] das "Subjekt“ ist nichts Gegebenes, sondern etwas Hinzu-Erdichtetes, Dahinter-Gestecktes“<sup>356</sup> Die Frage ist, ob das Subjekt dann eine Fiktion ist, oder ob die Rolle des Subjekts fehlinterpretiert wird. Dahingestellt sei zudem, ob es noch möglich ist, den Begriff des Subjekts zu benutzen, sofern es von seiner eigentlichen Aufgabe entbunden ist; gemeinhin sicherlich nicht. Nietzsche hat den Subjektbegriff nicht uminterpretiert, sondern aufzulösen versucht.

Der wesentliche Begriff bezüglich des Menschen innerhalb der Philosophie des Willens zur Macht ist somit der des Leibes.<sup>357</sup> Sein bedeutet weit mehr als Bewusstsein; es bedeutet, dass ein Mensch immer aus einer Vielzahl von Vorgängen, die in der Ganzheit seines Wesens – und damit gerade auch seines Körpers – ablaufen und herrschen, heraus handelt. „Nietzsche nennt die Gestalt und das Leben des Menschen seinen Leib. Dieser ist nicht der bloße anatomische Körper, [...], sondern das Ganze der unbewußten, allumgreifenden lebendigen Funktionen.“<sup>358</sup> Die bewusste, rein aus sachlichen Erwägungen getroffene Entscheidung wird aus diesem anthropologischen Gedanken heraus ad absurdum geführt. „Handeln entscheidet sich aber in einer dem Wissen des Handelnden entzogenen Schicht des inneren Lebens; Selbstkenntnis bleibt an der Oberfläche. Und: Wollen ist derart komplex, daß von einem wollenden Ich als Ursache von Handlungen keine Rede sein kann.“<sup>359</sup>

Handlungen resultieren also auch nicht ausschließlich aus konkreten Überlegungen, sondern müssen als das Ergebnis einer Entscheidungsfindung gleich einem inneren Kampf verstanden werden, welcher in seiner Komplexität niemals zu Be-

---

<sup>356</sup> Nietzsche, *Nachlaß 1885-87*, a. a. O., S. 315.

<sup>357</sup> Wie sehr Nietzsche den Menschen über den Begriff des Leibes definiert, wird besonders in seiner Autobiographie deutlich. Die Auswirkungen des körperlichen Zustandes eines Menschen auf das Bewusstsein, sowie die Möglichkeit der Einflussnahme auf das geistige Wohlbefinden durch den sensiblen Umgang mit dem Körper stellt Nietzsche anhand seiner eigenen Lebensführung ausführlich dar. Besondere Berücksichtigung finden die Faktoren Klima, Ernährung und Lebensrhythmus. Bemerkenswert ist, dass Nietzsche immer wieder bewusst die alltäglichen Dinge des Lebens in ihrer Wichtigkeit für die Verfassung eines Menschen betont. Vgl.: F. Nietzsche. *Ecce Homo. Wie man wird, was man ist*. In: *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*, hg. v. G. Colli u. M. Montinari. Sechster Band. München 1999, S. 264-297.

<sup>358</sup> Jaspers, a. a. O., S. 314.

<sup>359</sup> Fleischer, a. a. O., S. 222.

wusstsein dringt. Das Wesen Mensch drängt in seiner Komplexität und somit in seiner Leiblichkeit zur Macht. „In Hinsicht auf das Ungeheure und Vielfache des Für- und Gegeneinander-arbeitens, wie es das Gesamtleben jedes Organism darstellt, ist dessen bewußte Welt von Gefühlen, Absichten, Werthschätzungen ein kleiner Ausschnitt.“<sup>360</sup> Das Bewusstsein des Menschen, die Selbstwahrnehmung als Person, ist ein Baustein von vielen, so dass „[...] Bewußtwerden [...] nur ein Mittel mehr in der Entfaltung und Machterweiterung des Lebens [ist].“<sup>361</sup> Hieraus resultiert eine Neubewertung des Menschen als gesamtes Wesen. Für Nietzsche „[...]ist es eine Naivetät, Lust oder Geistigkeit oder Sittlichkeit oder irgend eine Einzelheit der Sphäre des Bewußtseins als höchsten Werth anzusetzen.“<sup>362</sup> Es erscheint Nietzsche abwegig, dass der Mensch sich in erster Linie über sein Bewusstsein definiert, da dieses „[...] nichts aus sich [ist].“<sup>363</sup>

Dem Bewusstsein wird lediglich der Status zugesprochen, als eine Instanz, quasi als Erfüllungsgehilfe, die Aufgaben des Individuums mitzuerfüllen, um innerhalb der Welt des Willens zur Macht zu bestehen. In diesem Sinne ist es eines von verschiedenen Werkzeugen, Teil einer Vielheit. Um die Betonung dieser Nichtbesonderheit noch deutlicher herauszustellen, könnte es – wie oben bereits geschehen – auch als ein weiteres Organ bezeichnet werden. Dass diese Bezeichnung medizinisch nicht zutreffend ist, bleibt selbstverständlich, handelt es sich doch um eine bildhafte Darstellung. Besonders drastisch formuliert Nietzsche diesbezüglich im Nachlass: „Es liegt so unsäglich viel mehr an dem, was man „Leib“ nennt und „Fleisch“ nannte: der Rest ist kleines Zubehör.“<sup>364</sup> Nicht, dass viele Vorgänge innerhalb des menschlichen Leibes nicht bewusst wahrgenommen werden ist entscheidend, sondern dass viele Vorgänge ohne Bewusstseinsapparat funktionieren. Ausgehend von der Formel des Willens zur Macht „[...] konstruiert Nietzsche den Leib als ein »selbstreguliertes« System von Kräften.“<sup>365</sup>

Müller-Lauter gibt Nietzsche dahingehend wieder, dass das Bewusstsein vom übrigen Körper mit vorgefertigten Informationen versorgt wird, die erneut so ver-

---

<sup>360</sup> Nietzsche, *Nachlaß 1885-87*, a. a. O., S. 533.

<sup>361</sup> Ebd.

<sup>362</sup> Ebd.

<sup>363</sup> Jaspers, a. a. O., S. 315.

<sup>364</sup> Nietzsche, *Nachlaß 1887-1889*, a. a. O., S. 40.

<sup>365</sup> C. Kalb: *Desintegration. Studien zu Friedrich Nietzsches Leib- und Sprachphilosophie*. Zugl. Diss. Freie Univ. Berlin 1997. Frankfurt a. M. 2000, S. 83.

arbeitet werden, dass der Mensch optimal auf diese reagieren kann. „Das schon Falsche, das dem Intellekt von den Vielen her präsentiert wird, soll dieser nun weiter bearbeiten, indem er mit dem Vereinfachen zugleich im Fälschen fortfährt“<sup>366</sup> Die Vorfertigung ist letztlich eine Vereinfachung, eine Vergröberung, um die begrenzten Fähigkeiten des Bewusstseins nicht zu überfordern. „So sind in Nietzsches Sicht z. B. Lust-, Unlust-, Glücks- oder Schmerzempfindungen späte, abgeleitete und intellektuell ausgedeutete Phänomene zugrunde liegender Kräfte-Prozesse.“<sup>367</sup> Es darf hierbei aber nicht außer Acht gelassen werden, dass diese Form der Darstellung für Nietzsche immer auch eine Polemik gegen die gesamte abendländische Philosophie ist, insofern diese der platonischen Ideenlehre verbunden ist.

Das Verhältnis von Leib und Geist tritt auch deutlich in einer Aussage Zarathustras zutage: „Der schaffende Leib schuf sich den Geist als eine Hand seines Willens.“<sup>368</sup> Der Begriff „Wille zur Macht“ steht bei besonderer Berücksichtigung des Prinzips der Notwendigkeit dem Subjektbegriff entgegen. In diesem Sinne haben wir eine Analogie zwischen metaphysischen Zusammenhängen und den Gegebenheiten innerhalb des Menschen nach Nietzsche. Die Auflösung von geordneten Systemen beruht auf der Auflösung übergeordneter Sinnhaftigkeit von Dingen. Übertagen auf den Menschen hält Abel fest, dass „[...] die Ordnung und die Chronologie von Ursache und Wirkung Nietzsche zufolge in der Sukzession der inneren Wahrnehmung fortwährend umgekehrt werden.“<sup>369</sup> Anders ausgedrückt: Das Bewusstsein entscheidet nicht, sondern es nimmt eine notwendig gewordene Entscheidung in sich auf.

Das Subjekt ist im Gegensatz zum Willen zur Macht nicht Zweck, sondern Mittel. Dies hebt Nietzsche im Nachlass explizit heraus: „Eine Art der Mittel [gemeint ist das Subjekt] ist als Zweck mißverstanden worden: das Leben und seine Macht-

---

<sup>366</sup> Müller-Lauter, *Über Freiheit und Chaos. Nietzsche-Interpretationen II*, a. a. O., S. 69.

<sup>367</sup> G. Abel: *Bewusstsein – Sprache – Natur. Nietzsches Philosophie des Geistes*. In: *Nietzsche-Studien. Internationales Jahrbuch zur Nietzsche-Forschung*. Begründet von M. Montinari. W. Müller-Lauter, H. Wenzel. Herausgegeben von G. Abel, J. Simon, W. Stegmeier. Bd. 30. Berlin, New York 2001, S. 27.

<sup>368</sup> F. Nietzsche: *Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen*. Erster Teil. In: *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*, hg. v. G. Colli u. M. Montinari. Vierter Band. München 1999, S. 40.

<sup>369</sup> G. Abel: *Bewusstsein – Sprache – Natur. Nietzsches Philosophie des Geistes*, a. a. O., S. 27.

steigerung wurde umgekehrt zum Mittel erniedrigt.“<sup>370</sup> Volkmann-Schluck sieht in diesem Zusammenhang verschiedene Handlungsinstanzen, denen er Subjektstatus zubilligt. „Nach Nietzsche ist das Subjekt wesentlich eine Vielheit von Subjekten, d. h. von Trieben, die sich von sich her unaufhörlich zum überwältigenden Einbeziehen von Welt in Absicht auf die Bildung von Machtsphären antreiben.“<sup>371</sup> Diese, vielleicht als Neben- oder Untersubjekte zu bezeichnenden Subjekte hätten dann allerdings keine vom Bewusstseinssubjekt wahrnehmbare Identität. Insofern wären sie nicht gleich. Dass sie verschieden sind, muss nicht auf eine hierarchische Ordnung hindeuten.

Tatsächlich legen die Worte Zarathustras dieses Subjektverständnis nahe: „„Ich“ sagst du und bist stolz auf diess Wort. Aber das Grössere ist, woran du nicht glauben willst, - dein Leib und seine grosse Vernunft: die sagt nicht Ich, aber tut Ich.“<sup>372</sup> Dennoch: Der Interpretation Volkmann-Schlucks ist wohl nicht zu folgen. Wir haben es mit einer Darstellung zu tun, bei der durch die Inszenierung verschiedener Subjekteinheiten der von Nietzsche immer wieder betonte Zusammenhang von Wille zur Macht und der Auflösung des Subjekts nicht genügend beachtet wird. Nietzsche selbst benutzt in diesem Zusammenhang nicht den Begriff des Subjekts. Im Nachlass heißt es: „Das Nervensystem und das Gehirn ist ein Leistungssystem und ein Centralisationsapparat zahlloser Individual-Geister von verschiedenem Range.“<sup>373</sup>

Die Auflösung des Subjekts meint, dass sich Entscheidungen aus dem Werdensprozess des Willens zur Macht heraus notwendig ergeben, letztendlich also gar nicht entschieden wird, zumal durch den Willen zur Macht alles Werden monokausal bedingt ist. Damit ist natürlich auch der Begriff der Entscheidung hinfällig. Die Darstellung Volkmann-Schlucks würde bedeuten, dass eine etwaige Entscheidungsfindung auf mehrere Ebenen verteilt würde und die Entscheidung zwar unbewusst abliefe, aber dennoch stattfände. Zudem: Wenn das Subjekt gemäß den Worten Nietzsches nicht Zweck, sondern Mittel ist, ist das Subjekt kein Subjekt mehr. Darüber hinaus ist das Subjekt faktisch kein Subjekt mehr, wenn auf Grund

---

<sup>370</sup> Nietzsche, *Nachlaß 1885-87*, a. a. O., S. 533f.

<sup>371</sup> Volkmann-Schluck, a. a. O., S. 106.

<sup>372</sup> F. Nietzsche: *Also sprach Zarathustra*, erster Teil, a. a. O., S. 39.

<sup>373</sup> Nietzsche, *Nachlaß 1884-85*, a. a. O., S. 157.

der Monokausalität a priori keine Entscheidungsmöglichkeiten zur Verfügung stehen. In diesem Sinne ist das Selbstverständnis des Menschen als Subjekt eine Selbsttäuschung. Allerdings bleibt natürlich der Gedanke von der Auflösung des Subjekts ein äußerst unwahrscheinlicher; auch wenn Unwahrscheinlichkeit an sich kein Einwand sein soll.

Nietzsches Ausführungen über den Leib als ein System zeigen, dass die Systematik des Körpers aus dem ausführlich besprochene Prinzip der Notwendigkeit erwächst und damit im Grunde als ein Produkt aus dem Chaos gesehen werden muss. Dadurch, dass Körperfunktionen sowohl für- als auch gegeneinander arbeiten, wird deutlich, dass diese keiner zielgerichteten Ordnung unterliegen, sondern sich notwendig bedingen. „Wer einigermaßen sich vom Leibe eine Vorstellung geschaffen hat – wie viele Systeme da zugleich arbeiten, wie viel für einander und gegen einander gethan wird, wie viel Feinheit in der Ausgleichung usw. da ist: der wird urtheilen, daß alles Bewußtsein dagegen gerechnet Etwas Armes und Enges ist.“<sup>374</sup> Das Werden des Menschen unterliegt also ganz dem Spiel der Kräfte.

Der Werdensprozess, der die Leiblichkeit des Menschen definiert, ist unmittelbar mit dem Begriff der Interpretation verknüpft. In diesem Zusammenhang ist der Begriff weniger als Verstehensphänomen gemeint, sondern vielmehr als Organisationsphänomen; dies wird schon aus formalen Überlegungen deutlich, ist der Vorgang der Interpretation hier doch ein vorbewusster. Die innerhalb des Körpers aktiven Mächte stehen unter gegenseitiger Beeinflussung und sind darauf ausgerichtet, sich zum eigenen Nutzen miteinander zu arrangieren. „Der Wille zur Macht interpretiert: bei der Bildung eines Organs handelt es sich um eine Interpretation; er grenzt ab, bestimmte Grade, Machtverschiedenheiten. [...]. Der organische Prozeß setzt fortwährendes Interpretieren voraus.“<sup>375</sup> Auch in diesem Zusammenhang wird der Subjektbegriff explizit verworfen: „Man darf nicht fragen: „wer interpretirt denn?“ sondern das Interpretieren selbst, als eine Form des Willens zur Macht, hat Dasein (aber nicht als ein „Sein“, sondern als ein Prozeß, ein Werden) als ein Affekt.“<sup>376</sup>

---

<sup>374</sup> Ebd., S. 284.

<sup>375</sup> Nietzsche, *Nachlaß 1885-87*, a. a. O., S. 139f.

<sup>376</sup> Ebd., S. 140.

Abel sieht in der Interpretation das vornehmliche Werkzeug innerhalb des Willens zur Macht: „Interpretation ist ein Fundamentalvorgang. Lebensvollzüge *sind* Interpretationsvollzüge, und diese werden von Nietzsche als Prozesse des Gestaltens, der Um- und Neu-Gestaltung, näherhin des fortwährenden Übermächtigen, als Wille-zur-Macht qualifiziert.“<sup>377</sup> Wir treffen erneut auf das selbe Grundphänomen innerhalb der Überlegungen Nietzsches: Es gibt keinen Willen außerhalb des Willens zur Macht. Anders ausgedrückt: Es gibt kein ideelles Ziel. Deshalb gibt es keine zielgerichteten Bestimmungen, sprich: Gesetze, sondern nur Notwendigkeiten. Das Werden des Menschen liegt in keinem Ziel außerhalb des Willens zur Macht bestimmt.

Die Frage, wie es denn überhaupt zu dieser bemerkenswerten Selbsttäuschung der Subjektbildung und der damit verbundenen Setzung von Zielen kommen konnte, beantwortet sich aus den bisherigen Zusammenhängen von selbst. Nach Nietzsche ist die Entwicklung des Ich-Bewusstseins eine spezifisch menschliche Strategie des Willens zur Macht, eine Selbsttäuschung um selbst über das Leben Herr zu werden. Die Möglichkeit zur Realisierung sieht Nietzsche hierfür in der Fähigkeit zu sprechen. Denn ein wesentliches Machtmittel des Menschen ist die Sprache, Sprache wiederum bedingt Ich-Bewusstsein. Nietzsche sieht in der grammatischen Struktur die Voraussetzung für die Bildung des Ich-Bewusstseins. „Der Mensch glaubt sich als Ursache, als Thäter – alles, was geschieht, verhält sich prädikativ zu irgend welchem Subjekte.“<sup>378</sup> Die grammatische Struktur der Sprache dient in Form der Vernunft quasi als Schablone für die Wahrnehmung des Menschen. „[...] daß, wenn gedacht wird, es etwas geben muß, „das denkt“, ist [...] einfach eine Formulierung unserer grammatischen Gewöhnung, welche zu einem Thun einen Thäter setzt. Kurz, es wird hier bereits ein logisch-metaphysisches Postulat gemacht - und nicht nur constatirt [...].“<sup>379</sup> Wesentlich ist also, dass die Setzung des Subjekts keine Arbeitshypothese ist, sondern den Status einer Wahrheit hat.

---

<sup>377</sup> G. Abel: *Logik und Ästhetik*. In: *Nietzsche-Studien. Internationales Jahrbuch zur Nietzsche-Forschung*. Herausgegeben von E. Behler, M. Montinari, W. Müller-Lauter, H. Wenzel. Bd. 16. Berlin, New York 1987, S. 115.

<sup>378</sup> Nietzsche, *Nachlaß 1885-87*, a. a. O., S. 101.

<sup>379</sup> Ebd., S. 549.

Die Selbsttäuschung ist kein vorsätzlicher Akt, sondern eine unvermeidliche Begleiterscheinung innerhalb der Verwirklichung des Willens zur Macht. Die Auswirkungen hingegen sind phänomenal: Der Mensch täuscht sich über sich als Subjekt, über alle vermeintlichen Objekte und über alle diesbezüglichen Zusammenhänge, die nur vorstellbar sind. „Was den Aberglauben der Logiker betrifft: so will ich nicht müde werden, eine kurze Tatsache immer wieder zu unterstreichen, welche von diesen Abergläubischen ungern zugestanden wird, - nämlich, dass ein Gedanke kommt, wenn „er“ will, und nicht wenn „ich“ will; so dass es eine Fälschung des Thatbestandes ist, zu sagen: das Subjekt „ich“ ist die Bedingung des Prädikats „denke“.“<sup>380</sup> Die Verlagerung des Handlungsantriebes entspricht der Verlagerung des Werdenscharakters in einen Seinscharakter.

Konkret: Ein Objekt, welches der Mensch wahrnimmt und begehrt, wird vom Betrachter aus seinem Zeit-/Raumkontext isoliert, und auf seine Nützlichkeit minimiert. Die Isolierung aus dem Zeit-/Raumkontext ist die eigentliche Festsetzung und Definition eines konkreten Objektes, wobei die dadurch entstehende Verfälschung für das Subjekt Mensch unwichtig ist. Dieser Akt geschieht gemäß grammatischen Strukturen. „Die Trennung des "Thuns" vom "Thuenden", des Geschehens von einem (Etwas), das geschehen macht, des Prozesses von einem Etwas, das nicht Prozeß, sondern dauernd, Substanz, [...] ist, - der Versuch das Geschehen zu begreifen als eine Art Verschiebung und Stellungswechsel von „Seiendem“[...]: diese alte Mythologie hat den Glauben an Ursache und Wirkung" festgestellt, nachdem er in den sprachl(ichen) grammat(ikalischen) Funktionen eine feste Form gefunden hatte.“<sup>381 382</sup>

Diese Verschiebung ist letztlich eine Verfälschung; durch die Umdeutung des Werdenscharakters in den Seinscharakter einer Sache, eines Objektes oder eines Subjektes selbst, wird diese ihrer Komplexität und ihres eigentlichen Charakters beraubt. „Bleibendes und Beharrendes gibt es für den Menschen nur aufgrund seiner nicht hinreichend feinsinnigen, sondern (aus Gründen der Lebensdienlichkeit und für eine Orientierung in der Welt ausreichend) vergrößernden Organe

---

<sup>380</sup> Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse*, a. a. O., S. 30f.

<sup>381</sup> Nietzsche, *Nachlaß 1885-87*, a. a. O., S. 136.

<sup>382</sup> Bemerkenswerterweise scheint Nietzsche in der historischen Betrachtung tatsächlich davon auszugehen, dass Sprache die Voraussetzung für die Ausbildung des Ich-Bewusstseins innerhalb der Entwicklung des Menschen ist und nicht umgekehrt.

sowie des fest-stellenden Charakters der Grammatik seiner Sprach- und Verstandesbestimmungen.“<sup>383</sup>

Als fundamentalsten Punkt hatten wir festgehalten, dass der Wille zur Macht das Werdensprinzip absolut setzt und so das Seinsprinzip ad absurdum führt. Irritierenderweise entsteht nun das Bild, dass der Wille zur Macht bezogen auf den Menschen durch die Bildung von Objekten das Seinsprinzip als Idee bedingt. Anders ausgedrückt: Erst nachdem der Mensch das Werdensprinzip und damit den Willen zur Macht als herrschendes Faktum fortinterpretiert hat, ist er dazu in der Lage, den eigenen, ihm bewussten Willen zur Macht zu befriedigen: „Die Fähigkeit des Menschen, sich selbst als Urheber eines Geschehens aufzufassen und die an sich selbst erfahrene Rolle auch anderen Ereignisfolgen unterstellen zu können, legt den Grund für die Machterfahrung überhaupt.“<sup>384</sup>

Die Umstrukturierung der Seins- in eine Werdenswelt des Menschen hat erhebliche Auswirkungen auf die Definition des Willensbegriffs und damit auch auf die Definition des Freiheitsbegriffs. Erst nachdem die Dinge entkontextualisiert sind, ihnen ein isoliertes Sein zu gesprochen wird, macht es Sinn, von einem Subjektwillen zu sprechen, welcher mit dem Werdensprinzip des Willens zur Macht nichts gemeinsam hat. Dieser Wille, der nur eine Täuschung sein kann, da seine Ursächlichkeit selbst eine Täuschung ist, ist die Bedingung von isolierten Ursachen und unmittelbaren Wirkungen. „Der populäre Glaube an Ursache und Wirkung ist auf die Voraussetzung gebaut, daß der freie Wille Ursache ist von jeder Wirkung: erst hierher haben wir das Gefühl der Causalität. Also darin liegt auch das Gefühl, daß jede Ursache nicht Wirkung ist, sondern immer erst Ursache wenn der Wille die Ursache ist.“<sup>385</sup>

Innerhalb des Werdensprozesses des Willens zur Macht sind Geschehensprozesse – und damit Dinge – nicht unmittelbar von einander zu trennen. „Ursache und Wirkung: eine solche Zweiheit giebt es wahrscheinlich nie, - in Wahrheit steht ein continuum vor uns, von dem wir ein paar Stücke isoliren.“<sup>386</sup> Damit ist der freie

---

<sup>383</sup> Abel, *Nietzsche. Die Dynamik der Willen zur Macht und die ewige Wiederkehr*, a. a. O., S. 89.

<sup>384</sup> Gerhardt, *Vom Willen zur Macht. Zur systematischen Konzeption des „Willens zur Macht“ bei Nietzsche*, a. a. O., S. 67.

<sup>385</sup> Nietzsche, *Nachlaß 1882-84*, a. a. O., S. 652.

<sup>386</sup> Nietzsche, *Die Fröhliche Wissenschaft*, a. a. O., S. 473.

Wille isolierter Objekte eine Täuschung. Dies gilt natürlich auch für den unfreien Willen. Der Begriff der Willensfreiheit und damit der Begriff der Freiheit allgemein wird nicht durch dessen Gegenbegriff des Zwangs ersetzt, vielmehr wird der Gedanke der Freiheit aufgelöst. Innerhalb des Willens zur Macht ist man weder frei noch unfrei.

Wenn der Begriff der Freiheit keine Relevanz hat, ist der Mensch kein selbständig handelndes Subjekt und sein Handeln immer die letzte Konsequenz aller bisherigen Geschehnisse, die er aber niemals verantworten kann. „Mit der Freiheit wird zugleich Verantwortlichkeit zurückgewiesen. [...]. Es gibt keine Verantwortlichkeit eines Menschen für sein Wesen, für seine Motive, seine Handlungen und deren Wirkungen.“<sup>387</sup> Hierin hat Nietzsche ein Argument wider die Moral. „[...] wenn der Mensch nicht causa prima ist als Wille, so ist er unverantwortlich, - folglich gehört er gar nicht vor das moralische Forum, - die Tugend oder das Laster wären automatisch oder machinal ...“<sup>388</sup> In diesem Zusammenhang schreibt Nietzsche im Nachlass von 1877 kategorisch: „Die falsche Voraussetzung aller Moral ist der Irrthum, daß der Mensch frei handele und verantwortlich sei.“<sup>389</sup>

Das eigentliche Wesen des Menschen ist nach Nietzsche gemäß dem Gedanken des Willens zur Macht ein Wesen des Werdens. Nietzsches „[...] Hinaufkommen [...] [zur] Natur[...]“<sup>390</sup> fordert also zum einen ein Bekenntnis zum Willen zur Macht: „Was ist gut? - Alles, was das Gefühl der Macht, den Willen zur Macht, die Macht selbst im Menschen steigert.“<sup>391</sup> Hieraus folgt zum zweiten ein Bekenntnis zum Werdenswesen des Menschen: „Wir dürfen nicht einen Zustand wollen, sondern müssen periodische Wesen werden wollen = gleich dem Dasein.“<sup>392</sup>

---

<sup>387</sup> Fleischer, a. a. O., S. 221.

<sup>388</sup> Nietzsche, *Nachlaß 1887-89*, a. a. O., S. 308.

<sup>389</sup> F. Nietzsche: *Nachlaß 1875-79*. In: *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*, hg. v. G. Colli u. M. Montinari. Achter Band. München 1999, S. 429.

<sup>390</sup> F. Nietzsche: *Götzen-Dämmerung oder wie man mit dem Hammer philosophirt*. In: *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*, hg. v. G. Colli u. M. Montinari. Sechster Band. München 1999, S. 150.

<sup>391</sup> Nietzsche, *Nachlaß 1887-89*, a. a. O., S. 192.

<sup>392</sup> Nietzsche, *Nachlaß 1882-84*, a. a. O., S. 28.

### 3.4 Wille zur Macht innerhalb der Natur

Um Nietzsches Betrachtungen der Natur unter dem Begriff des Willens zur Macht zu erfassen, bedarf es der besonderen Berücksichtigung zweier Aspekte. Zum einen ist es die Stellung des Menschen innerhalb der Natur unter dem Aspekt des Willens zur Macht. Hierbei geht es nicht nur um den Menschen als Teil der Natur und somit als Forschungsobjekt unter anderen, sondern auch um die Frage, inwieweit das Selbstbild des Menschen die Erforschung der Natur beeinflusst. Zum anderen geht es um die biologischen Forschungen Charles Darwins, zumal dieser auf letztgenannten Aspekt erheblichen Einfluss ausgeübt hat. Insofern, als dass es sich bei dem Gedanken des Willens zur Macht um ein Werdensprinzip handelt, steht das Zustandekommen von Entwicklungsprozessen, die innerhalb der Natur stattfinden, im Fokus.

Das Verhältnis von Mensch und Natur bedarf nach Nietzsche einer grundlegenden Umgestaltung. Im Nachlass von 1881 heißt es hierzu: „Meine Aufgabe: die Entmenschung der Natur und dann die Vernatürlichung des Menschen, nachdem er den reinen Begriff „Natur“ gewonnen hat.“<sup>393</sup> Die Entmenschung der Natur bedeutet letztlich deren Analyse ohne metaphysische Prämissen, welche der Natur unterstellt werden, um das Sein des Menschen innerhalb einer zielgerichteten Ordnung zu untermauern: „Wann werden wir die Natur ganz entgöttlicht haben!“<sup>394</sup> Nietzsche löst die Natur aus moralischen Kontexten, indem das Werdensprinzip innerhalb der Natur in seiner ganzen Tragweite herausgestellt wird. Die Entmenschung der Natur meint somit nichts anderes, als die Natur unter den Blickwinkel des Willens zur Macht zu sehen. Der Wille zur Macht wird so zu einem universal anti-moralischen Instrument. Erster wesentlicher Schritt ist in diesem Sinne, die Natur moralfrei zu analysieren. „Die „Ausbeutung“ gehört nicht einer verderbten oder unvollkommenen und primitiven Gesellschaft an: sie gehört in's Wesen des Lebendigen, als organische Grundfunktion, sie ist eine Folge des eigentlichen Willens zur Macht, der eben der Wille des Lebens ist.“<sup>395</sup>

---

<sup>393</sup> Nietzsche, *Nachlaß 1880-82*, a. a. O., S. 525.

<sup>394</sup> Nietzsche, *Die Fröhliche Wissenschaft*, a. a. O., S. 469.

<sup>395</sup> Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse*, a. a. O., S. 208.

Wesentlicher Schritt ist hierbei zunächst, die Notwendigkeit allen Geschehens als herrschendes Prinzip innerhalb der Natur zu erkennen. Wie schon bei der Betrachtung des Protoplasmas deutlich geworden war, bedeutet der Wille zur Macht den Kampf eines Einzelnen um mehr Macht. Bezogen auf die Natur bedeutet dies, dass die sich hierbei ergebenden Machtkonstellationen das Naturgeschehen als notwendiges Werden definieren. Notwendigkeit, so hatten wir festgehalten, meint faktisch immer das Ergebnis von Machtkonstellationen, die letztlich nicht aus einem organisierenden Willen, sondern aus Kräfteverhältnissen entstehen. So hält Nietzsche als Grundsatz fest: „Die Natur ist der Zufall.“<sup>396</sup> Hierbei ist von elementarer Wichtigkeit, dass der Begriff des Gesetzes ausdrücklich verworfen wird: „Naturgesetz“ ein Wort des Aberglaubens.“<sup>397</sup> Es ist sicherlich typisch für Nietzsche, dass dieser pauschal gegen den Naturgesetz-Begriff polemisiert, wodurch eine tatsächliche Begriffskritik quasi ausbleibt, zumindest äußerst konturenlos bleibt.

Unter Berücksichtigung des bisher ausgeführten wird deutlich, dass Nietzsche den Begriff „Naturgesetz“ mit dem Begriff des „metaphysischen Gesetzes“ gleichsetzt und verwirft. Mit Bezug zu der Voraussetzung, dass ein metaphysisches Gesetz ein bestimmbares Wesen eines Phänomens bedeutet, was nach Nietzsche jedoch eine Fiktion ist, ist in diesem Sinne die Verwerfung des Naturgesetzbegriffs logisch. Des Weiteren verwirft Nietzsche mit dieser Formulierung auch alle deskriptiven Gesetze – und das letztlich aus dem selben Grund: „Die Nothwendigkeit in der Natur wird durch den Ausdruck "Gesetzmässigkeit" menschlicher und ein letzter Zufluchtswinkel der mythologischen Träumerei.“<sup>398</sup> Dies klingt nach einer Akzentverschiebung.

Nehmen wir zur Verdeutlichung folgendes Naturgesetz als Beispiel: „Jedes Metall, das erhitzt wird, dehnt sich aus.“ Gemäß dem vorherigen Zitat Nietzsches ist dies also eine Naturnotwendigkeit und kein Naturgesetz. Hier schließt sich ein Kreis mit den Ausführungen über die grammatischen Strukturen, durch welche sich der Mensch die Welt zu Eigen macht. Das Metall wird in diesem Sinne zu

---

<sup>396</sup> Nietzsche: *Götzen-Dämmerung*, a. a. O., S. 115.

<sup>397</sup> F. Nietzsche: *Menschliches, Allzumenschliches. Ein Buch für freie Geister. Zweiter Band*. In: *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*, hg. v. G. Colli u. M. Montinari. Zweiter Band. München 1999, S. 384.

<sup>398</sup> Nietzsche, *Menschliches, Allzumenschliches. Zweiter Band*, a. a. O., S. 384.

einem grammatischen Subjekt. Auch wenn klar ist, dass das Metall nicht handelt, sondern eine Reaktion stattfindet, hat es eine Stellung, die einem handlungsfähigen Subjekt innerhalb eines normativen Gesetzes entspricht. Diese linguistische Komponente hat ihre Gültigkeit auch in Bezug auf metaphysische Gesetze. Metaphysisch betrachtet suggeriert der Begriff des Naturgesetzes nach Nietzsche einen normativen Willen.

Die Akzentverschiebung, um die es Nietzsche geht, ist die, dass Prozessualität innerhalb der Natur eben nicht durch Subjekte an sich bedingt ist, sondern notwendig immer aus den sich bildenden Machtverhältnissen zwischen den Subjekten entsteht. Das einzelne Subjekt<sup>399</sup> will schließlich immer nur eins: mehr Macht, es will über sich hinauswachsen. Gerade hierin ist das Subjekt nicht frei; es kann sich nicht enthalten, nach Macht zu streben. In diesem Sinne ist der Wille zur Macht die größte Selbstverständlichkeit, die es auf der Welt gibt.

Die Subjektproblematik gilt demgemäß allgemein und damit noch über Aussagen in Form von Naturgesetzen hinaus. Um die Grundsätzlichkeit dieses Gedankens zu betonen, sei als weiteres Beispiel ein Naturereignis in Form einer einfachen Aussage angeführt, die weder ein Gesetz ist, noch einen Subjektwillen vorzuweisen hat: „Es regnet.“ Doch wie ist dieses „Es“ zu definieren, wo – naiv gefragt – ist es zu finden? So könnte die gleiche Aussageabsicht auch lauten „Regen ereignet sich.“ Das vorliegende grammatische Subjekt „Es“ stellt für Nietzsche eine Fiktion dar, welche Verhältnisse suggeriert, die nicht gegeben sind: Den Willen eines Subjektes.

Erneut finden wir für die Unterscheidung zwischen Gesetz und Notwendigkeit; Notwendigkeit als Abkehr von Sinnhaltigkeit und damit als Abkehr von der Zielgerichtetheit jeglicher Entwicklung. „Wenn ihr so entzückt von der Gesetzmäßigkeit in der Natur redet, so müsst ihr doch entweder annehmen, dass aus freiem, sich selbst unterwerfendem Gehorsam alle natürlichen Dinge ihrem Gesetze folgen - in welchem Falle ihr also die Moralität der Natur bewundert -; oder euch

---

<sup>399</sup> Hier den Begriff „Subjekt“ zu verwenden, ist natürlich streng genommen unbefriedigend, da es um eine Umgestaltung oder gar um die Auflösung des klassischen Subjektbegriffs geht. In Ermangelung einer begrifflichen Alternative wird der Begriff hier dennoch verwendet.

entzückt die Vorstellung eines schaffenden Mechanikers, der die kunstvollste Uhr, mit lebenden Wesen als Zierrath daran, gemacht hat.“<sup>400</sup> <sup>401</sup>

Der erstgenannte Aspekt steht in Zusammenhang mit Nietzsches Gedanken von der vermenschten Natur. Mit Bezug zu dem Begriff des Gesetzes ist es die Übertragung der Ideale von Sitte und Moral, wie wir sie als Forderung innerhalb eines Staatswesens gegenüber dem Individuum kennen. Nietzsche sieht hierin das Bedürfnis, alles Geschehen als Geschehenszusammenhänge zu deuten und damit nach Sinn und Zweck erklären zu können. Da es nach Nietzsche aber innerhalb der Natur weder Subjekte noch Ziele gibt, kann es auch keine Gesetze geben, so dass die Assoziation – wie bereits ausgearbeitet – unzulässig ist. Der zweite Aspekt ist das Gegenstück zu Nietzsches Gedanken von der Auflösung eines normativen Willens innerhalb der Natur.

In dem Zusammenhang, die Natur zu entmenschen und den Menschen zu entgöttlichen, nimmt der Naturforscher Charles Darwin (1809-1882) aufgrund seiner Abstammungslehre eine richtungsweisende Position ein. Wenn der Mensch vom Affen abstammt, so ist es um seine a priori gegebene Sonderstellung innerhalb der Schöpfung geschehen. „Der entscheidende Anstoß, [...] das 'Wesen' selbst als zeitliches zu denken, kam von der Biologie, von der Evolutionstheorie DARWINS.“<sup>402</sup> Der Mensch hat auf Grund dessen von vornherein jeglichen Anspruch auf Besonderheit eingebüßt. In der Artenlehre nach Darwin liegt somit ein Schlüssel, jede Metaphysik, welche dem Menschen eine übergeordnete Sinnperspektive gewährt, in die Schranken zu weisen.

In diesem Sinne mag es spekulativ aber nicht völlig abwegig sein zu vermuten, dass die Artenlehre Darwins wesentlich dazu beigetragen hat, den Anspruch von der Entgöttlichung des Menschen überhaupt zu formulieren; und sei es auch nur indirekt durch den Nietzsche zur Verfügung stehenden Forschungsstand seiner Zeit. Dennoch ist die Rolle Darwins innerhalb der Philosophie Nietzsches ambi-

---

<sup>400</sup> Nietzsche, *Menschliches, Allzumenschliches*. Zweiter Band, a. a. O., S. 384.

<sup>401</sup> Meines Wissens nach lässt sich nicht mit Bestimmtheit sagen, ob diese Umschreibung von Nietzsche als Polemik gegen Rousseaus Assoziation zwischen Uhrwerk und Weltall verstanden werden soll, welche dazu dient, die Ordnung des Alls zu verdeutlichen, um Gott als Ordnungstifter hervorzuheben.

<sup>402</sup> Stegmaier, *Nietzsches 'Genealogie der Moral'*, a. a. O., S. 73.

valent: Darwin geht Nietzsche nicht weit genug. Im Gegenteil, nach der Profanierung des Menschen durch die Abstammungslehre bedeutet das Aufstellen von Naturgesetzen für Nietzsche ein Verharren in metaphysischen Denkstrukturen; selbst wenn – oder gerade weil – Darwin an Metaphysik nicht interessiert war.<sup>403</sup> Somit hat Darwin für Nietzsche zwar den Menschen profaniert – die Natur hingegen nicht entgöttlicht.

Eine Schlüsselposition innerhalb der Artenlehre nach Darwin kommt dem Trieb der Arterhaltung zu. Könnte man zunächst meinen, dieser Trieb entspräche dem Willen zur Macht, so ist dies bei näherer Betrachtung ein Trugschluss. Das Prinzip der Arterhaltung nach Darwin steht dem Willen zur Macht entgegen; Nietzsche betont dies ausdrücklich: „Sich selbst erhalten wollen ist der Ausdruck einer Nothlage, einer Einschränkung des eigentlichen Lebens-Grundtriebes, der auf Machterweiterung hinausgeht und in diesem Willen oft genug die Selbsterhaltung in Frage stellt und opfert.“<sup>404</sup> Dass in diesem Fall von einem Einzelwesen und nicht von einer Gruppe die Rede ist, ändert nichts auf Grund des allgemeinen Geltungsbereichs der Aussage. Jetzt beginnt sich abzuzeichnen wie radikal der Wille zur Macht auch mit Bezug zur Natur zu verstehen ist; denn der Wille zur Macht dient im Umkehrschluss in zweifacher Hinsicht nicht dem Erhalt der Art.

Erstens geht es Nietzsche also niemals um Erhaltung, sondern stets um Steigerung. Das Werdensprinzip gewinnt seine Dynamik aus dem Willen zur Übermächtigung, was bedeutet, dass sich das Leben wesentlich aus einem Überfluss heraus entwickelt. Der Wille zur Macht entsteht nicht als Reaktion aus der Not heraus, sondern ist ein Daseinsfaktum und bedeutet immer Aktion in Form von Wille zur Steigerung. „Wichtig ist [...] Nietzsches Auffassung, daß Wechsel, Bewegung und Veränderung, mithin die Geschehensprozesse weder auf das Prinzip der Erhaltung des Bestandes bzw. des Verlustersatzes [...] zurückgeführt noch als etwas exogen Verursachtes bestimmt werden können, sondern wesentlich auf dem Prinzip der Machtsteigerung beruhen [...]“<sup>405</sup>

---

<sup>403</sup> Nietzsche unterstellt Darwin damit zwangsläufig, dass diesem die oben ausgeführte Problematik, welche Nietzsche in der Setzung eines Subjektes sieht, nicht bewusst war.

<sup>404</sup> Nietzsche, *Die Fröhliche Wissenschaft*, a. a. O., S. 585.

<sup>405</sup> Abel, *Nietzsche*, a. a. O., S. 43.

Die eigentliche Triebfeder innerhalb der Entwicklungsgeschichte der Natur ist nicht im Kampf um das Dasein zu sehen, sondern einzig in dem des Einzelwesen innewohnenden Willen, das Vorhandene auszuweiten und zu überbieten. „[...] in der Natur herrscht nicht die Nothlage, sondern der Ueberfluss, die Verschwendung, sogar bis in's Unsinnige. Der Kampf um's Dasein ist nur eine Ausnahme, eine zeitweilige Restriktion des Lebenswillens; der grosse und kleine Kampf dreht sich allenthalben um's Uebergewicht, um Wachsthum und Ausbreitung, um Macht, gemäss dem Willen zur Macht, der eben der Wille des Lebens ist.“<sup>406</sup> Insgesamt wirkt somit das Bild der Natur wie Nietzsche es zeichnet weit weniger lebensfeindlich, als es seitens der Biologie bekannt ist; zumindest was die eigentlichen Antriebe des Lebens angeht. Es herrscht nicht Kargheit, sondern Überfülle.

Mit Bezug zur Diskrepanz zwischen einem aktiven und einem reaktiven Lebenstrieb als gestaltender Faktor innerhalb der Natur geht Nietzsche direkt auf Darwin ein: „[...] der Einfluß der „äußeren Umstände“ ist bei D[arwin] ins Unsinnige überschätzt; das Wesentliche am Lebensprozeß ist gerade die ungeheure gestaltende, von Innen her formschaffende Gewalt, welche die „äußeren Umstände“ ausnützt, ausbeutet“<sup>407</sup> Der Antrieb zur Evolution eines Lebewesens ist im Sinne des Willens zur Macht ein autarker Vorgang: „[...] der Nutzen eines Organs erklärt nicht seine Entstehung, im Gegentheil! [...] daß die von Innen her gebildeten neuen Formen nicht auf einen Zweck hin geformt sind, aber daß im Kampf der Theile eine neue Form nicht lange ohne eine Beziehung zu einem partiellen Nutzen stehen wird, und dann dem Gebrauche nach sich immer vollkommener ausgestaltet [...]“<sup>408</sup> Das Auge wird also nicht gebildet, weil Blindheit ein Mangel im Kampf um das Überleben darstellt, sondern es entsteht auf Grund vielschichtiger Umstände und Machtvorgänge innerhalb des Körpers. Die Fähigkeit des Sehens wird erst daraufhin zielgerichtet genutzt.

Zweitens bezieht sich der Wille zur Macht immer auf singuläre Einheiten, somit niemals auf eine Gruppe, wie sie durch eine Art gebildet wird. Zum einen geht Nietzsche davon aus, dass die Erhaltung der Masse immer einen Verlust der Klasse bedeutet; die Höherentwicklung eines Einzelwesens steht der Erhaltung der

---

<sup>406</sup> Nietzsche: *Die Fröhliche Wissenschaft*, a. a. O., S. 585f.

<sup>407</sup> Nietzsche, *Nachlaß 1885-87*, a. a. O., S. 304.

<sup>408</sup> Ebd., S. 304.

ganzen Art entgegen. Innerhalb der Entwicklung der Natur schließen sich die Steigerung von Quantität und die Steigerung von Qualität einander aus. Die Steigerung der Quantität verläuft „[...] zu Ungunsten der Starken, der Bevorrechtigten, der glücklichen Ausnahmen. Die Gattungen wachsen nicht in der Vollkommenheit: die Schwachen werden immer wieder über die Starken Herr [...]“.<sup>409</sup> Hierin liegt ein fundamentaler Widerspruch zu der Lehre Darwins. Zum anderen würde die Erhaltung der Art eine Zielgerichtetheit bedeuten, die sich auf Grund der Singularität nicht unmittelbar aus dem Willen zur Macht ergibt, und letztlich auf ein ordnendes Prinzip innerhalb der Entwicklung der Natur hindeutet.

Die Kritik an Darwin reicht schließlich soweit, dass dessen Kriterien grundsätzlich in Frage gestellt werden. Nietzsche bezieht sich explizit auf das Nützlichkeitskriterium, welches mit der optimalen Anpasstheit eines Lebewesens an seine Umwelt einhergeht. “Gegen den Darwinismus. [...] was ist zuletzt „nützlich“? Man muß fragen „in Bezug worauf nützlich?“ Z. B. was der Dauer des Individuums nützt, könnte seiner Stärke und Pracht ungünstig sein; was das Individuum erhält, könnte es zugleich festhalten und stille stellen in der Entwicklung. Andererseits kann ein Mangel, eine Entartung vom höchsten Nutzen sein, insofern sie als stimulans anderer Organe wirkt. Ebenso kann eine Nothlage Existenzbedingung sein, insofern sie ein Individuum auf das Maaß herunterschraubt, bei dem es zusammenhält und sich nicht vergeudet.“<sup>410</sup>

Hierzu sei angemerkt, dass das Nützlichkeitskriterium sich eindeutig auf das Überleben eines Lebewesen bezieht und damit im Wesentlichen definiert ist. Zum einen ist sicher unzweifelhaft, dass Nietzsche gegen Darwin polemisiert. Zum anderen klingt aber auch an, dass für Nietzsche das Nützlichkeitskriterium nicht greift, weil der Überlebensgrundsatz nach Nietzsche nicht der wesentliche Faktor innerhalb der Evolutionsgeschichte der Natur ist.

In diesem Zusammenhang wird auch der mit dem Nützlichkeitsprinzip in Beziehung stehende Grundsatz verworfen, dass das am besten angepasste Lebewesen am ehesten überlebt. Nietzsche sieht stets das Gegenteil „[...] von dem, was heute Darwin mit seiner Schule sieht oder sehen will: die Selektion zu Gunsten der

---

<sup>409</sup> Nietzsche, *Götzen-Dämmerung*, a. a. O., S. 120.

<sup>410</sup> Nietzsche, *Nachlaß 1885-87*, a. a. O., S. 304.

Stärkeren, Besser-Weggekommenen, den Fortschritt der Gattung. Gerade das Gegenteil greift sich mit Händen: das Durchstreichen der Glücksfälle, die Unnützlichkeit der höher gerathenen Typen, das unvermeidliche Herr-werden der mittleren, selbst der untermittleren Typen.“<sup>411</sup>

Im weiteren Verlauf der Auseinandersetzung nimmt Nietzsche auch zum Paarungsverhalten Stellung. Es wird die Wichtigkeit des Instinktmechanismus negiert, nachdem das schönste Weibchen sich das stärkste Männchen zur Erhaltung der Art auswählt. Statt dessen wird der Instinktmechanismus durch das Zufallsprinzip als entscheidenden Faktor für die Weiterentwicklung einer Art ersetzt. „Man hat die Auslese der Schönsten in einer Weise übertrieben, wie sie weit über den Schönheitstrieb unserer eigenen Rasse hinausgeht! Thatsächlich paart sich das Schönste mit sehr enterbten Creaturen, das Größte mit dem Kleinsten. Fast immer sehen wir Männchen und Weibchen jeder zufälligen Begegnung profitiren und sich ganz und gar nicht wählerisch zeigen.“<sup>412</sup> Erneut bleibt eine detaillierte Auseinandersetzung mit den biologischen Forschungen zu Gunsten einer unbewiesenen und sehr allgemein gehaltenen Kritik aus. Formal ist es natürlich zutreffend, dass der Zufall bei der Partnerwahl eine wesentliche Rolle spielt; das hat aber mit der Funktion von Balzverhalten nichts zu tun.

Das Herrschen des Zufallsprinzips, welches Nietzsche hier in die Evolutionstheorie einbaut und als entscheidend erachtet, kennen wir längst als einen universellen Faktor innerhalb der Philosophie des Willens zur Macht. Dem gemäß dient dieses Prinzip auch mit Bezug zur Natur der Grundaussage des Willens zur Macht, nach welcher es keinen zielgerichteten Progress innerhalb der Welt des Werdens gibt. Konkret: Die Annahme einer sich kontinuierlich weiterentwickelnden und stets aus sich selbst heraus verfeinernden Welt der Lebewesen ist eine völlige Fehlinterpretation der Natur und der darin stattfindenden Vorgänge. „Man rechnet auf den Kampf um die Existenz den Tod der schwächlichen Wesen und das Überleben der Robustesten und Bestbegabten; folglich imaginirt man ein beständiges Wachsthum der Vollkommenheit für die Wesen. Wir haben uns umgekehrt versichert, daß, in dem Kampfe um das Leben, der Zufall den Schwachen so gut dient,

---

<sup>411</sup> Nietzsche, *Nachlaß 1887-89*, a. a. O., S. 303.

<sup>412</sup> Ebd., S. 316.

wie den Starken, daß die List die Kraft oft mit Vortheil sich supplirt“<sup>413</sup> Was Nietzsche hiermit ad absurdum zu führen gedenkt, ist das Vorhandensein eines den Lebewesen innewohnenden Instinktes, welcher Teil eines Planes zur zielgerichteten Entwicklung der Welt ist.

Der Wille zur Macht bildet die Opposition zu den Naturforschungen Darwins und dient als Mittel zur Erkenntnis, „[...] warum gerade die Selektion zu Gunsten der Ausnahmen und Glücksfälle nicht statt hat: die Stärksten und Glücklichsten sind schwach, wenn sie organisirte Heerdeninstinkte, wenn sie die Furchtsamkeit der Schwachen, der Überzahl gegen sich haben.“<sup>414</sup> Explizit auf die Entwicklung des Menschen bezogen heißt es dann weiter: „Mein Gesamtaspekt der Welt der Werthe zeigt, daß in den obersten Werthen, die über der Menschheit heute aufgehängt sind, nicht die Glücksfälle, die Selektions-Typen, die Oberhand [haben]:“<sup>415</sup> Hier klingt schon deutlich das moralische Pathos des aristokratisch gesinnten Nietzsche an, welches in den späteren Kapiteln im Detail behandelt werden wird.

Ausdrücklich gegen Darwin vermischt Nietzsche dessen Forschungen mit den eigenen moralischen Prämissen. „So seltsam es klingt: man hat die Starken immer zu bewaffnen gegen die Schwachen; die Glücklichen gegen die Mißglückten; die Gesunden gegen die Verkommenden und Erblich-Belasteten. Will man die Realität zur Moral formuliren: so lautet diese Moral: die Mittleren sind mehr werth als die Ausnahmen, die Decadenz-Gebilde mehr als die Mittleren, der Wille zum Nichts hat die Oberhand über den Willen zum Leben - und das Gesamtziel ist nun, christlich, buddhistisch, schopenhauerisch ausgedrückt: besser nicht sein als sein“<sup>416</sup> Wir müssen diese Aussage als die Definition der Antipode zur eigenen Moralität und der damit verbundenen Sicht der Dinge werten.

Wie drastisch Nietzsche selbst diesen Gegensatz wahrnahm, wird in der indirekt getroffenen Assoziation des Naturforschers Darwin mit der philosophischen Aussage der Verneinung des Seins klar. Schließlich fällt Nietzsche abschließend ein vollständig negatives Urteil über Darwin: „Gesetzt, daß man uns nicht den Grund

---

<sup>413</sup> Ebd., S. 315.

<sup>414</sup> Ebd., S. 303.

<sup>415</sup> Ebd.

<sup>416</sup> Ebd., S. 304.

aufzeigt, warum der Mensch die Ausnahme unter den Creaturen ist, neige ich zum Vorurtheil, daß die Schule Darwins sich überall getäuscht hat.“<sup>417</sup> Mit Bezug zu den bisherigen Aussagen wird nochmals deutlich, dass Nietzsche konkrete Ergebnisse der Naturforschung ganz unter die Prämisse des Willens zur Macht stellt und diese ganz aus der Vermengung beider Elemente heraus bewertet, so dass der Wille zur Macht als Universalkriterium gesehen werden muss. Gerade die Kontextualisierung zwischen Natur und Wille zur Macht und der darüber hinausgehenden Instrumentalisierung des Willens zur Macht als Wertmaßstab erscheint jedoch formal fragwürdig.

Innerhalb des oben bereits besprochenen und zitierten Anspruch Nietzsches zur Natur hinauf gelangen zu wollen, schwingt als Kritik mit, dass der Mensch entsprechend seinem metaphysischen Bedürfnis sich ein Selbstverständnis zu eigen gemacht hat, welches wiederum ein fälschliches Bild von der Natur gerade auch innerhalb der Naturwissenschaften nach sich zieht: „Wann werden wir anfangen dürfen, uns Menschen mit der reinen, neu gefundenen, neu erlösten Natur zu vernatürlichen!“<sup>418</sup> Die Natur zu vernatürlichen ist ein Wortspiel welches die Forderung stellt, die Natur als eigenen Gegenstand und nicht als Werkzeug wahrzunehmen. Der Ausruf definiert den Versuch, den allumfassenden Anspruch der klassischen Metaphysik und der daraus entstehenden Vermengung der Sinnstiftung des Schicksals des Menschen mit den Vorgängen in der Welt allgemein und der Natur im speziellen aufzulösen. Der Mensch soll durch die Philosophie des Willens zur Macht aus dem Fokus des Weltgeschehens herausgelöst werden.

Als Vorgriff auf die folgenden Kapitel sei angemerkt, dass Nietzsche gerade diesem Ausspruch selbst nur sehr bedingt nachkommt. Letztlich ist der Wille zur Macht, wie Nietzsche ihn in der Natur zu sehen meint, die Basis der Herrenmoral, wodurch die Natur wiederum ein moralisches Pathos erhält. „Nietzsche erklärt die Natur zur Basis seines Gerechtigkeitsempfindens.“<sup>419</sup> Insofern Nietzsche den Menschen mit Hilfe des Willens zur Macht vernatürlicht, moralisiert er gleichzeitig die Natur unter neu definierten Vorzeichen.

---

<sup>417</sup> Ebd., S. 303.

<sup>418</sup> Nietzsche, *Die Fröhliche Wissenschaft*, a. a. O., S. 469.

<sup>419</sup> E. Schild: *Die Entfesselung zur Macht. Grundzüge des Menschenbildes Friedrich Nietzsches*. Dissertation zur Erlangung der Würde eines Doktors der Philosophie vorgelegt der Philosophisch-Historischen Fakultät der Universität Basel. Allschwil 1992. S. 281.

## 4. Wille zur Macht als Pathos der Moral

### 4.1 Moral als schöpferischer Akt

Der Gedanke vom Willen zur Macht als alles Leben definierendes Prinzip findet seine konsequente Fortführung und Steigerung in der alleinigen Voraussetzung aller ethischen Überlegungen Nietzsches. Die Rückführung aller Lebensvorgänge innerhalb der Natur auf das Prinzip des Willens zur Macht dient als Ausgangspunkt der Übertragung, wodurch wir den Willen zur Macht als Nietzsches kulturstiftendes Prinzip erkennen können; in diesem Sinne handelt es sich um ein Universalprinzip innerhalb der Philosophie Nietzsches. Den Menschen moralisch unter die Voraussetzung des Willens zur Macht zu stellen, ist die weiter oben bereits besprochene Vernatürlichung des Menschen, welche Nietzsche anstrebt. Die Moral des Willens zur Macht könnte demzufolge als Naturmoral definiert werden.<sup>420</sup>

Bezüglich der Entstehungsumstände von Moral kommt Jaspers zu folgender Feststellung: „Die Moralität entspringt der Unmoralität: Die Moral sei, meint Nietzsche, von Anbeginn durch etwas Unmoralisches, den Willen zur Macht, entstanden.“<sup>421</sup> In dem posthum veröffentlichten Werk „Der Antichrist. Fluch auf das Christenthum“ finden wir den Willen zur Macht als ethische Grundvoraussetzung definiert. „Was ist gut? - Alles, was das Gefühl der Macht, den Willen zur Macht,

---

<sup>420</sup> Formal bleibt hier einzuwenden, dass – sofern man eine Genealogie der Gedanken Nietzsches aufstellen will – der Gedanke des Willens zur Macht als metaphysisches Phänomen eben nicht der Ausgangspunkt der Überlegungen Nietzsches ist, sondern die Faszination an der griechischen Kultur und deren Moral, welche Nietzsche als Inspiration für seinen eigenen Moralentwurf heranzieht. Erst in einem folgenden Schritt wird der Kerngedanke des Willens zur Macht als metaphysisches Phänomen formuliert. Dennoch: Dieser formale Einwand ändert nichts an der prinzipiellen Berechtigung, hier in der Sache genealogisch zu verfahren und die Genealogie der Gedankenentwicklung hintanzustellen. Nietzsche hat den Gedanken des Willens zur Macht an dem speziellen Phänomen der Moral formuliert und daraufhin versucht, für diesen Allgemeingültigkeit herzustellen, sicherlich auch mit der Absicht, dem moralischen Gedanken des Willens zur Macht ein erhöhtes Gewicht beizumessen. Dass diese Perspektive der Durchleuchtung legitim ist, sei durch Nietzsche selbst belegt: Nur aus der in der Arbeit gewählten Perspektive macht es wirklich Sinn, von der Vernatürlichung des Menschen zu sprechen. Genau diesen Gedanken hat Nietzsche nie fallengelassen. Des weiteren ändert die erst in der Folge einer Kette von Gedanken erkannte prinzipielle Gültigkeit einer Sache nicht automatisch deren Berechtigung.

<sup>421</sup> Jaspers, *Nietzsche*, a. a. O., S. 144.

die Macht selbst im Menschen erhöht.“<sup>422</sup> Das Gute an sich ist hier definiert als Macht. Macht ist somit immer Selbst- und Endzweck der Moral.

Nietzsche erklärt den von ihm als entscheidend eingestuften Wirkungsmechanismus des Lebens zum Ziel aller moralisch legitimierten Handlungen, wodurch der Wille zur Macht die Ebene des Bewusstseins erlangt und dadurch erst dem landläufigen Verständnis von Willen als bewusst gewolltem Willen tatsächlich entspricht. Das Gute wird dem Kriterium der Machtsteigerung unterworfen: „Es bedarf eines sparsamen Nachdenkens, um dahinter zu kommen, daß es nichts „Gutes an sich“ giebt [...].“<sup>423</sup> Das Gute ist in diesem Falle – entgegen jedem klassisch-moralischen Begriffsverständnis – kein Zweck mehr, sondern Mittel. „Lust und Unlust werden etwas Sekundäres: sie sind die ältesten Symptome aller Werturteile, nicht aber ihre Ursachen“<sup>424</sup> Anders ausgedrückt: Der Mensch ist nicht bestrebt seine Macht zu erweitern, weil es ihm Lust bereitet, sondern das natürliche Streben nach Machtsteigerung hat durch die Erfüllung des Lebenssinnes die Begleiterscheinung der Lust zur Folge.<sup>425</sup> Entsprechend aller bisherigen Überlegungen ist die Steigerung der Macht das einzige, was dem Menschen um seiner selbst willen nützt. „Er [Nietzsche] tut das [Wiederherstellung der Moral] mit seiner Gegenthese, dass ´das Gute` nicht dem Nutzen, sondern der Macht entspringt [...].“<sup>426</sup>

Glück als sinnstiftendes Handlungsmotiv bedeutet das beständige Streben nach und das beständige erweitern von Macht. Der Mensch, der sich in die Lage versetzen kann kontinuierlich seine Macht zu steigern, führt ein erfülltes und moralisch ausgezeichnetes Leben. Gleich im Anschluss an die Definition der Macht als das moralisch Gute hält Nietzsche fest: „Was ist Glück? - Das Gefühl davon, dass die Macht wächst, dass ein Widerstand überwunden wird.“<sup>427</sup> Der allgemeine Charakter beider dem „Antichrist“ entnommenen Aussagen ist als Verweis für deren prinzipielle Gültigkeit zu verstehen.

---

<sup>422</sup> F. Nietzsche: *Der Antichrist. Fluch auf das Christenthum*. In: *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*, hg. v. G. Colli u. M. Montinari. Sechster Band. München 1999, S. 170.

<sup>423</sup> Nietzsche, *Nachlaß 1884-85*, a. a. O., S. 553.

<sup>424</sup> A. Baeumler: *Der Wille zur Macht*. Leipzig 1931, S. 36.

<sup>425</sup> Am Rande sei erwähnt, dass die Moral des Willens zur Macht somit keine hedonistischen Prämissen bedient.

<sup>426</sup> Stegmaier, *Nietzsches ´Genealogie der Moral`*, a. a. O., S. 99.

<sup>427</sup> Nietzsche, *Der Antichrist*, a. a. O., S. 170.

Die Ausrichtung der Moral am offenen Umgang des Menschen mit Macht und der daraus resultierenden Perspektive eines veränderten Verständnisses von Macht ist Nietzsches Antwort auf die historische Tatsache einer entgöttlichten Metaphysik. „Für Nietzsche ist der Atheismus [...] nicht der Gegensatz zur Metaphysik, sondern die auf ihren Kern reduzierte Metaphysik.“<sup>428</sup> Der Tod Gottes wird zur Befreiung des Menschen und läutet eine neue Ära der mannigfaltigen Perspektiven und Orientierungsmöglichkeiten ein, mit Hilfe derer der Mensch sein Leben ausfüllen und erweitern kann.

Im Sinne Nietzsches gesprochen ist der Tod Gottes somit eine Bereicherung. „Für Nietzsche ist die Kritik der Moral und der Versuch ihrer Neubegründung [...] eine notwendige Konsequenz des Todes Gottes [...]. Wenn Gott tot ist, dann wird alle überkommene Ethik und Moralität hinfällig.“<sup>429</sup> Macht wird so zu einem positiven Identifikationsfaktor. Nietzsche selbst nimmt diesen Faktor mit der Geste einer frohgemuten Leichtigkeit auf, wenn er die an einem göttlichen Ideal ausgerichtete Moral als überwunden beschließt. „Seien wir allesamt froh und guter Dinge: und was Gott betrifft, [...] so mag ihn – der Teufel holen!“<sup>430</sup> Hierin sehen wir die Übertragung der eigens ausgearbeiteten Moralvorstellungen in einen produktiven Akt des Schreibens und Verkündens und zumindest den Versuch, selbst als Vertreter der neuen Moral zu gelten.

Das Streben nach Macht und die daraus resultierende moralische Erfüllung setzen eine ultimative Lebensbejahung als selbstverständlich voraus. Die Erkenntnis des Willens zur Macht, sowohl als Lebensprinzip allgemein als auch im Wesen des Menschen, bedeutet die Identifikation mit der metaphysischen Erkenntnis des Willens zur Macht und beflügelt den Menschen zum Selbstbekenntnis als handelndes Individuum. „Aber so will's mein schaffender Wille, mein Schicksal. Oder, das ich's euch redlicher sage: solches Schicksal gerade – will mein Wille. [...] Wollen befreit: das ist die wahre Lehre von Wille und Freiheit – so lehrt sie

---

<sup>428</sup> G. Rohrmoser. *Nietzsches Kritik der Moral*. In: *Nietzsche-Studien. Internationales Jahrbuch für die Nietzsche-Forschung*. Herausgegeben von E. Behler, M. Montinari, W. Müller-Lauter, H. Wenzel. Bd. 10/11. Berlin, New York 1981/1982, S. 343.

<sup>429</sup> G. Rohrmoser, a. a. O., S. 338.

<sup>430</sup> Nietzsche, Nachlaß 1884-85, a. a. O., S. 350.

euch Zarathustra.“<sup>431</sup> Der Mensch löst Gott als Werteschaffer ab und hat erneut die Möglichkeit innerhalb der Natur eine einzigartige Stellung einzunehmen: Die des Wesens, welches sich selbst begründet. „Nietzsche sagt nein zur Verneinung. Das Ziel besteht darin, zu einer vollständigen, das Ganze der Wirklichkeit umgreifenden Bejahung zu gelangen. [...] Der Atheismus soll durch ein alles Verneinen noch selbst verneinende Bejahung überwunden werde.“<sup>432</sup>

So bleibt festzuhalten, dass die Überwindung Gottes durch den Willen zur Macht als moralisches Credo ein uneingeschränktes Bekenntnis zum Diesseits bedingt. Gerade die Alternativlosigkeit dieses Bekenntnisses ist der Grund für den heroisch-radikalen Unterton der immerzu angeschlagen wird. So zum Beispiel im Nachlass von 1887: „der Wille zur Wahrheit als Wille zur Macht“<sup>433</sup> Die Lebens- und Diesseitsbejahung in ihrer Alternativlosigkeit stellt es dem Menschen anheim, Werte eigenständig zu definieren und sich mit diesen zu identifizieren. Dem gemäß ist dieses Bekenntnis ein Schlag gegen den Nihilismus, indem die Werteverneinung verneint wird. „[...] die Werte und deren Veränderung steht im Verhältnis zu dem Macht-Wachstum des Wertesetzenden.“<sup>434</sup> In Hinblick auf die Überwindung des Nihilismus hält Abel fest, „[...] daß das Individuum an dem nun erreichten Punkt den Grundcharakter allen Daseins zugleich als seinen eigenen übernimmt und ohne Abzug und ohne Ausnahme bejaht. Ein solches Wesen wäre nach-nihilistisch gegen erneut auftretende metaphysische Verlockungen immun. Damit erst ist das Kernmotiv von Nietzsches Philosophie erreicht.“<sup>435</sup> Die Vernatürlichung des Menschen durch das Bekenntnis zum Willen zur Macht, welches sich praktisch in der Definition dessen ausdrückt, was das Individuum als für sich gut erachtet, bedeutet quasi eine individuelle Verbindlichkeit von Werten: Das Bekenntnis zu eigenen Werten meint nicht deren beliebige Austauschbarkeit.

Auch Jaspers sieht das Hauptanliegen innerhalb der radikalen Umgestaltung der Moral nicht in der Verneinung und Zerstörung, sondern in der Neugestaltung, quasi als Restauration von Moral überhaupt. „Schaffen ist das schlechthin Ur-

---

<sup>431</sup> F. Nietzsche: *Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen*. Zweiter Teil. In: *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*, hg. v. G. Colli u. M. Montinari. Vierter Band. München 1999, S. 111.

<sup>432</sup> Rohrmoser, a. a. O., S. 344.

<sup>433</sup> Nietzsche, Nachlaß 1885-87, a. a. O., S. 352.

<sup>434</sup> Ebd., S. 353.

<sup>435</sup> Abel, *Nietzsche*, a. a. O., S. 336.

sprüngliche, aber es ist nicht ein Neuanfangen, als ob vorher nichts gewesen wäre. Ist nach der Vernichtung der Moral Schaffen die neue Moral, so ist gerade der Schaffende der, der in der Vernichtung bewahrt. Daher geht durch Nietzsches Denken die Haltung, daß er im Verneinen der Moral keineswegs die Moralität aufheben will.<sup>436</sup> Es ist der Versuch, Moral und moralische Werte in einer Zeit, die ohne einen moralisch-metaphysischen Überbau auskommen muss, neu zu legitimieren. Letztlich ist Nietzsches Verneinung der klassischen Moral ein moralisch motivierter Akt.

Aus diesem Bekenntnis zum Diesseits heraus definiert Nietzsche den Begriff der Herrenmoral. In dem Begriff der Herrenmoral ist das Pathos der Selbstbestimmung als wesentlicher Faktor zu erkennen; darüber hinaus ist eine Werteverbindlichkeit gemäß dem Anspruch Herr über das eigene Leben zu sein impliziert. „Die schrankenlose Verabsolutierung des über-sich-hinausgreifenden Menschen basiert auf der Voraussetzung des 'toten Gottes'. In diesem entschieden antichristlichen Menschenbild schwingt sich der Mensch zu ungeahnter Größe empor. Er wird zum 'Schaffenden' und Wertschöpfer [...].“<sup>437</sup> Der Grundaspekt der Machtsteigerung fordert die Selbstbestimmung des Individuums.

Der Mensch versetzt sich Kraft des Willens zur Macht in die Lage, seiner eigenen Natur freien Lauf zu lassen, so dass wir in diesem Zusammenhang ein freies, lebensfrohes und letztlich gesundes Individuum vor uns sehen, welches sich zur eigenen Person bekennt. „Der nämlich bin ich von Grund und Anbeginn, ziehend, heranziehend, hinaufziehend, aufziehend, ein Zieher, Züchter und Zuchtmeister, der sich nicht umsonst einstmals zusprach: „Werde, der du bist!“<sup>438</sup> In dem Bekenntnis zur eigenen Person sieht Nietzsche das Privileg der Verantwortung. Die Vollendung der Selbstbestimmung erreicht der Mensch nur durch die konsequente Anerkennung der Verantwortung, die aus der eigenen Moralität entsteht und als Konsequenz der individuellen Werteverbindlichkeit verstanden werden muss.

Dem Gedanken der Selbstbestimmung entspricht, dass die Moral des Willens zur Macht weder eine Gebots-, Verbots- oder auch nur eine Sollensmoral ist. Nietz-

---

<sup>436</sup> Jaspers, *Nietzsche*, a. a. O., S. 151f.

<sup>437</sup> Schild, a. a. O., S. 17.

<sup>438</sup> Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, a. a. O., S. 297.

sche hat konsequenterweise diese Moral nie positiv im Detail definiert, weil eine solche Definition dem eigentlichen Wesen dieser Moral widerspräche. Stattdessen hat Nietzsche die Herrenmoral wesentlich durch deren Negativ – der Sklavenmoral – zu konturieren versucht. „Nietzsches Ethik geht es, wenigstens in erster Linie, nicht darum, bestimmte Ziele darzulegen, sondern die Bedingungen, nach denen etwas überhaupt als Ziel bestimmbar ist.“<sup>439</sup>

Es handelt sich hierbei also nicht um eine formale Schwäche innerhalb der Philosophie Nietzsches, sondern um eine notwendige Konsequenz des moralischen Credo: Innerhalb einer Individualmoral können schlicht weder allgemeinverbindliche Verbote noch allgemeinverbindliche Gebote aufgestellt werden, weil es dem moralischen Ideal entspricht, dass sich das Individuum selbstbestimmt Werte definiert. Dem Wesen dieser Moral entspricht es, bis zu einem gewissen Grad diffus zu sein. Grundsätzlich bleibt festzuhalten, dass die Moral des Willens zur Macht ganz an der Praktikabilität der Machtsteigerung orientiert ist, was Nietzsche mit der Wertungsweise zu unterstreichen versucht, welche zwischen den Begriffen „Gut“ und „Schlecht“ unterscheidet.<sup>440</sup>

Das moralisch emanzipierte Individuum definiert sich auf Grund seiner Diesseitsbezogenheit nicht über theoretisch aufgestellte Moralkodizee von allgemeiner Gültigkeit, sondern findet gemäß des Werdensgrundsatzes des Willens zur Macht die unmittelbare Bestätigung seiner moralischen Integrität als handelndes Subjekt; wesentlich ist seiner Natur der Wille zur Tat und zur Auseinandersetzung zu eigen. Die Integrität der eigenen Person auf Grund theoretischer Überlegungen herzustellen erscheint schon formal abwegig, weil die theoretische Begründung der Moral zum einen wegen der bereits thematisierten Individualität entfällt, zum anderen aber auch, weil die Moral des Willens zur Macht jegliche Bezüge innerhalb der realen Welt sucht, da alles Jenseitige abgeschafft ist. Der Wille zur Tat ist zugleich als Konsequenz und als Bekenntnis zur Erde als der einzigen Daseinswelt zu sehen.

---

<sup>439</sup> M. Steinmann: *Die Ethik Friedrich Nietzsches*. In: *Monographien und Texte zur Nietzsche-Forschung*. Begründet von M. Montinari, W. Müller-Lauter, H. Wenzel. Herausgegeben von G. Abel, J. Salaquarda, J. Simon. Bd. 43. Berlin, New York 2000, S. 133.

<sup>440</sup> Die Konkretisierung dieser Unterscheidungsweise wird aus Gründen der Übersichtlichkeit erst im späteren Verlauf vorgenommen werden.

Ein diskussionswürdiger Punkt einer Individualmoral ist natürlich das Maß ihrer Verbindlichkeit über das Individuum hinaus, insofern, als dass jede Moral zwischenmenschliche Belange berührt. Formal ist unstrittig, dass eine übergeordnete Instanz oder Institution – quasi in Form eines Gerichtes – zur Lösung von Konfliktsituationen nicht mehr herangezogen werden kann, da deren Legitimation nicht mehr existiert. Das verkompliziert die Lage erheblich. Die von Nietzsche unterlassene Ausformulierung der Wertigkeit innerhalb einer Individualmoral wird nun als Problem sichtbar. Gerade dieser Aspekt nimmt in der Diskussion über die Philosophie Nietzsches einen erheblichen, wenn nicht gar den größten Raum ein.

Doch auch wenn Nietzsche gemäß dem Grundsatz der Individualität keine detaillierten Angaben aufstellt, ist er hier im Wesentlichen vollkommen unmissverständlich. Werte haben nur Bestand, sofern sich ihr Zustandekommen auf den Willen zur Macht als einziges Regulativ des Weltgeschehens zurückführen läßt. Schon die alleinige Betrachtung der Ausführungen Nietzsches über das moralisch äußerst gewichtige Thema der Gleichheit verschafft Klarheit: „Denn der Mensch ist nicht gleich: so spricht die Gerechtigkeit. Und was ich will, dürfen sie nicht wollen!“<sup>441</sup> Gerade der Wert der Gerechtigkeit ist nicht mehr gemäß dem überkommenen Sinne definiert. Mit Bezug zum Willen zur Macht ist Gerechtigkeit als ein Wert zu sehen, der sich in immer neuen Konstellationen von Machtverhältnissen jeweils neu bildet.

Verbindlichkeit kann sich in diesem Zusammenhang nur dann ergeben, wenn die oben bereits thematisierte individuelle Werteverbindlichkeit nicht der Willkür anheim fällt. Geschieht dies doch, bewegen wir uns nicht mehr innerhalb des hehren Pathos der Moral des Willens zur Macht. Das Individuum handelt in diesem Zusammenhang immer rückbezüglich. In diesem Zusammenhang nennt Nietzsche sehr wohl ein Kriterium, welches die Moral des Willens zur Macht positiv definiert: Die Redlichkeit. Sich moralisch verpflichtet zu fühlen entspricht dem Ehrenkodex eines Menschen, der sich mit der Individualmoral identifiziert. Auch wenn Nietzsche diesen Begriff nicht benutzt – und dass sicher nicht ohne Grund –

---

<sup>441</sup> Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, zweiter Teil, a. a. O., S. 162.

so tritt dieser in der Summe der Darstellungen über die Individuen der Individualmoral indirekt deutlich zu Tage.

Menschen, die diesem Kodex nicht entsprechen, sind – egal wie ihre Handlungsweise gelagert ist – moralisch verwerfliche Wesen, deren Handlungsmotive keine Lauterkeit kennt: „Wollt nichts über euer Vermögen: es giebt eine schlimme Falschheit bei Solchen, die über ihr Vermögen wollen. Sonderlich, wenn sie große Dinge wollen! Denn sie wecken Misstrauen gegen große Dinge, diese Falschmünzer und Schauspieler“<sup>442</sup> Die kategorische Trennlinie zwischen nicht integren und integren Menschen ist unverkennbar besonders dann, wenn Nietzsche im nächsten Schritt eine moralischwertende Gegenüberstellung vollführt: „Habt da eine gute Vorsicht, ihr höheren Menschen! Nichts gilt mir nämlich heute kostbarer und seltener als Redlichkeit.“<sup>443</sup> Redlichkeit und Wille zur Macht stehen in moralischer Hinsicht in einer Wechselbeziehung. Redlichkeit dient der Moral des Willens zur Macht als Gütezeichen um welches die moralisch Vornehmen sich stets zu mühen haben: „Redlichkeit, gesetzt, dass dies unsere Tugend ist, von der wir nicht loskönnen, wir freien Geister – nun, wollen wir mit aller Bosheit und Liebe an ihr arbeiten und nicht müde werden, uns in unserer Tugend, die allein uns übrig blieb, zu „vervollkommen““<sup>444</sup>

Der Grundsatz der Gleichheit der Menschen untereinander als ein Akt der Normierung *par excellence* verliert innerhalb des Willens zur Macht vollkommen seinen Bezugspunkt. Auch diese Normierung wird gemäß des Werdensaspekts der Moral des Willens zur Macht durch den Akt der permanenten Auseinandersetzung ersetzt. „Der Werth eines Menschen soll beweisen, was für Rechte er sich nehmen darf: die „Gleichstellung“ geschieht aus der Mißachtung der höheren Naturen und ist ein Verbrechen an ihnen.“<sup>445</sup> Die Handlung selbst hat hierbei nicht so sehr das ausschlaggebende Gewicht für die moralische Güte; wesentlich ist vielmehr die Motivation, die zur Tat führt.

---

<sup>442</sup> Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, vierter Teil, a. a. O., S. 360.

<sup>443</sup> Ebd.

<sup>444</sup> Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse*, a. a. O., S. 162.

<sup>445</sup> Nietzsche, *Nachlaß 1885-87*, a. a. O., S. 101.

Die Motivation für die Handlungen, welche ein Mensch begeht, definieren seinen moralischen Stand. Der gemeine Mensch handelt nach moralisch verwerflichen Motiven, der moralisch integere Mensch hat eine moralisch integere Handlungsmotivation. „Wiederherstellung der „Natur“: eine Handlung an sich ist vollkommen leer an Werth: es kommt Alles darauf an, wer sie thut. Ein und dasselbe „Verbrechen“ kann im einen Fall das höchste Vorrecht, im andern das Brandmal sein.“<sup>446</sup>

Als weitere Konsequenz einer Moral, die sich ausschließlich auf das diesseitige Daseinsgeschehen bezieht, verliert der Mensch seine a priori definierte Exklusivstellung innerhalb der Welt als moralisch privilegiertes Wesen. Wer nicht aktiv und selbstbestimmt sich seine moralische Integrität erarbeitet, hat nach Nietzsche auch keine moralischen Privilegien verdient und steht dem Tier näher als dem moralisch verdienstvollen Menschen. Die Auflösung aller allgemeingültigen Verbindlichkeit der Moral durch die Überwindung einer diesseits bezogenen Metaphysik als übergeordnete Instanz steht darüber hinaus natürlich in Verbindung mit der biologischen Profanierung des Menschen durch die Abstammungslehre Darwins.

Im Zusammenhang des Bekenntnisses zum Diesseits als einzig verbindliche Seinswirklichkeit und dem damit verbundenen Bekenntnis zur Moral des Willens zur Macht als Werdensmoral mit dem Pathos des Willens zur Tat, besitzt die weiter oben bereits ausführlich thematisierte Wiederkunftslehre Nietzsches erhebliches symbolisches Gewicht. Der moralische Anspruch erhält seine Verbindlichkeit dadurch, dass eine Person die Summe ihrer Handlungen und damit die Gesamtheit der Bedingungen der eigenen Existenz als dermaßen gerechtfertigt erachtet, dass sie diese in alle Ewigkeit fort immerzu akzeptieren würde.

Des Weiteren wurde innerhalb der Wiederkunftslehre der Aspekt der Notwendigkeit in seiner herausragenden Bedeutung unterstrichen. Gerade dieser hat im moralischen Kontext erhebliches Gewicht. Die Tat eines selbstbestimmten Individuums muss dermaßen kritisch erwogen sein, dass sie immer zu als moralisch gute Tat erneut getätigt werden kann. Hier kommt der weiter oben bereits zitierte

---

<sup>446</sup> Ebd., S. 477.

Ausspruch Zarathustras – in dem Zarathustra in freudiger Erwartung sein Leben in jeder Kleinigkeit genau so noch einmal leben will (Zitat Nr. 345) – auf der moralischen Ebene als Bejahung sämtlicher Handlungen zum Tragen. Es ist das auf die Ebene der Metaphysik gehobene Ideal der völligen Reuelosigkeit innerhalb der Moral des Willens zur Macht. „Die Auslegungen des Lebens als Wille zur Macht und der Welt als in immer gleichen Weltläufen des Werdens ewig bestehender geben zu verstehen, was die „Erde“ ist (als der einzige Seinsbereich, den es nach Nietzsche gibt).“<sup>447</sup> Die ewige Wiederkehr ist die symbolische Untermauerung der Moral des Willens zur Macht. Da keine andere Welt als die reale Welt in ihrer Existenz als verbindlich gilt, muss die diesseitige Welt bedingungslos bejaht werden.

## 4.2 Moral als Selbstbezug

Nietzsche personifiziert in dem Begriff des Übermenschen das Ideal seiner Philosophie. Somit wird der Übermensch zur metaphysischen Universal-Metapher des Willens zur Macht, wenn Zarathustra spricht: „Einst sagte man Gott, wenn man auf ferne Meere blickte; nun aber lehrte ich euch sagen: Übermensch.“<sup>448</sup> Der Wille zur Macht ist also als die Grundvoraussetzung für das anthropologische Ideal des Übermenschen. „Der Übermensch, als Chiffre für den [...] Typus des aufsteigenden Lebens, trachtet aus einem überströmenden Kraftgefühl heraus danach, das *Werden selbst zu sein*.“<sup>449</sup> Auch Willers sieht den Übermenschen über die Werdensproblematik und damit über den Willen zur Macht definiert: „Das in Grundzügen vorgestellte Menschenbild Nietzsches ist Resultat, aber auch schon Ausgangspunkt seiner metaphysischen Ontologie des Werdens.“<sup>450</sup> Das Werden als das natürliche Bedürfnis, über sich hinaus wachsen zu wollen, haben wir als die biologische Grundbestimmung des Lebens nach Nietzsche erkannt, so dass der Übermensch die eigentliche Menschwerdung des Menschen überhaupt erst vollzieht, indem dieser seine eigene Natürlichkeit Wirklichkeit werden lässt.

---

<sup>447</sup> Fleischer, a. a. O., S. 93.

<sup>448</sup> Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, zweiter Teil, a. a. O., S. 109.

<sup>449</sup> Abel, *Nietzsche*, a. a. O., S. 90.

<sup>450</sup> U. Willers: *Friedrich Nietzsches antichristliche Christologie. Eine theologische Rekonstruktion*. In: ders.: *Innsbrucker theologische Studien*, hg. v. E. Coreth, W. Kern u. H. Rotter. Bd. 23. Wien 1988, S. 96f.

Der Übermensch ist mit anderen Worten die Vernatürlichung des Menschen und der Mensch selbst eine bloße Sprosse innerhalb der Entwicklung zum Übermenschen. „Ich lehre euch den Übermenschen. Der Mensch ist Etwas, das überwunden werden soll. [...] Was ist der Affe für den Menschen? Ein Gelächter oder eine schmerzliche Scham. Und eben das soll der Mensch für den Übermenschen sein: [...]“<sup>451</sup> Rein formal betrachtet sinkt der Mensch durch diesen Vergleich in den Bereich des profan-tierischen ab. Diese Herabsetzung ist natürlich kein versehentliches Missgeschick des Sprachgenies Nietzsche, sondern Ausdruck des innerhalb dieser Arbeit schon mehrfach festgestellten Kenntnisstandes der neuesten biologischen Forschungen, welche Nietzsche beeinflusst haben. Kurz: Es ist ein weiterer Verweis auf den Umstand, dass der Mensch a priori jegliches Exklusivrecht in moralischen Angelegenheiten verloren hat. Moral – und dafür steht der Übermensch indirekt auch in diesem Zitat – ist etwas um dessentwillen man bemüht sein muss.

Der Anspruch, sich bemühen zu müssen, ist zunächst eine Forderung, die ganz dem Gedanken des Willens zur Macht entspricht. Darüber hinaus erscheint diese Forderung auch als ein Heilmittel in einer Welt ohne verbindlichen metaphysischen Überbau. Sich Mühe geben zu wollen, ist im Kontext des Willens zur Macht die moralische Formel des Werdens als lebensbestimmender Faktor. „Um nach dem Tode Gottes weiterleben zu können, bedarf es einer Verwandlung und Überwindung des bisherigen, christlichen Menschen zum Übermenschen.“<sup>452</sup>

In diesem Zusammenhang definiert Nietzsche einen Begriff der „moralinfreie[n] Tugend“<sup>453</sup>, der unmittelbar an dem Willen zur Tat ausgerichtet ist. Dieses Tugendverständnis ist ganz und gar auf die Verwirklichung des Gedankens des Willens zur Macht zugeschnitten und fungiert demgemäß als Begriff der Bejahung sowohl der eigenen Person als auch des Diesseits. „Die „Wohlgeborenen“ fühlten sich eben als die „Glücklichen“; [...] und [...] wussten [...] als volle, mit Kraft überladene, folglich nothwendig aktive Menschen, von dem Glück das Handeln nicht abzutrennen, - das Thätigsein wird bei ihnen mit Nothwendigkeit in's Glück

---

<sup>451</sup> Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, erster Teil, a. a. O., S. 14.

<sup>452</sup> K. Löwith: *Nietzsches Vollendung des Atheismus*. In: *Nietzsche. Werk und Wirkung*. Hg. v. H. Steffen. Mit Beiträgen von K. Löwith, A. Gruth, R. Polin, B. Allemann, H. Steffen, P. Pütz und G. Martens. Göttingen 1974, S. 10.

<sup>453</sup> Nietzsche, *Nachlaß 1887-89*, a. a. O., S. 21.

hineingerechnet [...].<sup>454</sup> Der Tugendbegriff Friedrich Nietzsches ist damit von einer Ausrichtung auf das Jenseits, wie es bei religiös ausgerichteten Tugendbegriffen gewöhnlich der Fall ist, losgelöst. Der Mensch erlaubt es sich, sein Handeln ganz auf sein augenblickliches Fortkommen auszurichten.

Diese Art der Ausrichtung wird in einem weiteren Schritt sogar der Begriff der Tugend selbst unterworfen. „Du solltest Herr über dich werden, Herr auch über die eigenen Tugenden. Früher waren sie deine Herren; aber sie dürfen nur deine Werkzeuge neben andren Werkzeugen sein. [...]. Du solltest“ – genug, der freie Geist weiss nunmehr, welchem „du sollst“ er gehorcht hat, und auch, was er jetzt kann, was er jetzt erst darf.<sup>455</sup> Ziel der Moral des Willens zur Macht ist somit, die moralische Integrität ganz aus der handelnden Person zu schöpfen, wodurch die Individualität der Moral ihre eigentliche Gültigkeit erhält. Letztlich erteilt sich der Mensch durch die Tat das Privileg der Selbstbestimmung. Erneut wird deutlich, dass das handelnde Individuum lediglich sich selbst verpflichtet ist, diese Pflicht jedoch eine Auszeichnung ist, die eine erhebliche sittliche Reife voraussetzt und mit Willkür nicht verwechselt werden darf.

Die sittliche Reife als Voraussetzung des selbstbestimmten Individuums bedarf wiederum eines erheblichen Maßes an charakterlicher Festigkeit. Diese Festigkeit erhält das Individuum aus der Gewissheit, als Teil der Welt des Willens zur Macht durch die eigene Person dem Werdensprozess der Welt Ausdruck zu verleihen. „Die Bejahung der unorganisierten und ziellosen Welt des Werdens [...] wird für ihn [gemeint ist der Mensch] zur höchsten Bejahung überhaupt, und in dieser Bejahung vollzieht sich die Überwindung des bisherigen Menschen zum Übermenschen.“<sup>456</sup> In der Handlung des sittlich reifen Menschen vollzieht sich der Wille zur Macht als sittliche Tat zur Gestaltung der Welt. Der Wille zur Macht in seiner Dualität sowohl als allgemeines Werdensprinzip der Welt und als Handlungsprinzip des Menschen spiegelt sich hierbei in der gleichzeitigen „[...] Bejahung [...] als Selbstbejahung und als Bejahung der irdischen Welt [...]“<sup>457</sup> wider.

---

<sup>454</sup> F. Nietzsche: *Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift*. In: *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*, hg. v. G. Colli u. M. Montinari. Fünfter Band. München 1999, S. 272.

<sup>455</sup> Nietzsche, *Menschliches, Allzumenschliches*. Erster Band, a. a. O., S. 20f.

<sup>456</sup> E. Heinrich: *Religionskritik in der Neuzeit. Hume, Feuerbach, Nietzsche*. München 2001, S. 338.

<sup>457</sup> Fleischer, a. a. O., S. 153.

Ausdruck findet die Tat des sittlich reifen Individuums vor allem als eine Tat, welche Selbstüberwindung voraussetzt. Der moralische Aspekt des sich Bemühens findet hierin seinen höchsten Ausdruck. „Nietzsches Maßstab für den Wert einer Handlung ist der Grad der Selbstüberwindung, die sich in ihr ausdrückt.“<sup>458</sup> Erneut wird deutlich, dass die Tat als solche für Nietzsche nicht den entscheidenden Ausschlag gibt, wenn es um deren moralische Güte geht, sondern vielmehr, unter welchen Bedingungen ein Mensch sich zu einer Tat entschlossen hat und was sie an Opfern abverlangt; wobei Nietzsche selbst den Begriff des Opfers in diesem Zusammenhang meidet. Entscheidend an dem Begriff der Selbstüberwindung ist letztlich auch der moralisch-sittliche Gewinn, so dass der Begriff des Opfers nur einen Teilaspekt darstellt.

Aus dieser Perspektive ist Kaufmann zuzustimmen, wenn folgender Zusammenhang zwischen Macht und Selbstüberwindung hergestellt wird: „Macht [bedeutet] nach Nietzsche etwas Bestimmtes, und zwar Selbstüberwindung, dessen Erscheinungsformen alle Ereignisse in der Natur sind.“<sup>459</sup> Diese Sichtweise ist natürlich die am besten geeignete, wenn es darum geht, das Konzept des Willens zur Macht gerade in seinem moralischen Kontext von der eindimensionalen Kritik des Antisozialen zu befreien. Ganz in diesem Sinne deutet auch Volkmann-Schluck die Fähigkeit zur Selbstbeherrschung als eigentlichen Gradmesser eines Individuums für dessen Willensstärke. „Die wahre Willensstärke aber besteht im Herrsein des Willens über sich selbst, in der Selbstbeherrschung des Willens.“<sup>460</sup>

Die Selbstüberwindung als wesentliches Moment der Individualmoral ist selbst ein Gegenstand, bei dem öffentlich-moralische Aspekte keine Rolle spielen. Letztlich gelingt nur in der Auseinandersetzung mit der eigenen Person die moralische Reifung. „Nietzsches Lehre erweist sich [...] als Weg zur „Selbstüberwindung“ [...]. Der Einzelne kann diesen Weg nur selbst zu gehen versuchen und er trägt dann selbst die Verantwortung für sein Gelingen.“<sup>461</sup> Den Menschen, der über sich selbst befindet, umschreibt Nietzsche dementsprechend auch als „divi-

---

<sup>458</sup> W. Kaufmann: *Nietzsche. Philosoph – Psychologe – Antichrist*. Aus dem Amerikanischen übersetzt von J. Salaquarda. Darmstadt 1982, S. 304.

<sup>459</sup> Ebd.

<sup>460</sup> Volkmann-Schluck, a. a. O., S. 15.

<sup>461</sup> G. Schank: „Rasse“ und „Züchtung“ bei Nietzsche. In: ders.: *Monographien und Texte zur Nietzsche-Forschung*. Begründet von M. Montinari, W. Müller-Lauter, H. Wenzel. Herausgegeben von G. Abel, J. Simon, W. Stegmaier. Bd. 44. Berlin, New York 2000, S. 392.

duum“.<sup>462</sup> Dies ist der Zusammenhang, der Nietzsches Begriff von dem Privileg der Verantwortung erklärt.

Das unter Punkt 2.2 bereits thematisierte Privileg der Verantwortung ist eine Auszeichnung um dessentwillen sich das Individuum verdient macht, sofern es sich in den Stand setzt, eigenständig im Sinne des Willens zur Macht moralisch zu handeln. Gerade die Möglichkeit, versprechen zu können, als exklusives Vorrecht des Menschen, nimmt innerhalb der Moral, welche am Willen zur Macht ausgerichtet ist, einen wesentlichen Bezugspunkt ein. Die Möglichkeit ein Versprechen abgeben und halten zu können, setzt voraus, dass das versprechende Individuum Herr über sich und seine Lebenssituation ist, sich und sein Leben für sich berechenbar macht. „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? ist es nicht das eigentliche Problem vom Menschen?“<sup>463</sup> Kurz: Ein redlich gegebenes Versprechen setzt Verantwortungsbewusstsein voraus.

Dieser Anspruch steht in keinem Verhältnis zu dem aus Leichtfertigkeit gegeben Versprechen, welches zum eigenen Nutzen gegeben wird und dessen Einhaltung für den Versprechenden überhaupt nicht gewährleistet ist, weil die Gewährleistung von den sich entwickelnden Umständen und Bequemlichkeiten abhängig gemacht wird. Diese Form der vorgetäuschten Versprechung ist ein Akt der Niedertracht und moralisch verwerflich, gerade für Nietzsche. Nietzsche geht es in diesem Zusammenhang natürlich auch nicht um das Versprechen, welches aus gesellschaftlichem Druck oder gar aus einer Zwangslage heraus gegeben wird, sondern einzig um das aus vollkommen freien Stücken geleistete Versprechen. Ein Versprechen gemäß dem ersten und dem zweiten Fall hat für Nietzsche keinen moralischen Wert, die dritte Art des Versprechen erfüllt die Voraussetzung, um dem Privileg der Verantwortung gerecht zu werden. „Alles ist darauf abgestellt, daß es Menschen gibt, die wirklich versprechen dürfen, weil sie die innere und äußere Macht dazu haben. „Und die „Züchtung“ eines solchen „souverainen

---

<sup>462</sup> Nietzsche, *Menschliches, Allzumenschliches. Erster Band*, a. a. O., S. 76.

<sup>463</sup> Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral*, a. a. O., S. 291.

Individuums“ kann niemals bloß mit äußeren Mitteln vor sich gehen, sondern sie bedarf stets auch der leitenden und lenkenden Impulse von innen her.“<sup>464</sup>

Erneut ist also nicht die Tat entscheidend, sondern vielmehr deren Voraussetzungen und der damit verbundene moralische Anspruch sowie das Selbstverständnis des handelnden Menschen. „Da man nach Nietzsche, wie gesehen, nur *als Selbst* zum Handeln kommt, kann und darf man nicht aus allgemeinen Gründen oder auch aus der Berücksichtigung der Gründe anderer handeln.“<sup>465</sup> Diesen Anspruch verdeutlicht Steinmann konkret an der moralischen Bewertung der Lüge: „[...] es [geht] für Nietzsche nicht darum, daß man nicht lügen soll, sondern daß man nicht lügen *müssen* soll: Wer der eigenen Überlegenheit bewußt ist, muß sich nicht strategisch gegenüber anderen verhalten, d.h. sich verstellen, sie zu täuschen suchen usw. Er kann es sich leisten, keine Hinterabsicht zu besitzen, da er sich nicht von der Meinung der Anderen abhängig weiß.“<sup>466</sup>

Nietzsche titulierte den moralisch reifen Menschen, welcher dem Privileg der Verantwortung gerecht wird, als das souveräne Individuum. Besonders am Beispiel dieses Begriffs lässt sich erneut zeigen und explizit verdeutlichen, dass Nietzsche mit dem Konzept des Übermenschen nicht der moralischen Willkür und schon gar nicht der Barbarei das Wort redet. Denn was das souveräne Individuum erst in den Stand der Verantwortlichkeit erhebt, setzt eine lange Reifung der Persönlichkeit voraus, welche sich vor allem in der Auseinandersetzung mit der Gesellschaft bilden muss – dennoch ist das souveräne Individuum als solches nur sich selbst verantwortlich.

Es verwechselt Autarkie nicht mit Willkür; weder gegenüber den eigenen Werten, noch gegenüber anderen Menschen. Somit ist das souveräne Individuum das Gegenteil eines willkürlich handelnden Barbaren, weil die Versittlichung des Menschen als notwendige Voraussetzung für das Zustandekommen eines souveränen Individuums gesehen werden muss. „[...] der Mensch wurde mit Hülfe der Sitt-

---

<sup>464</sup> V. Gerhardt: *Selbstbegründung. Nietzsches Moral der Individualität*. In: *Nietzsche-Studien. Internationales Jahrbuch für die Nietzsche-Forschung*. Begründet von M. Montinari, W. Müller-Lauter und H. Wenzel. Herausgegeben von E. Behler, E. Heftich, W. Müller-Lauter und H. Wenzel. Bd. 21, Berlin, New York 1992, S. 38.

<sup>465</sup> Steinmann, a. a. O., S. 47.

<sup>466</sup> Steinmann, a. a. O., S. 167f.

lichkeit der Sitte und der socialen Zwangsjacke wirklich berechenbar gemacht. Stellen wir uns dagegen an's Ende des ungeheuren Prozesses, dorthin, wo der Baum endlich seine Früchte zeitigt, wo die Societät und ihre Sittlichkeit der Sitte endlich zu Tage bringt, wozu sie nur das Mittel war: so finden wir als reifste Frucht an ihrem Baum das souveraine Individuum, das nur sich selbst gleiche, das von der Sittlichkeit der Sitte wieder losgekommene, das autonome übersittliche Individuum (denn „autonom“ und „sittlich“ schliesst sich aus), kurz den Menschen des eignen unabhängigen langen Willens, der versprechen darf [...].<sup>467</sup> Das souveräne Individuum ist somit nicht die Auflösung aller Tugendhaftigkeit, sondern meint deren Vollendung.

Das souveräne Individuum steht trotz aller Eigenständigkeit also in Auseinandersetzung mit seiner Umwelt. Die Kunst, die es ausübt, ist darin zu sehen, dass es innerhalb dieser Auseinandersetzung weder sich selbst verleugnet, noch die Gesellschaft, in der es sich befindet, rücksichtslos betrügt. Diese Zusammenführung von Eigenschaften definiert Nietzsche zum einen über den Begriff der Redlichkeit und zum anderen über den Begriff der Gerechtigkeit.

Unter dem Begriff der Redlichkeit ist die ehrliche Auseinandersetzung mit der eigenen Person zu verstehen, quasi die Schaffung eines Bewusstseins für das Zustandekommen der eigenen Beweggründe, also die Fähigkeit zur Selbstanalyse. „Er [Nietzsche] konnte sich dem nicht entziehen, daß über den Wert eines Mannes und Charakters nicht seine Tugend, sondern seine innere Stellung zu seiner Tugend entscheide. Darum fordert er, erstens, Wahrhaftigkeit in einem sehr eigentümlichen Sinne. Niemand soll sich zu einem Verhalten zwingen, das seiner innersten Natur zuwider ist, sonst wird er notwendig schmutzig und verlogen. Nur die Tugenden, die wirklich Ausdruck dessen sind, was in der Seele lebt, gelten etwas. Damit stehn wir auch schon bei der zweiten Forderung. Die Tugend soll wurzelecht in dem Sinne sein, daß sie nicht auf ein ihr fremdes Motiv aufgefropft worden ist.“<sup>468</sup> Die Selbstanalyse hat somit einen schonungslosen Wahrheitsanspruch, Nietzsche fordert vom souveränen Individuum geradezu ein Be-

---

<sup>467</sup> Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral*, a. a. O., S. 293.

<sup>468</sup> E. Hirsch: *Nietzsche und Luther*. Mit einem Nachwort von Jörg Salaquarda. In: *Nietzsche-Studien. Internationales Jahrbuch für die Nietzsche-Forschung*. Herausgegeben von E. Behler, M. Montinari, W. Müller-Lauter, H. Wenzel. Bd. 15. Berlin, New York 1986, S. 423.

dürfnis nach Ehrlichkeit gegenüber sich selbst. Hier kommt das eigene Moralverständnis zum Anspruch gegen die eigene Person: Die Fähigkeit, Beweggründe, welche selbst keine allgemeine moralische Anerkennung finden könnten, müssen als Teil der eigenen Person akzeptiert werden.

Besonders die Darstellung des gerechten Beurteilens, wie Nietzsche sie in der Genealogie der Moral liefert, zeigt, wie sehr das souveräne Individuum dennoch mit seinen Mitmenschen verbunden ist. Der hier dargestellte Begriff der Gerechtigkeit hat das nachfühlen der Beweggründe anderer Menschen zur Grundlage. „Wenn es wirklich vorkommt, dass der gerechte Mensch gerecht sogar gegen seine Schädiger bleibt (und nicht nur kalt, massvoll, fremd, gleichgültig: Gerechtsein ist immer ein positives Verhalten), wenn sich selbst unter dem Ansturz persönlicher Verletzung, Verhöhnung, Verdächtigung die hohe, klare, ebenso tief als mildblickende Objektivität des gerechten, des richtenden Auges nicht trübt, nun, so ist das ein Stück Vollendung und höchster Meisterschaft auf Erden, - sogar Etwas, das man hier kluger Weise nicht erwarten, woran man jedenfalls nicht gar zu leicht glauben soll.“<sup>469</sup> Gerechtigkeit ist somit – gemäß dem Anspruch einer Individualmoral – eine absolut persönliche Angelegenheit, unterliegt somit nicht der Meinung außenstehender Personen und ist gegenüber dem souveränen Individuum schon gar nicht per Gesetz definiert.

Innerhalb einer gesellschaftlichen Auseinandersetzung ist es für das souveräne Individuum also eine Selbstverständlichkeit, sich in die Situation anderer hineinzuversetzen, ohne dabei den eigenen Standpunkt aus den Augen zu verlieren. Die hierbei auftretenden Spannungen, die aus der nach innen gerichteten Redlichkeit und der nach außen gerichteten Gerechtigkeit entstehen, werden als anregend erfahren: Aus diesen Spannungen, sowie aus der Bewältigung der daraus entstehenden Lebenssituationen, schöpft das souveräne Individuum seine Identität als Person, welche gemäß dem Willen zur Macht handelt.

In diesem Sinne ist das souveräne Individuum ein weiteres Glied in der Kette der Entwicklung der Menschheit. Dass Nietzsche selbst die Metapher des Baumes und nicht der Kette wählt, liegt an seiner Intention, das souveräne Individuum vor

---

<sup>469</sup> Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral*, a. a. O., S. 310f.

allem als Höherentwicklung des Menschen darzustellen. Die Höherentwicklung beruht auf dem Gedanken, dass der Mensch sich als moralisches Wesen von der Moral der Sittlichkeit, welche die Gesellschaft definiert, löst und sich so zu einem selbstbestimmten Wesen empor hebt. „Das Privilegium der Verantwortlichkeit befähigt das Individuum zur ethischen Aktivität, d. h. zu orientierendem Handeln. Das „übersittliche“ Individuum stützt sich nicht auf eine vorgegebene Sitte, sondern entwirft diese selbst. Insofern sprengt seine ethische Aktivität den sozialen Zusammenhang, ohne aber den Bereich ethischer Orientierung zu verlassen.“<sup>470</sup>

Die Loslösung von der Moral der Sittlichkeit bedeutet nicht – ich wiederhole es – diese zu ignorieren; das übersittliche Individuum in seiner eigenständigen Moralität schöpft sein Verständnis von Moral aus einem kritisch-reflexiven Verhältnis zur übrigen Gesellschaft. „Es [gemeint ist der Umstand zur Schaffung eines souveränen Individuums] setzt für ihn [Nietzsche] eine lange und harte Erziehung voraus, phylogenetisch und ontogenetisch, beim Geschlecht und beim Einzelnen. Souverän ist ein Individuum, wenn es eine lange und harte Erziehung zur Berechenbarkeit durchlaufen hat und so über sie hinausgewachsen ist, daß es durch sie gefestigt ist und doch gelöst auf sie zurückblicken kann.“<sup>471</sup> Das souveräne Individuum wächst also mit zunehmender persönlicher Reifung aus der Moral der Gesellschaft und der Sitte hinaus und gewinnt aus der Geschichte seiner eigenen Entwicklung eine eigenständige Moralität. Ganz in diesem Sinne drückt auch Gerhardt sich aus: „Nietzsches Kritik an den überlieferten und herrschenden Moralitäten beruht [...] auf einem geschärften Begriff *individueller Selbstverantwortlichkeit*, den er in den tradierten Moralsystemen zwar angelegt, aber nicht wirklich für voll genommen sieht.“<sup>472</sup> Die hier genannte individuelle Selbstverantwortlichkeit ist nur aus einem gesellschaftlich-moralischen Kontext heraus verstehbar.

Dies ist der Punkt, auf den Nietzsche anspielt, wenn er voraussetzt, dass das moralisch integere Wesen seinen Werdegang und Reifeprozess absolut bejaht, wie be-

---

<sup>470</sup> H. G. Ulrich: *Anthropologie und Ethik bei Friedrich Nietzsche*. In: ders.: *Interpretationen zu Grundproblemen theologischer Ethik. Beiträge zur evangelischen Theologie. Theologische Abhandlungen*. Begründet von E. Wolf. Herausgegeben von E. Jüngel und R. Smend. Bd. 68. München 1975, S. 95.

<sup>471</sup> Stegmeier, a. a. O., S. 136.

<sup>472</sup> Gerhardt, *Selbstbegründung. Nietzsches Moral der Individualität*, a. a. O., S. 29.

reits in den Ausführungen zur Metaphorik des Gedankens der Wiederkunftslehre verdeutlicht wurde: Der Mensch als moralisches Individualwesen ist nur aus der Einzigartigkeit seines Reifeprozesses denkbar; es ist immer – gemäß dem Willen zur Macht als Grundbedingung des Lebens – ein werdendes Wesen. Es ist also immer in einem gesellschaftlichen Kontext zu sehen, und sei es nur in seinem Werdegang. Nietzsches kraftvolle Sprache, welche doch etwas dazu neigt, das eigene Ideal zu stilisieren, bedarf hier also einer gewissen Relativierung: Das souveräne Individuum ist nicht vollständig autark. In diesem Sinne ist Stegmeier zu verstehen, wenn er festhält, dass das souveräne Individuum „[...] als souveränes Individuum zuletzt nicht auf den Begriff zu bringen [ist].“<sup>473</sup> Sicher ist vorstellbar, dass Nietzsche eine solche Differenzierung nicht explizit vornahm, weil es eine Selbstverständlichkeit ist, dass ein moralischer Mensch niemals als radikal singuläres Wesen zu denken ist.

### 4.3 Moral als Verherrlichung der Stärke

In der Auseinandersetzung über das Verhältnis zwischen souveränem Individuum und dessen Stellung zu anderen Menschen darf der Begriff des „Pathos der Distanz“ nicht unerwähnt bleiben. Nietzsche selbst stellt unmissverständlich fest: „Das Pathos der Distanz ist im innersten Grunde jenes [sittlichen] Gefühls.“<sup>474</sup> Das „Pathos der Distanz“ stellt eine wesentliche Akzentuierung innerhalb der Philosophie Nietzsches dar. In der bisherigen Darstellung des Verhältnisses zwischen dem souveränen Individuum und der Gesellschaft wurde der Zusammenhang beider Faktoren herausgearbeitet.

Das Pathos der Distanz, als wesentliches Merkmal des von Nietzsche definierten Herrenrechts, bricht diesen Zusammenhang zum Teil auf, indem das Pathos der Distanz die moralische Autarkie des Individuums mindestens in den Vordergrund rückt, wenn nicht gar absolut setzt. „Vor der Sittlichkeit der Sitte (deren Kanon will „alles Herkömmliche soll geehrt werden“) steht die Sittlichkeit der herrschenden Person (deren Kanon will, daß „der Befehlende allein geehrt werde“) Das Pathos der Distanz, das Gefühl der Rangverschiedenheit liegt im letzten

---

<sup>473</sup> Stegmeier, a. a. O., S. 137f.

<sup>474</sup> Nietzsche, *Nachlaß 1885-87*, a. a. O., S. 12.

Grunde aller Moral.“<sup>475</sup> Formal meint das „Pathos der Distanz“ die unter Punkt 2.2 ausführlich beschriebene Fähigkeit, sich selbst Werte zu setzen.

Der selbständig Moral definierende Mensch bedarf von vornherein eines Maßes an Distanz gegenüber anderen, um aus sich heraus moralische Wertmaßstäbe entwickeln zu können. Darüber hinaus wird durch das „Pathos der Distanz“ der Mensch gewertet. „Der Werth eines Menschen soll beweisen, was für Rechte er sich nehmen darf: die „Gleichstellung“ geschieht aus der Mißachtung der höheren Naturen und ist ein Verbrechen an ihnen.“<sup>476</sup> Anders ausgedrückt: Menschen, die nicht dazu in der Lage sind, selbsttätig moralische Maßstäbe zu entwickeln, haben einen geringeren Wert als solche, die diese Befähigung besitzen. Die Möglichkeit, ein Wertmaß eigenständig anwenden zu können oder nicht, wird selbst zum Wertmaß – oder auch zu einem moralischen Gradmesser, welcher über die moralische Klasse eines Menschen und damit über den Menschen insgesamt entscheidet.

Diese Form der moralischen Wertung definiert die Ausrichtung bezüglich der Unterscheidung zwischen der Wertigkeit von unterschiedlichen Moralsystemen. Die Moral, die Nietzsche aus dem Gedanken des Willens zur Macht in das Konzept des souveränen Individuums überträgt, findet eine Zuspitzung zur Herrenmoral, dessen Vertreter Nietzsche als Aristokraten definiert. Damit ist die Rangverschiedenheit zwischen der Herrenmoral und der christlichen Moral definiert. „Jede Erhöhung des Typus „Mensch“ war bisher das Werk einer aristokratischen Gesellschaft – und so wird es immer wieder sein: als einer Gesellschaft, welche an eine lange Leiter der Rangordnung und Werthverschiedenheit von Mensch und Mensch glaubt und Sklaverei in irgend einem Sinne nöthig hat. Ohne das Pathos der Distanz [...] könnte auch jenes andre geheimnissvollere Pathos gar nicht erwachsen, jenes Verlangen nach immer neuer Distanz-Erweiterung innerhalb der Seele selbst, die Herausbildung immer höherer [...] Zustände, kurz eben die Erhöhung des Typus „Mensch“, die fortgesetzte „Selbst-Überwindung des Menschen“, um eine moralische Formel in einem übermoralischen Sinne zu nehmen.“<sup>477</sup>

---

<sup>475</sup> Ebd., S. 13.

<sup>476</sup> Nietzsche, *Nachlaß 1884-85*, a. a. O., S. 101.

<sup>477</sup> Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse*, a. a. O., S. 206.

Nietzsche wertet also sowohl zwischen den verschiedenen Moralsystemen als auch zwischen den Menschen, die sie jeweils vertreten. Der Begriff des Aristokraten bezieht sich also in erster Linie auf die moralische Gesinnung eines Menschen, was bedeutet, dass zumindest formal jeder Mensch in den Stand des Aristokraten versetzt werden kann. Erst in zweiter Linie ist der Begriff auch im klassischen Sinne zu verstehen, was bedeutet, dass der Stand des Aristokraten der blutsbedingten ständischen Ordnung unterliegt und gegen Diffusion in beide Richtungen unempfindlich ist.<sup>478</sup> Diesen Widerspruch klärt Nietzsche nirgendwo eindeutig.

Die letztere Lesart zeigt in „Jenseits von Gut und Böse“ in schärfster Form ihre möglichen Auswirkungen. Nietzsche zieht hier billigend die Konsequenzen aus der moralischen Rangverschiedenheit radikal zu Lasten jener, welche die moralische Norm nicht erfüllen: „Das wesentliche und gesunde an einer guten und gesunden Aristokratie ist aber, das es sich nicht als Funktion (sei es des Königthums, sei es des Gemeinwesens), sondern als dessen Sinn und höchste Rechtfertigung fühlt, - das sie deshalb mit gutem Gewissen das Opfer einer Unzahl von Menschen hinnimmt, welche um ihretwillen zu unvollständigen Menschen, zu Sklaven, zu Werkzeugen herabgedrückt und vermindert werden müssen.“<sup>479</sup> Eine Diffusion gemäß der ersten Lesart erscheint aus dieser Perspektive unvorstellbar.

Wesentliche – von Nietzsche gewollte – Auswirkung dieser Rangverschiedenheit ist also, dass das Prinzip der Gleichheit unterminiert wird. „Das Ziel dieses Aristokratismus ist die vollständige Entfaltungsmöglichkeit des Individuums, mit dem Ausgangspunkt, dass es an sich nichts Gleiches gibt und eine Vielfalt an Ty-

---

<sup>478</sup> Es bleibt jedoch festzuhalten, dass es für Nietzsche eine Selbstverständlichkeit ist, dass ein Mensch aus dem gesellschaftlichen Stand der Aristokratie sehr wohl ein Mensch von gemeiner Gesinnung sein kann und dass es sehr wohl einfache Menschen gibt, die eine feine Gesinnung besitzen. Dennoch legt Nietzsche in *Ecce Homo* Wert darauf, selbst adliger Abstammung zu sein – wobei die Forschung längst herausgefunden hat, dass diese Darstellung konstruiert ist. In „Jenseits von Gut und Böse“ vermischt Nietzsche den allgemein gehaltenen Anspruch der Rangverschiedenheit als moralisches Credo mit der Einschätzung über seine eigene Person ganz unmittelbar. „Denn die Einsamkeit ist bei uns eine Tugend, als ein sublimer Hang und Drang zur Reinlichkeit, welcher erräth, wie es bei Berührung von Mensch und Mensch – „in Gesellschaft“ – unvermeidlich-unreinlich zugehen muss. Jede Gemeinschaft macht, irgendwie, irgendwo, irgendwann – „gemein“.“ (Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse*, a. a. O., S. 232.) Vor allem aber gestaltet sich die Abgrenzung hier als völlig undurchlässige, geradezu biologische Schranke. Durch die Assoziation mit dem Bereich des Hygienischen erhält die Aussage einen stark abwertenden Charakter gegenüber dem ausgegrenzten Gegenstand.

<sup>479</sup> Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse*, a. a. O., S. 206.

pen naturgemäss vorgegeben ist.“<sup>480</sup> Das Recht auf Selbstbestimmung ist kein Allgemeingut und ist nur denen offeriert, welche sich um ihre eigene Moralität verdient gemacht haben. Mit Bezug zum „Pathos der Distanz“ entwickelt sich die Individualmoral zu einer Elitemoral. Nietzsche gibt ihr den Namen der Herrenmoral. Ihr Novum: Das Genie.

Denn einzig das Genie ist nach Nietzsche dazu in der Lage, als schöpferisches Individuum den Menschen zur höchsten kulturellen Blüte zu erheben; demgemäß hat sich alles und jeder dem Genie unterzuordnen. Schon in „Die Geburt der Tragödie“ stellt Nietzsche in diesem Sinne fest: „[...] die Kultur verlangt von ihm [gemeint ist der kultivierte Mensch] den Kampf für die Kultur und die Feindseligkeit gegen Einflüsse, Gewohnheiten, Gesetze, Einrichtungen, in welchen er nicht sein Ziel wiedererkennt: die Erzeugung des Genius.“<sup>481</sup> Doch Nietzsche geht noch weiter: Allen Menschen, denen es nicht vergönnt ist, selbst Genie zu sein, können Moralität darin finden, dem Genie zu dienen, um so selbst am Genie teilzuhaben: „[...] jeder Mensch, mit seiner gesamten Thätigkeit, hat nur soviel Würde, als er, bewußt oder unbewußt, Werkzeug des Genius ist; woraus sofort die ethische Konsequenz zu erschließen ist, daß der „Mensch an sich“, der absolute Mensch, weder Würde, noch Rechte, noch Pflichten besitzt: nur als völlig determinirtes, unbewußten Zwecken dienendes Wesen kann der Mensch seine Existenz entschuldigen.“<sup>482</sup> Nietzsche erwartet hier vom nicht genialen Menschen im Sinne der Herrenmoral auf das Dasein eines selbstbestimmten Individuums zu verzichten, um dem genialen Individuum zur Blüte zu verhelfen; letztlich also Unterordnung bis zur Selbstlosigkeit. Dieser Mensch muss den Willen zur Macht der eigenen Person auf eine außenstehende Person – dem Genie – projizieren.

Das Genie, in dem es die Grundbedingung der Natur – den Willen zur Macht – schöpferisch als Kulturwesen auslebt, transformiert diesen auf die Ebene der Kultur und bringt so die Kultur zu ihrer Vollendung. In diesem Sinne ist das Genie der Sinn und Zweck der Kultur; es vereint Natur und Kultur auf einer ästhetischen

---

<sup>480</sup> Schild, a. a. O., S. 77f.

<sup>481</sup> F. Nietzsche: *Die Geburt der Tragödie*. In: *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*, hg. v. Colli u. M. Montinari. Erster Band. München 1999, S. 386.

<sup>482</sup> F. Nietzsche: *Fünf Voreden zu fünf ungeschriebenen Büchern. Der griechische Staat*. In: *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*, hg. v. G. Colli u. M. Montinari. Erster Band. München 1999, S. 776.

Ebene. Dieser Umstand ist es, den Nietzsche unter dem bereits behandelten Begriff der Vernatürlichung des Menschen versteht: Unter den Bedingungen des Willens zur Macht als dem Grundprinzip des Lebens den Menschen in die Lage zu versetzen, seine ganze schöpferischen Kraft in die Tat umzusetzen und den Willen zur Macht auf der Ebene der Kultur zu verwirklichen.

In diesem Zusammenhang erscheint die Moral „als Mittel“<sup>483</sup> und wird dem Sinn der Verwirklichung des Willens zur Macht als kulturelles Schaffen untergeordnet: „Die Moral ist die Sache jener, welche sich von ihr nicht frei machen können: für sie gehört sie eben deshalb unter die „Existenz-Bedingungen“. Existenz-Bedingungen kann man nicht widerlegen: man kann sie nur – nicht haben!“<sup>484</sup> Voraussetzung für die Verwirklichung dieser bis auf das Äußerste zugespitzte Individualmoral ist für Nietzsche ein erhebliches Maß an psychischer Kraft in Form von Selbstgewissheit: „Es ist die Sache der Wenigsten, unabhängig zu sein: - es ist ein Vorrecht der Starken.“<sup>485</sup> In dieser Aussage spiegelt sich der von Nietzsche positiv bewertete Aspekt des Egoismus innerhalb der Individualmoral wieder. „Seine Existenzbedingungen sind nicht mehr die für den bisherigen Typus wichtigen Erhaltungs-Bedingungen, zu denen auch Moral und Metaphysik gehörten, sondern Wachstums-, Erweiterungs- und Steigerungs-Bedingungen.“<sup>486</sup> Das über sich hinauswachsende und kulturstiftende Genie kennt nichts außer der eigenen Selbstverwirklichung als künstlerisches Wesen.

Der sich moralisch erhaben wissende Mensch, welcher in sich das Recht fühlt, Gesetze zu schaffen, die sich nicht an der Moralität der Masse orientieren und die das Fortkommen des eigenen Schaffens zum Gegenstand haben, ist der Übermensch. Dieser steht in unmittelbarem Zusammenhang mit der Wiederkunftslehre: Die Bejahung des eigenen Schicksals, die aus der Macht über das eigene Leben resultiert, erlaubt es, das eigene Leben, genauso wie es verlaufen ist, aus freien Stücken immer wieder in alle Ewigkeit noch einmal zu leben. „Das ewige Leben, die ewige Wiederkehr des Lebens, die Zukunft in der Zeugung verheißen und

---

<sup>483</sup> Jaspers, a. a. O., 312.

<sup>484</sup> Nietzsche, *Nachlaß 1882-84*, a. a. O., S. 9.

<sup>485</sup> Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse*, a. a. O., S. 47.

<sup>486</sup> Abel, *Nietzsche*, a. a. O., S. 29.

geweiht, das triumphierende Jasagen zum Leben über Tod und Wandel hinaus, [...].<sup>487</sup>

Die metaphysische Komponente der Moral des Willens zur Macht beschränkt sich somit auf diese symbolhafte Bejahung des diesseitigen Lebens. Der aus dem Willen zur Macht heraus handelnde Mensch versteht sich als ästhetisches Wesen, welches seinen natürlichen Drang der Machterweiterung als kulturschaffendes Wesen auslebt. Mehr noch: Der Mensch, der gemäß dem moralischen Ideal Nietzsches handelt, handelt nicht gemäß der Moral des Willens zur Macht, sondern sein Handeln ist eine Äußerung des Willens zur Macht, welche aus dem Handelnden herausfließt und höchstes sittliches Handeln definiert.

Aus dem Ton der überschwänglichen Lebensbejahung heraus verknüpft Nietzsche die Lehre des Willens zur Macht mit der griechischen Figur des Dionysos: „Das Jasagen zum Leben selbst noch in seinen fremdesten und härtesten Problemen; der Wille zum Leben, im Opfer seiner höchsten Typen der eignen Unerschöpflichkeit frohwerdend - das nannte ich dionysisch, das errieth ich als die Brücke zur Psychologie des tragischen Dichters.“<sup>488</sup> Durch die Verbindung des Willens zur Macht mit dem dionysischen Ideal, welche sich in der Figur des tragischen Dichters manifestiert, wird deutlich, dass Nietzsche in all seiner Radikalität dem Künstler als dem kulturschaffenden Individuum von ästhetischem Wert alle Möglichkeiten zur Verfügung stellen will, damit dieser die Kultur veredele.

Nietzsche versucht also, mit dem Konzept des Übermenschen ein Wesen zu entwerfen, welches sich seine eigene Moralität schafft und einen Grad der absoluten Autarkie erreicht, so dass dieses Wesen sich ausschließlich den eigenen Gesetzen unterwirft. Ziel dieses autarken Wesens ist es, eine kulturelle Ästhetik von unachahmlicher Einzigartigkeit in dem Bewusstsein zu schaffen, dass Willkür und ästhetische Ordnung einander ausschließen. In diesem Sinne hält Nietzsche im Zarathustra fest: „[...] Mancher kann sich befehlen, aber da fehlt noch Viel, dass

---

<sup>487</sup> Nietzsche, *Nachlaß 1887-89*, a. a. O., S. 628.

<sup>488</sup> Nietzsche, *Götzendämmerung*, a. a. O., S. 160.

er sich auch gehorche!“<sup>489</sup> In dieser Aussage finden wir den Anspruch, den eigenen Gesetzen zu folgen, als Problem definiert.

Darüber hinaus ist dieses Wesen aus seiner moralischen Autarkie heraus dazu in der Lage, in Bezug zur Gesellschaft absolut antimoralisch zu handeln, indem es sich andere rücksichtslos unterwirft und deren Schicksal keinerlei Bedeutung beimisst: „Grundsatz: wie die Natur sein: zahllose Wesen zum Opfer bringen können, um Etwas mit der Menschheit zu erreichen.“<sup>490</sup> Es ist ein Wesen, dass für sich genommen absolut moralisch ist – aus der Perspektive der Gesellschaft hingegen ist es absolut antimoralisch. „In uns vollzieht sich, gesetzt, das ihr eine Formel wollt, - die Selbstaufhebung der Moral.“<sup>491</sup> Es kann innerhalb dieses Spannungsfeldes nicht nur existieren, sondern es empfindet diese Spannung geradezu als anregend zur Schaffung von Kultur. „Wenn also der Mensch nun „Bestie“ werden soll, dann ist dies keine „Regression des Menschen ins Bestialische“, sondern eine mit Hilfe vormenschlicher Möglichkeiten vollzogene Progression des Menschen über sich hinaus.“<sup>492</sup> Der Übermensch lebt radikal Nietzsches „Ethik der Selbstverwirklichung“<sup>493</sup> als Kulturschaffender, der die Menschheit fördert.

Für Nietzsche ist der Übermensch der Kulturschöpfer und -förderer überhaupt. Schon der Akt der Selbstverwirklichung ist hierbei ein Akt des kulturellen Schaffens, der den wenigsten vorbehalten ist. Dennoch: In diesem Sinne erscheint der Herrenmensch Nietzsches utopisch. Mit Steinmann gesprochen: „Es geht bei ihm nicht um einen Zustand, den man erreichen können sollte, sondern um ein Ziel, dessen Funktion darin liegt, daß es als Ziel vorgegeben wird. Das heißt, es geht darum, daß der Mensch zu solchen Zielen überhaupt fähig ist.“<sup>494</sup> Hierzu bleibt kritisch anzumerken, dass Nietzsche einen solchen Umgang mit dem Begriff des Übermenschen nicht explizit nennt und vielleicht nicht unbedingt gemeint hat. Im

---

<sup>489</sup> F. Nietzsche: *Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen*. Dritter Teil. In: *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*, hg. v. G. Colli u. M. Montinari. Vierter Band. München 1999, S. 250.

<sup>490</sup> Nietzsche, *Nachlaß 1884-85*, a. a. O., S. 91f.

<sup>491</sup> F. Nietzsche: *Morgenröte. Gedanken über die moralischen Vorurtheile*. In: *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*, hg. v. G. Colli u. M. Montinari. Dritter Band. München 1999, S. 16.

<sup>492</sup> D. Bennecke: *Die blonde Bestie. Vom Missverständnis eines Schlagwortes*. In: *Nietzsche-Studien. Internationales Jahrbuch für die Nietzsche-Forschung*. Herausgegeben von M. Montinari, W. Müller-Lauter, H. Wenzel. Bd. 5. Berlin, New York 1976, S. 122.

<sup>493</sup> Kaufmann, *Nietzsche*, a. a. O., S. 184.

<sup>494</sup> Steinmann, a. a. O., S. 201.

Gegenteil – denn im Nachlass aus dem Winter 1887/88 schreibt Nietzsche: „Mein Schlußsatz ist: daß der wirkliche Mensch einen viel höheren Werth darstellt als der „wünschbare“ Mensch irgend eines bisherigen Ideals [...].“<sup>495</sup> Vielmehr ist die Auslegung Steinmanns eine Möglichkeit, das Extrem des Übermenschen zu kanalisieren.

Die besonders im Zusammenhang eines an Kunst und Kultur ausgerichteten Ideals irritierenden Aspekte der Herrenmoral, welche geradezu menschenverachtend sind, relativiert Nietzsche durch den Aspekt der Vornehmheit. Obwohl der Begriff der Vornehmheit schon aus dem allgemeinen Sprachgebrauch heraus ein weiterer Aspekt ist, welcher die Rangunterscheidung zwischen den Menschen betont, setzt Nietzsche diesen in eins mit dem Begriff der Toleranz: In diesem Sinne nennt Nietzsche Goethe „[...] den Menschen der Toleranz, nicht aus Schwäche, sondern aus Stärke, weil er Das, woran die durchschnittliche Natur zu Grunde gehn würde, noch zu seinem Vortheile zu brauchen weiss[...].“<sup>496</sup> Die Toleranz aus der Perspektive der Vornehmheit ist somit allerdings kein Gebot, sondern erneut ein Vorrecht der Starken; dennoch relativiert es den Eindruck einer unterdrückerischen Moral, welche den Übermenschen in den Stand setzt, andere nach belieben zu gebrauchen oder gar zu missbrauchen. Der Übermensch ist in der privilegierten Lage, die hässliche Fratze der Intoleranz nicht nötig zu haben.

Die Vornehmheit ist die personbezogene Formulierung des bereiz besprochenen „Pathos der Distanz“. In diesem Sinne sei an die Ausführungen über das souveräne Individuum erinnert. „Der Mensch trägt sich unwillkürlich vornehm, wenn er sich gewöhnt hat, von den Menschen Nichts zu wollen und ihnen immer zu geben.“<sup>497</sup> Bringen wir also die Begriffe des souveränen Individuums und den Begriff des Vornehmen in Zusammenhang, so entspricht der Begriff der Vornehmheit dem der Eigenständigkeit, ist allerdings um das Privilegium des Herrenrechts erweitert.

Kontrastiv sei in Erinnerung gerufen, dass das moralische Ideal Nietzsches zum einen nicht ohne Grund nicht bis in das letzte Detail formuliert wird; zum anderen

---

<sup>495</sup> Nietzsche, *Nachlaß 1887-89*, a. a. O., S. 56.

<sup>496</sup> Nietzsche, *Götzendämmerung*, a. a. O., S. 151.

<sup>497</sup> Nietzsche, *Menschliches, Allzumenschliches*. Erster Band, a. a. O., S. 320.

treten die Eigenschaften dieser Moral dadurch deutlich in den Vordergrund, dass diese durch das Negativ der christlichen Moral genannt werden.<sup>498</sup> Vornehmliches Attribut dieser Moral ist gemäß den bisherigen Ausführungen ein Höchstmaß an Eigenständigkeit. Diese zeigt sich in der Fähigkeit, eigene moralische Wertmaßstäbe bilden zu können, welche sich am Wohl der eigenen Existenz ausrichten und so alles als moralisch gut befinden, was dem eigenen Fortkommen dient: „[...] das Urtheil „gut“ rührt nicht von Denen her, welchen „Güte“ erwiesen wird! Vielmehr sind es „die Guten“ selber gewesen, das heisst die Vornehmen, Mächtigen, Höhergestellten und Hochgesinnten, welche sich selbst und ihr Thun als gut, nämlich als ersten Ranges empfanden und ansetzten, im Gegensatz zu allem Niedrigen, Niedrig-Gesinnten, Gemeinen und Pöbelhaften. Aus diesem Pathos der Distanz heraus haben sie sich das Recht, Werthe zu schaffen, Namen der Werthe auszuprägen, erst genommen: was gieng sie die Nützlichkeit an!“<sup>499</sup> Die sich in der Definition von Werten zeigende Eigenständigkeit dient als Kriterium der Abgrenzung. Eigenständigkeit gilt als Indiz der Macht. Die Moral des Willens zur Macht hat innerhalb der Gesellschaft ihrer Vertreter keine verbindliche, überindividuelle oder gar öffentliche Maßregelgewalt. Der Aspekt der Toleranz erscheint sekundär.

Nietzsche treibt die Kontrastierung soweit, dass wesentliche Grundzüge der Herrenmoral ausschließlich durch die Definition des Negativ erkennbar werden: „Das Pathos der Vornehmheit und Distanz, wie gesagt, das dauernde und dominierende Gesamt- und Grundgefühl einer höheren herrschenden Art im Verhältniss zu einer niederen Art, zu einem „Unten“ – das ist der Ursprung des Gegensatzes „gut“ und „schlecht“.“<sup>500</sup> Natürlich widerspricht diese Form der Definition dem Anspruch der Eigenständigkeit. Dies lässt sich besonders gut an dem Begriff der Vornehmheit verdeutlichen: Das Attribut der Vornehmheit ist nach Nietzsche erfüllt, sofern ein Mensch in der Lage ist, individuelle Werte zu definieren und zu leben. Grundsatz der Individualität ist aber – ich erinnere an die Ausführungen unter Punkt 2.2 – immer auf zwei Ebenen definiert. Zum einen natürlich in Bezug auf den eigenständigen kreativen Akt der Werteformulierung und zum anderen in der Betonung der individuellen Verbindlichkeit. Wenn für die wertedefinierende

---

<sup>498</sup> Am Rande sei angemerkt, dass Nietzsche – der sich, wie bereits angemerkt, der Herrenmoral zugehörig fühlte – durch diese Form der Darstellung sich klar von den Grundzügen der Herrenmoral entfernte.

<sup>499</sup> Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral*, a. a. O., S. 259.

<sup>500</sup> Ebd.

Person aber eine individuelle Werteverbindlichkeit herrscht, gibt es in Bezug zur individuellen Definition keine Notwendigkeit, sich von anderen Wertesystemen abzusetzen.

Kurz: Eine radikal gedachte Individualmoral – wie Nietzsche sie entwirft – bedarf gemäß ihres Selbstverständnisses keiner rückbezüglichen Rechtfertigung über ihr Gegenteil. In diesem Sinne erklärt Steinmann das Verhältnis von Autarkie und Willen zur Macht zu einem Paradoxon: Der über die Tat und damit über die Auseinandersetzung definierte Wille zur Macht bedeutet für die Struktur der Autarkie. „[...]“, daß sie nicht resultativ und damit teleologisch aufzufassen ist, sondern prozessual, insofern sie allein im Vorgang der gelungenen Überwindungen beruht. Ihr sind die Widerstände konstitutiv beigegeben, so daß sie letztlich, paradoxerweise, als Bedingung ihrer Möglichkeit gewertet werden müssen: Man kann für Nietzsche nur deshalb autark sein, weil es Widerstände gibt, an denen man die Autarkie ausbilden kann.“<sup>501</sup>

---

<sup>501</sup> Steinmann, a. a. O., S. 137.

## 5. Die Ontologie der Ohnmacht

### 5.1 Moral und Machtlosigkeit

Nachdem wir zunächst das anthropologische Ideal Nietzsches sowie dessen Voraussetzungen eingehend beleuchtet haben, kommen wir nun erst zum dem Punkt, den Nietzsche selbst als den eigentlichen Ausgangspunkt seiner philosophischen Gedanken ganz allgemein definiert. „Bei einer mir eignen Bedenklichkeit [...] auf die Moral, [...] welche in meinem Leben so früh, [...] so in Widerspruch gegen Umgebung, Alter, Beispiel, Herkunft auftrat, dass ich beinahe das Recht hätte, sie mein A priori zu nennen, - musste meine Neugierde ebenso wie mein Verdacht bei Zeiten an der Frage Halt machen, welchen Ursprung eigentlich unser Gut und Böse habe.“<sup>502</sup> Ein wesentlicher Aspekt der Philosophie Nietzsches liegt also darin, die Moral als Objekt zu untersuchen. Konkret steht bezüglich der genannten moralischen Werte folgende Frage im Focus: „Hemmten oder förderten sie bisher das menschliche Gedeihen?“<sup>503</sup> Auch wenn es in diesem Zusammenhang immer wieder zur Auseinandersetzung mit kulturfremden Religionen und Moralentwürfen kommt, ist Nietzsches Hauptgegenstand immer die christlich-abendländische Moral.

Mit anderen Worten: Nietzsche betreibt die Perspektivierung der christlich-abendländischen Moral unter dem Anhaltspunkt der Lebensdienlichkeit. „[...] wir haben eine Kritik der moralischen Werthe nöthig, der Werth dieser Werthe ist selbst erst einmal in Frage zu stellen [...]“<sup>504</sup> Der absolute Geltungsanspruch von Moral als fragloses Selbst ist damit dahin. „Er [Nietzsche] verläßt den Horizont der Moral und fragt aus soziologischer Perspektive nach den Menschen, für die eine solche Moral *nützlich* ist.“<sup>505</sup> In diesem Zusammenhang schreibt Stegmaier: „Auch die Moral erschien so nicht als unbedingt, sondern mehr und mehr als bedingt, durch die Naturgeschichte, die Lebensbedingungen der Völker, die Institutionen der Gesellschaft, die Tribschicksale der Einzelnen. Je mehr man aber die

---

<sup>502</sup> Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral*, a. a. O., S. 249.

<sup>503</sup> Ebd., S. 250.

<sup>504</sup> Ebd., S. 253.

<sup>505</sup> D. Havemann: *Evangelische Polemik. Nietzsches Paulusdeutung*. In: *Nietzsche-Studien. Internationales Jahrbuch für die Nietzsche-Forschung*. Begründet von M. Montinari, W. Müller-Lauter und H. Wenzel. Herausgegeben von G. Abel, J. Simon, W. Stegmeier. Bd. 30, Berlin, New York 2001, S. 176.

Moral als Funktion solcher Bedingungen erkannte, desto weniger war sie als Selbstzweck plausibel.<sup>506</sup> Die Lebensdienlichkeit definiert Nietzsche über den Willen zur Macht.

Die Schrift „Zur Genealogie der Moral“ hat mit Bezug zur Auseinandersetzung über moralische Werte innerhalb der Schriften Nietzsches deshalb eine zentrale Bedeutung, weil nicht ausschließlich moralische Werte auf ideeller Basis gegeneinander abgewogen werden, sondern weil der Versuch unternommen wird, deren historische Entwicklung nachzuzeichnen. Gegenstand der Auseinandersetzung ist die Frage, in welcher Form sich das Moralverständnis des Christentums und das der Griechen und Römer einander beeinflussten, wobei das letztgenannte Moralverständnis mit dem System des Willens zur Macht assoziiert wird. Es ist somit formal klar, dass Nietzsche hiermit eine Genealogie entwickelt, die dem Ideal der Objektivität der Neutralität gegenüber den zu vergleichenden Gegenständen verpflichtet sein sollte, diesem aber nicht nachkommt. Innerhalb dieser Nachzeichnung ist Nietzsche bewusst wertend und versucht, die christlich-abendländische Moral moralisch zu desavouieren. In diesem Sinne ist der Vergleich natürlich Mittel zum Zweck.

Die von Nietzsche nicht näher erläuterten Voraussetzungen, unter denen die Untersuchung durchgeführt wird, hat Stegmaier optimal ausgedrückt: „Leben ist Wille zur Macht. Moral ist ein Mittel des Lebens und folgt daher ebenfalls einem Willen zur Macht, ist Manifestation einer Macht. Nach ihrem Selbstverständnis will Moral aber gerade dies, eine Manifestation von Macht, nicht sein, sondern im Gegenteil die Aufhebung aller Macht. Wird sie durch die Erklärung ihrer Entstehung dazu gebracht, sich selbst als Macht zu erkennen, muß sie sich selbst aufheben.“<sup>507</sup> Nietzsches Anliegen ist es also, die christlich-abendländische Moral unter der Perspektive des Willens zur Macht selbst der Amoralität zu überführen.<sup>508</sup>

---

<sup>506</sup> Stegmaier, a. a. O., S. 15.

<sup>507</sup> Ebd., S. 54.

<sup>508</sup> Ich möchte explizit darauf hinweisen, dass hiernach zwar der Zweifel an der Moral des Christentums Nietzsches eigentliche Triebfeder zu philosophieren ausmacht und dass zudem der Gedanke des Willens zur Macht instrumentalisiert wird, um diesen Zweifel nicht nur zu bestärken, sondern unbedingt die Moral des Christentums zu demontieren. Der sich hierdurch anbietende Schluss aber, der Wille zur Macht sei einzig als Hilfsmittel hierfür definiert worden, ist unzulässig. Die Ausführungen der Punkte Eins und Zwei geben hierüber beredt Auskunft.

Konkret beschreibt Nietzsche die Entwicklung beider Moralsysteme als „[...] einen furchtbaren, Jahrtausende langen Kampf auf Erden [...]“<sup>509</sup>, der in der symbolischen Gegenüberstellung „[...] Rom gegen Judäa [...]“<sup>510</sup> gipfelt. Dieser Kampf, der nach Nietzsche bis heute zu keinem konkreten Ende gekommen ist, ist somit wesentlicher Teil der abendländischen Kulturgeschichte. „Der Sieg der „Skavenmoral“ ist für Nietzsche ein Ereignis, das mit den christlich gewordenen Juden beginnt, das durch die „kleinen Leute der Diaspora“ seinen Fortgang findet [...]“<sup>511</sup> Gemäß der Feststellung von Schank besteht ein wesentlicher Teil der Analyse darin, wie es überhaupt zu einem solchen Zwischenstand dieses nahezu endlosen Kampfes kommen konnte.

Der zwischenzeitliche Stand des Kampfes ist nach Nietzsche ein negatives Kulturereignis erster Klasse. Im Nachlass von 1884 steht geschrieben: „Die Wurzel alles Übelen: daß sklavische Moral gesiegt hat, der Sieg der Demuth, der Keuschheit, absoluten Gehorsams, Selbstlosigkeit -“<sup>512</sup> Hierzu hält Heinrich fest: „Nietzsche begreift also die Geschichte des Christentums [...] als einen Prozeß, [...] in dem es wesentlich um Selbstbehauptung und Machtausübung geht.“<sup>513</sup> Die Schrift „Zur Genealogie der Moral“ wertet Nietzsche als einen Beitrag innerhalb dieses Kampfes zur Korrektur dieser Analyse.

Ausgangspunkt dieses zwischenzeitlichen Sieges ist nach Nietzsche die moralische Unterwanderung des römischen Geistes durch das Eindringen christlich-jüdischer Werte im Zuge der Ansiedelung von Juden innerhalb des römischen Reiches vor Christi Geburt. Durch die Festsetzung dieser Ausgangsposition stellt Nietzsche zwei bedeutsame Faktoren als gegeben hin: Zum einen gilt die herrschende Moral innerhalb des Römischen Reiches als diejenige, welche ursprüngliches Herrenrecht genießt, was natürlich indirekt moralische Integrität suggeriert. Zum anderen wird durch die zeitliche Anordnung der Geschehnisse die bereits mehrfach genannte „Entnatürlichung“ des Menschen in ein stimmiges Verhältnis zur missratenen Kultivierung gebracht: Die Kulturgeschichte Europas erscheint als kontinuierlicher Verlust von Natürlichkeit.

---

<sup>509</sup> Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral*, a. a. O., S. 285.

<sup>510</sup> Ebd., S. 286.

<sup>511</sup> Schank, a. a. O., S. 120.

<sup>512</sup> Nietzsche, Nachlaß 1884-85, a. a. O., S. 103.

<sup>513</sup> Heinrich, a. a. O., S. 187.

Mit Bezug zu den bisherigen Ausführungen ist dies ein Faktor von erheblicher Bedeutung. „Das Christenthum hat durch die Höhe seines Ideals die antiken Moralsysteme und die in allen gleichmässig waltende Natürlichkeit so überboten, dass man gegen diese Natürlichkeit stumpf und ekel wurde; hinterdrein aber, als man das Bessere und Höhere zwar noch erkannte, aber nicht mehr vermochte, konnte man zum Guten und Hohen, nämlich zu jener antiken Tugend nicht mehr zurück, so sehr man es auch wollte.“<sup>514</sup> Es entsteht ein Szenario, in dessen Konstellation bereits alle Aspekte bis ins kleinste angelegt sind: Die Rollenverteilung innerhalb des Kampfes ist von vornherein festgelegt und kann als Versinnbildlichung der jeweiligen Moralität gesehen werden. Der Verlauf des Geschehens erscheint somit in einem dramatischen Sinne konzipiert.

In diesem Zusammenhang zeichnet Nietzsche zum einen das Bild des heroischen und moralisch privilegierten Herrenmenschen: „Die Römer waren ja die Starken und Vornehmen, wie sie stärker und vornehmer bisher auf Erden nie dagewesen, selbst niemals geträumt worden sind; [...]“<sup>515</sup> Als Kontrast entwirft Nietzsche das Bild einer in jeder Hinsicht verwerflich wirkenden Zusammenrottung von unfeinen Menschen: „Der Sklavenaufstand in der Moral beginnt damit, dass das Ressentiment selbst schöpferisch wird und Werthe gebiert: das Ressentiment solcher Wesen, denen die eigentliche Reaktion, die der That versagt ist, die sich nur durch eine imaginäre Rache schadlos halten.“<sup>516</sup>

Diese Rollenverteilung kann als stellvertretend für Nietzsches gesamtes Werk gesehen werden. Schon in „Die Geburt der Tragödie“ von 1872 zeichnet er ein Bild des Christentums und dessen Vertreter, das mit der Szenerie innerhalb der „Genealogie“ konform geht: „Christenthum war von Anfang an, wesentlich und gründlich, Ekel und Ueberdruss des Lebens am Leben, welcher sich unter dem Glauben an ein „anderes“ oder „besseres“ Leben nur verkleidete, nur versteckte, nur aufputzte. Der Hass auf die „Welt“, der Fluch auf die Affekte, die Furcht vor der Schönheit und Sinnlichkeit, ein Jenseits, erfunden, um das Diesseits besser zu verleumden, im Grunde, ein Verlangen in's Nichts, an-s Ende, in's Ausruhen, hin

---

<sup>514</sup> F. Nietzsche: *Unzeitgemäße Betrachtungen III. Schopenhauer als Erzieher*. In: *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*, hg. v. G. Colli u. M. Montinari. Erster Band. München 1999, S. 345.

<sup>515</sup> Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral*, a. a. O., S. 286.

<sup>516</sup> Ebd., S. 270.

zum „Sabbat der Sabbate“ [...].<sup>517</sup> In „Der Antichrist“ zeichnet Nietzsche gegenüber diesem negativen Bild des Christentums Ende 1888 – also sechzehn Jahre später – ein dementsprechend positives Bild der Römer: „Römer! Die Vornehmheit des Instinkts, der Geschmack, die methodische Forschung, das Genie der Organisation und Verwaltung, der Glaube, der Wille zur Menschen-Zukunft, das grosse Ja zu allen Dingen als imperium Romanum sichtbar, für alle Sinne sichtbar, der grosse Stil nicht mehr bloss Kunst, sondern Realität, Wahrheit, Leben geworden“<sup>518</sup> Bezeichnend ist hier besonders, dass die Römer als Personen dargestellt werden, die Christen jedoch als undefinierbare Masse erscheinen.

In dem obigen Zitat aus „Zur Genealogie der Moral“ über den Menschen des Ressentiment wird indirekt deren wesentliches Merkmal genannt. Es ist das Merkmal der Schwäche. Nietzsche sieht in der Schwäche sowohl den wesentlichen historischen Ausgangspunkt zur Bildung der Moral des Ressentiments als auch den entscheidenden Faktor für die Ausrichtung des moralischen Systems. Somit ist die christlich-abendländische Moralgemeinschaft für Nietzsche „[...] die Partei alles Schwachen [...]“<sup>519</sup> Konkret schildert Nietzsche die historische Situation, dass die Juden innerhalb des Römischen Reiches sich selbst als rechtlose Minderheit wahrnahmen, die keine Möglichkeit besaß, sich der römischen Unterdrückern zu erwehren. In Folge dessen begannen sie, moralische Werte zu entwickeln, die den Werten und Taten der Mächtigen entgegenstanden und diese dementsprechend moralisch verurteilten. Die Moral der Schwäche ist somit wesentlich auch eine Moral der Rache, die sich „in effigie“<sup>520</sup> an ihrem Peiniger vergeht. Die Reaktion des Ressentiment auf die Herrenmenschen ist eine rein moralische, die ohne eine Tat auskommt und dennoch ein bedingungsloses Urteil zur Folge hat. „Das Böse heißt für Nietzsche Rache. Sie ist der Urheber der Moral [...] und aller bisherigen Werte überhaupt [...]“<sup>521</sup>

Wesentlich ist hieran zunächst, dass die Menschen des Ressentiments nicht die Möglichkeit haben, ein individuelles und selbstbestimmtes Leben zu führen.

---

<sup>517</sup> Nietzsche, *Die Geburt der Tragödie*, a. a. O., S. 18.

<sup>518</sup> Nietzsche, *Der Antichrist*, a. a. O., S. 248.

<sup>519</sup> Nietzsche, *Ecce Homo*, a. a. O., S. 374.

<sup>520</sup> Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral*, a. a. O., S. 271.

<sup>521</sup> B. Taureck: *Macht und nicht Gewalt. Ein anderer Weg zum Verständnis Nietzsches*. In: *Nietzsche-Studien. Internationales Jahrbuch für die Nietzsche-Forschung*. Herausgegeben von M. Montinari, W. Müller-Lauter, H. Wenzel. Bd. 5. Berlin, New York 1976, S. 34.

Demgemäß fehlt ihnen die Kraft, ihr Leben aus dem Willen zur Macht heraus zu gestalten; mehr noch: Um innerhalb einer Welt des Willens zur Macht auch nur überleben zu können, müssen sie ständig auf den Willen zur Macht anderer reagieren. In diesem Sinne ist ihr Leben wesentlich nicht Aktion sondern wesentlich Reaktion. „[...] die Sklaven-Moral bedarf, um zu entstehen, immer zuerst einer Gegen- und Aussenwelt, sie bedarf, physiologisch gesprochen, äusserer Reize, um überhaupt zu agieren, - ihre Aktion ist von Grund aus Reaktion.“<sup>522</sup> Aus der Summe dieser Umstände heraus sind diese Menschen in ihrer Würde herabgesetzt. Einziges Anliegen der Gemeinschaft des Ressentiment ist es, auf mächtige Individuen zu reagieren. Da ihnen hierzu die Kraft fehlt, entwickeln Sie eine Form der negativen Kreativität.

Aus dieser negativen Kreativität heraus wird das Ideal der Selbstlosigkeit auf Gegenseitigkeit entwickelt. Negativ ist diese Form der Kreativität deshalb, weil es sich nach Nietzsche um einen Akt der Verlogenheit handelt. Erstens ist es kein Ideal einer selbstbestimmten Handlung, sondern die Reaktion auf eine Notlage: Die Notlage des Unterdrückten, die aus seiner Schwäche entsteht. Zweites ist das Ideal der Selbstlosigkeit auf Gegenseitigkeit in sich ein Widerspruch. „Der anscheinend verrückte Gedanke, daß Einer die Handlung, die er dem Anderen erweist, höher halten soll als die sich selbst erwiesene, dieser Andere ebenso wieder usw., <daß man> nur Handlungen gut heißen soll, weil Einer dabei nicht sich selbst im Auge hat, sondern das Wohl des <Anderen,> hat seinen Sinn: nämlich als Instinkt des Gemeinsinns, auf der Schätzung beruhend, daß am Einzelnen überhaupt wenig gelegen ist, aber sehr viel an allen zusammen, vorausgesetzt, daß sie eben eine Gemeinschaft bilden, mit einem Gemein-Gefühl und Gemein-Gewissen.“<sup>523</sup>

Somit ist dieses Ideal das Ergebnis einer Berechnung; es geht nicht um einen ideellen Wert, sondern um praktischen Nutzen. „Es seien letztlich ökonomische Gründe, die sie [Vertreter der Moral der Uneigennützigkeit] leiten [...]“<sup>524</sup> In dieser berechnenden Vorgehensweise und dem daraus resultierenden Missbrauch ideeller Werte sieht Nietzsche ein wesentliches Erkennungsmerkmal des Resse-

---

<sup>522</sup> Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral*, a. a. O., S. 271.

<sup>523</sup> Nietzsche, *Nachlaß 1885-87*, a. a. O., S. 281.

<sup>524</sup> Havemann, a. a. O., S. 176.

timents. Letztlich ist es „[...]der Instinkt der Heerde gegen die Starken Unabhängigen [...]“<sup>525</sup>, den Nietzsche hier agieren sieht und in stark wertender Weise beschreibt.

Was Nietzsche in diesem Zusammenhang an der Vergesellschaftung des Menschen unter der Moral des Christentums besonders anprangert, ist die negative Konnotation des Egoismusbegriffs – gerade mit Bezug zur Thematik des Willens zur Macht. Gemäß den bisherigen Ausführungen über den Willen zur Macht ist der Egoismus ein natürliches Phänomen und wesentliche Voraussetzung sowohl für die Entwicklung des Einzelnen als auch des Weltgeschehens insgesamt. Im Umkehrschluss bedeutet dies, dass Egoismusfeindlichkeit Lebensfeindlichkeit ist: Das Moralsystem des Christentums allgemein – und damit seine Egoismusfeindlichkeit im Besonderen – „[...] enthält [...] einen pessimistischen Argwohn gegen den Grund des Lebens [...]“<sup>526</sup> Der Grund des Lebens ist der Wille zur Macht.

Die moralische Abqualifizierung des Egoismusbegriffs dient in erster Linie dem oben bereits eingeführten Aspekt der Rache. Die Verunglimpfung des Egoismus ermöglicht „[...] den Trost des guten Gewissens, [...] der Gerechten [...], welche sich vor dem Uebelthäter fürchtet.“<sup>527</sup> Indem der Herrenmensch handelt ohne den Menschen des Ressentiment zu unterstützen, handelt dieser nicht selbstlos, sondern egoistisch. Die Blickrichtung der Wertungsweise ist jedoch selbst egoistisch.

Die Moralität des Christentums dient letztlich ausschließlich dem Interesse „[...] derer, denen genützt, geholfen wird, der Heerde [...]“<sup>528</sup> Damit wird deutlich, dass die Moral der Selbstlosigkeit auf Gegenseitigkeit ein Machtinstrument ist, das aus dem „[...] Instinkt der Mittelmäßigen gegen die Ausnahmen [...]“<sup>529</sup> entstanden ist und einzig zur Verteidigung der eigenen Machtinteressen dient. „Nietzsche will in der Moral der Uneigennützigkeit Wurzeln des Eigennutzes aufzeigen und sie damit in Frage stellen [...]“<sup>530</sup> Der eigentliche Antrieb der christlichen Moral ist egoistischer Natur. Damit bringt das Christentum als „[...] falsche Wertschät-

---

<sup>525</sup> Nietzsche, Nachlaß 1885-87, a. a. O., S. 429.

<sup>526</sup> Ebd., S. 319.

<sup>527</sup> Nietzsche, *Menschliches, Allzumenschliches. Zweiter Band*, a. a. O., S. 402.

<sup>528</sup> Nietzsche, *Nachlaß 1885-87*, a. a. O., S. 319.

<sup>529</sup> Ebd., S. 429.

<sup>530</sup> Havemann, a. a. O., S. 176.

zung [...] eine universale Unehrlichkeit mit sich [...].“<sup>531</sup> Nach Nietzsche ist das Christentum wesentlich verlogen.

Auf Grund dieser Verlogenheit wird es – geschichtlich betrachtet – für das Christentum erst möglich, die „[...] prachtvollsten und wohlgerathensten Menschen [zu] verneinen [...].“<sup>532</sup> Denn der berechnende Instinkt der Menschen des Christentums ermöglicht es, den vornehmen Menschen in seiner Naivität<sup>533</sup> mit der Moral des Christentums zu infizieren, zu schwächen und letztlich seiner Mächtigkeit zu berauben, so dass für Nietzsche der Kampf der christlichen Moral „[...] mit den Grundinstinkten des Lebens [gemeint ist der Wille zur Macht] [...] die größte Immoralität, die bisher auf Erden dagewesen ist [...]“,<sup>534</sup> darstellt.

Das Ressentiment nutzt seine aus der Not gewonnene Hinterlistigkeit, indem es Möglichkeiten schafft, die vornehmen Menschen gesellschaftlich einzubinden: „[...] der Mensch wurde mit Hülfe [...] der socialen Zwangsjacke wirklich berechenbar gemacht.“<sup>535</sup> Diese Einbindung geschieht durch die Wertevermittlung der christlichen Religion. Nietzsche denkt hier in erster Linie an den Begriff der Schuld. Genealogisch leitet Nietzsche die moralische Schuld aus dem wirtschaftlichen Begriff der Schulden ab, der wiederum im Zuge der Vergesellschaftung entsteht. „Die Schulden haben eine andere, engere Beziehung zum Versprechen als die moralische Schuld. Sie sind ein Versprechen, eine eingegangene Verpflichtung, die Schuld ist dagegen eine nicht eingehaltene Verpflichtung.“<sup>536</sup> Aus der ökonomischen Verpflichtung wird ein moralischer Wert.

Aus dem verinnerlichten Schuldbegriff, der zur prinzipiellen Schuldigkeit eines jeden Menschen stilisiert wird, resultiert eine feindselige Einstellung gegenüber jeder Unbedarftheit. „Die Grausamkeit, ursprünglich die Lust, über andere Macht auszuüben, indem man sie leiden macht, und als solche die tiefste Lebenslust,

---

<sup>531</sup> Nietzsche, *Nachlaß 1885-87*, a. a. O., S. 319.

<sup>532</sup> Ebd.

<sup>533</sup> Vgl.: Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral*, a. a. O., S. 272.

<sup>534</sup> Nietzsche, *Nachlaß 1885-87*, a. a. O., S. 429.

<sup>535</sup> Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral*, a. a. O., S. 293.

<sup>536</sup> M. Brusotti: *Die „Selbstverkleinerung des Menschen“ in der Moderne. Studie zu Nietzsches „Genealogie der Moral“*. In: *Nietzsche-Studien. Internationales Jahrbuch für die Nietzsche-Forschung*. Begründet von M. Montinari, W. Müller-Lauter, H. Wenzel. Herausgegeben von E. Behler, E. Heftich, W. Müller-Lauter, H. Wenzel. Bd. 21. Berlin, New York 1992, S. 91.

wurde im Staat domestiziert [...].<sup>537</sup> Denn die prinzipielle Schuldigkeit eines jeden Menschen im Sinne der christlichen Religion aus dem Gedanken der Erbsünde, zerstört die Möglichkeit der freien und ehrlichen Handlungsweise, der naiven Tat. „Der Schuld- und Strafbegriff [...] – Lügen durch und durch und ohne jede psychologische Realität – [...] sind das Attentat gegen den Begriff Ursache und Wirkung [...] aus den feigsten, listigsten, niedrigsten Instinkten heraus! [...] Ein Parasiten-Attentat! Ein Vampirismus bleicher unterirdischer Blutsauger!“<sup>538</sup> Der Schuldbegriff also ist es, der letztlich dem Ressentiment zum Sieg über die Herrenmenschen verhilft. „Indem es den Einzelnen für seine Lebenslust, seine Lust an der Macht, schuldig spricht, hält es ihn in dauernder Ohnmacht, ohne daß es dazu noch äußerer Machtausübung bedürfte.“<sup>539</sup> Die Einbindung des Individuums durch die Verrechtlichung moralischer Werte seitens des Ressentiments gilt über den Schuldbegriff hinaus: Allgemein gilt: „Das Ressentiment fixiert das Recht auf ein für alle und zu aller Zeit gleiches Recht und gibt es als Selbstzweck aus, um es unantastbar zu machen.“<sup>540</sup>

Nietzsches erstes Anliegen ist es somit auch, diesen Begriff seines Einflusses zu berauben. „Heute, [...] wo wir Immoralisten [...] mit aller Kraft den Schuldbegriff [...] aus der Welt wieder herauszunehmen [...], giebt es in unsern Augen keine radikalere Gegnerschaft als die der Theologen, welche fortfahren, mit dem Begriff der sittlichen Weltordnung die Unschuld des Werdens durch Strafe und Schuld zu durchseuchen. Das Christentum ist eine Metaphysik des Henkers“<sup>541</sup> Beiläufig möchte ich darauf hinweisen, wie Nietzsche die Begriffe, die in direktem Zusammenhang mit dem Gedanken des Willens zur Macht stehen, hier einfließen lässt.

Die Maßregelung des höheren Menschen durch „[...] die moralische Phantastik des Christentums, welche den menschlichen Handlungen nur die bösen Prädikate gelassen hat und eine Verherrlichung von Leben, Menschen, Handlungen eigentlich unmöglich machen wollte [...].“<sup>542</sup>, bedeutet für Nietzsche die „[...] Verklei-

---

<sup>537</sup> Stegmaier, a. a. O., S. 56.

<sup>538</sup> Nietzsche, *Der Antichrist*, a. a. O., S. 228.

<sup>539</sup> Stegmaier, a. a. O., S. 56.

<sup>540</sup> Ebd., S. 149.

<sup>541</sup> Nietzsche, *Götzen-Dämmerung*, a. a. O., S. 96.

<sup>542</sup> Nietzsche, *Nachlaß 1880-82*, a. a. O., S. 90.

nerung des Menschen [...].“<sup>543</sup> Es ist letztlich die Angst des schwachen Menschen „[...] vor dem Individuellen und [...] vor dem Natürlichen [...]“<sup>544</sup> welche die Höherentwicklung der Kultur und des Menschen behindert.

## 5.2 Moral als reaktives Machtinstrument

Wesentliches Argument gegen die christlich-abendländische Moral ist laut Nietzsche ihr Mangel an Redlichkeit. Wie bereits unter Punkt 3.1 aufgezeigt, wird aus der Entstehungsgeschichte des Christentums herausgearbeitet, dass das christliche Moralgefüge als Machtinstrument dient. Wesentliches Mittel bei der Umgestaltung der Machtverhältnisse zu Gunsten der christlichen Moral ist die moralische Verurteilung von Macht allgemein. Als wesentliches Beispiel hierfür gilt der bereits thematisierte moralische Anspruch der Selbstlosigkeit auf Gegenseitigkeit. „Der „Nächste“ lobt die Selbstlosigkeit, weil er durch sie Vortheile hat! Dächte der Nächste selber „selbstlos“, so würde er [...] jene Schädigung zu seinen Gunsten abweisen [...] und vor Allem seine Selbstlosigkeit eben dadurch bekunden, dass er dieselbe nicht gut nannte! Hiermit ist der Grundwiderspruch jener Moral angedeutet [...]: die Motive zu dieser Moral stehen im Gegensatz zu ihrem Principe!“<sup>545</sup> Somit gilt für Nietzsche die christliche Moral als unredlich; das wesentliche Mittel zur Selbstbehauptung des christlichen Moralsystems fordert unmittelbar das genaue Gegenteil: Die eigene Auflösung. „Das, womit sich diese Moral beweisen will, widerlegt sie aus ihrem Kriterium des Moralischen!“<sup>546</sup>

Ein weiterer Aspekt bezüglich der Unredlichkeit sieht Nietzsche in der Selbsttabuisierung der Moral; Widersprüche werden nicht thematisiert, sondern ignoriert. Hierin liegt eine Übereinstimmung bezüglich Moral und Religion. „Den moralischen und den religiösen Urtheilen ist gemeinsam: [...] beide leugnen es, nur einen lokalen und relativen Werth zu haben: wo sie auch nur erscheinen, so benehmen sie sich als absolute, allzeitlich gültige Urtheile; [...] beide hassen die Untersuchung und sprechen von Schamlosigkeit und Schlimmerem, wenn man sie nackt

---

<sup>543</sup> Nietzsche, *Nachlaß 1885-87*, a. a. O., S. 462.

<sup>544</sup> Nietzsche, *Nachlaß 1880-82*, a. a. O., S. 90.

<sup>545</sup> Nietzsche, *Die Fröhliche Wissenschaft*, a. a. O., S. 393.

<sup>546</sup> Ebd.

sehen will [...].<sup>547</sup> Moral definiert sich als fragloses Selbst, obwohl sie dies genau nicht sein kann, eben weil sie ein Machtinstrument ist. Grundlegend hält Stegmaier hierzu fest: „Mit dem Prinzip des Nutzens wird aber jede Moral-Konzeption widersinnig, die auf ihm aufbaut.“<sup>548</sup> Denn ob der moralische Allgemeinnutzen immer mit dem Individualnutzen konform geht, erscheint mehr als fraglich – mehr noch: Denken wir an die Prinzipien des Willens zur Macht, schließen diese sich gegenseitig aus.

Hier lässt sich ein Bogen schlagen, welcher eine weitere Facette zwischen Moral und Individuum erhellt. Es ist der moralische Begriff des „guten Menschen“. Für Nietzsche gilt unmissverständlich: „[...] der gute Mensch ist die Caricatur, welche Ekel macht [...].“<sup>549</sup> Denn auch hier herrscht im Grunde der gleiche Widerspruch. Der moralisch „gute Mensch“ ist über die Moral der Selbstlosigkeit auf Gegenseitigkeit definiert. Es ist ein Mensch, der vorgibt, seine eigenen Belange in den Hintergrund zu stellen. Mit Nietzsche formuliert: Es ist der Mensch der „[...] Willens-Verneinung.“<sup>550</sup> Zudem: Als Wesen des Ressentiment, welches lediglich in der Lage ist, auf die vorgefundenen Lebensumstände zu reagieren, nutzt es die Vorteile der Gesellschaft, allen voran Schutz. Somit erfüllt es nicht den eigenen moralischen Anspruch. Der „gute Mensch“ ist das Negativ zu Nietzsches Herrenmenschen.

Den moralischen Wert der Güte bedeutet demgemäß, dass das Gute etwas ist, was keine Macht ausübt. „Christen“ sind für Nietzsche daher diejenigen, für die Gott nicht die Bejahung, sondern die Verneinung ihres eigenen Lebens darstellt [...].<sup>551</sup> Ein Mensch ist dann gut, wenn er nicht das Bestreben hat seine Macht über sich selbst auszudehnen, also wenn er dazu in der Lage ist sein innerstes Streben zu ignorieren oder zumindest zu verneinen. „Es ist das Zeitalter der Verlogenheit: die moralische Güte ist das, was affichirt wird.“<sup>552</sup> Die Güte ist nach Nietzsche also ein relativer Begriff, ein Werkzeug. Dieses ist innerhalb der christ-

---

<sup>547</sup> Nietzsche, *Nachlaß 1880-82*, a. a. O., S. 91.

<sup>548</sup> Stegmaier, a. a. O., S. 98.

<sup>549</sup> Nietzsche, *Nachlaß 1884-85*, a. a. O., S. 31.

<sup>550</sup> Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse*, a. a. O., S. 68.

<sup>551</sup> R. Bucher: *Nietzsches Mensch und Nietzsches Gott. Das Spätwerk als philosophisch-theologisches Programm*. In: ders.: *Würzburger Studien zur Fundamentaltheologie*, hg. v. E. Klinger. Bd. 1. Frankfurt a. M. 1986, S. 186.

<sup>552</sup> Nietzsche, *Nachlaß 1884-85*, a. a. O., S. 30.

lichen Moral als Reaktion konträr zum Willen zur Macht definiert. In diesem Sinne ist die christliche Form der Definition des Gütebegriffs für das Individuum schädlich. „Moral verneint das Leben“<sup>553</sup>

Der Gütebegriff als Ausdruck der Lebensverneinung auf ein Maximum gesteigert, verlegt das Gute in eine jenseitige Welt, welche als die tatsächlich richtende, als die wahre Welt gilt. „eine wahre Welt: - das ist der wunderbarste Streich und Angriff, der auf uns gemacht wird [...]“<sup>554</sup> Dieser jenseitigen Welt liegt die christlich-reaktive Erkenntnis zu Grunde, dass die diesseitige Welt eine Welt ist, in der die moralisch gute Tat nicht belohnt wird. Jaspers beschreibt die Bildung der jenseitigen Welt als eine Reaktion auf die „[...] Enttäuschung [...] [über die] Welt des Werdens.“<sup>555</sup> Die diesseitige Welt ist demnach eine schlechte Welt, weil ihr Funktionsprinzip der Wille zur Macht ist, welcher dem Prinzip der Selbstlosigkeit auf Gegenseitigkeit keine Legitimation zubilligt. Im Sinne des Willens zur Macht gesprochen: Innerhalb der Moral der Lebensfeindlichkeit wird die diesseitige Welt als lebensfeindlich wahrgenommen und verleumdet. Legitimation findet der „gute Mensch“ in der jenseitigen Welt, seiner wahren Welt. Wegen dieser Umdeutung der Welt ist der „gute Mensch“ für Nietzsche die Personifizierung des größten moralischen Umbruchs innerhalb der Geschichte Europas, das Symbol des Negativen.

Die Werterelation der christlichen Moral ist für Nietzsche ein wesentlicher Schritt der Menschheit in Richtung Entnatürlichung. Denn die Umwertung aller Werte durch das Christentum verdreht die Tugenden des starken Menschen, der diese aus dem Lebensgefühl des Willens zur Macht gewinnt. „[...] was mussten sie ausserdem thun, um mit gutem Gewissen dergestalt grundsätzlich an der Erhaltung alles Kranken und Leidenden, das heist in der That und Wahrheit an der Verschlechterung der europäischen Rasse zu arbeiten? Alle Wertschätzungen auf den Kopf stellen – das mussten sie!“<sup>556</sup> Die Umwertung aller Werte findet ihren Ausdruck in dem moralischen Strukturelement „Gut und Böse“ und wird durch das Symbol der jenseitigen Welt manifestiert.

---

<sup>553</sup> F. Nietzsche: *Der Fall Wagner. Ein Musikantenproblem*. In: *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*, hg. v. G. Colli u. M. Montinari. Sechster Band. München 1999, S. 12.

<sup>554</sup> Nietzsche, *Nachlaß 1887-89*, a. a. O., S. 351.

<sup>555</sup> Vgl.: Jaspers, a. a. O., S. 249.

<sup>556</sup> Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse*, a. a. O., S. 82.

Im Zuge der Umwertung aller Werte ist also der „gute Mensch“ der schwache Mensch. Aus der Sicht Nietzsches ist der schwache Mensch aber auch immer der verlogene Mensch. In seiner Verlogenheit ist er jedoch ein Opfer: Denn sein vermeintlich verbindliches Wertesystem basiert auf einer Imagination. Diese Imagination hat zwar dem Christentum zum Sieg über die Herrenmoral verholfen, der schwache Mensch wurde aber mit Nichten dadurch befreit. Vielmehr ist er nun ein Gefangener einer Einbildung, welche er mit der Öffentlichkeit teilt. Der gesellschaftliche Friede wird mit Unfreiheit in einem doppelten Sinne bezahlt. Der Mensch der modernen Gesellschaft ist ein Gefangener. Ein Gefangener einer Imagination und ein Gefangener der Gesellschaft, welche diese Imagination mit ihm teilt.

Die Entnatürlichung zeigt sich darin, dass die „wahre Welt“ im Gegensatz zur diesseitigen Welt trotz ihres faktischen Nichtvorhandenseins für den Menschen die höchst mögliche Verbindlichkeit genießt: Über die „wahre Welt“ definiert der Mensch sein Gewissen. Die „wahre Welt“ als eine Imagination hat Einfluss bis in den intimsten Bereich eines Menschen, seine Psyche. „Die wahre Welt, unerreichbar, unbeweisbar, unversprechbar, aber schon als gedacht ein Trost, eine Verpflichtung, ein Imperativ.“<sup>557</sup> Diese Imagination ist eine von außen herangebrachte Idee, somit also keine unmittelbar persönliche Einbildung.

In sofern bezieht diese Form der Imagination dadurch ihren Einfluss auf das Persönlichste eines Menschen, dass sie als ein öffentlicher oder auch kollektiver Glaube erscheint. Es herrscht also der Umstand, dass die Imagination gesellschaftlich nicht nur en vogue ist, sondern vielmehr ihre Akzeptanz Normalität suggeriert. Und genau das ist es, was Nietzsche als das Ziel des Christentums ausgibt: Die Gleichförmigkeit der Masse zu schaffen.

Die hierzu nötige Verbrämung der Macht durch die Fokussierung der jenseitigen Welt wird durch verschiedene Moralbegriffe initiiert. In diesem Zusammenhang sind sowohl der Schuldbegriff als auch das daraus resultierende schlechte Gewissen, also auch der negativ konnotierte Egoismusbegriff, unter dem Punkt 3.1 thematisiert worden. Beide Begriffe sind in das christliche Moralgebäude eingearbei-

---

<sup>557</sup> Nietzsche, *Götzen-Dämmerung*, a. a. O., S. 80.

tet, welches nach dem Wertungsschema „Gut und Böse“ funktioniert. „[...] nachdem der Mensch seinen Instinkt in Gegensatz zu einer rein imaginären Welt des Guten gebracht hatte, endete er mit Selbstverachtung, als unfähig, Handlungen zu thun, welche „gut“ sind.“<sup>558</sup> Einziges Ziel des Wertungsschemas ist die Zähmung und Einbindung des Individuums durch die Verbrämung der Macht.

Zwei Aspekte sind es, durch die der Mensch an die imaginäre wahre Welt gebunden wird. Zum einen ist es der soeben angesprochene gesellschaftliche Konsens. Der Mensch wird innerhalb eines Systems erzogen, indem sich das gesamte Umfeld dadurch auszeichnet, dass es diesen Glauben teilt. Sofern der Konsens angezweifelt wird, bekommt der Einzelne erheblichen gesellschaftlichen Druck zu spüren. „Die Vergesellschaftung verringert die äußeren Gefahren und schafft den 'Bann' des Friedens.“<sup>559</sup> In diesem Sinne ist die Verbrämung des Egoismus eine gesellschaftserhaltende Maßnahme im Sinne der Moral der Selbstlosigkeit auf Gegenseitigkeit und somit ein egoistisches Motiv seitens ihrer Vertreter.<sup>560</sup>

Zum anderen ist es das ebenfalls mehrfach genannte schlechte Gewissen. Das angewandte Prinzip ist einfach: Dass der Schuldbegriff aus dem wirtschaftlichen Umstand des Schuldenhabens abgeleitet ist, wurde bereits genannt. Nietzsche geht in „Zur Genealogie der Moral“ des Weiteren davon aus, dass Schuld von Generation zu Generation vererbt wird und sich dadurch vermehrt. Bezogen auf einen Urheber, der alles gestiftet hat, empfindet man eine untilgbare Maximalschuld, auf Grund derer man auf ewig in das Moralsystem eingebunden ist. „Dies ist eine Art Willens-Wahnsinn in der seelischen Grausamkeit, der schlechterdings nicht seines Gleichen hat: der Wille des Menschen, sich schuldig und verwerflich zu finden bis zur Unsühnbarkeit, [...] sein Wille, ein Ideal aufzurichten - das des heiligen Gottes -, um Angesichts desselben seiner absoluten Unwürdigkeit handgreiflich gewiss zu sein.“<sup>561</sup> Diese Unwürdigkeit findet Ausdruck in dem schlechten Gewissen des Menschen der christlichen Moralgemeinschaft; das schlechte Ge-

---

<sup>558</sup> Nietzsche, *Nachlaß 1885-87*, a. a. O., S. 488.

<sup>559</sup> Stegmaier, a. a. O., S. 156.

<sup>560</sup> Diesem Aspekt widmet Nietzsche immer wieder Aufmerksamkeit. Er denkt dabei besonders an Menschen, die in der Geschichte des Abendlandes innerhalb der Kunst und Wissenschaft erhebliches geleistet haben und dabei nicht dem gesellschaftlichen Druck anheim gefallen waren. Allen voran ist hier sicher Nietzsches Bewunderung gegenüber Goethe zu nennen.

<sup>561</sup> Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral*, a. a. O., S. 332.

wissen ist fester und unabänderlicher Bestandteil der Selbstwahrnehmung. Die Unabänderlichkeit kommt in dem Motiv der Erbsünde zum Tragen.

Die Rolle Gottes innerhalb der Vererbung von Schuld erklärt Stegmaier: „[...] je weiter die Generationen sich von ihm [Gott] entfernen, je mehr ihnen [an Schuldnergenerationen] folgen, die jene ursprüngliche Macht für sie erhalten und mehren, desto mehr müßte ihre Schuld [die der gegenwärtigen Schuldner] anwachsen.“<sup>562</sup> Der Mensch ist – indem er sich in dem Glauben befindet seine Erbschuld nicht abtragen zu können, vollkommen dem Wohl und Wehe Gottes – und damit nach Nietzsche einer Imagination – ausgeliefert.

Was Nietzsche hierbei so erschüttert ist der Umstand, dass es für die Einschätzung der eigenen Lage keinen realen Grund gibt, dass sich die eigene Vorstellungskraft vollständig gegen die eigene Person richtet. „Oh über diese wahnsinnige traurige Bestie Mensch! Welche Einfälle kommen ihr, welche Widernatur, welche Paroxysmen des Unsinn, welche Bestialität der Idee bricht sofort heraus, wenn sie nur ein wenig verhindert wird, Bestie der That zu sein!“<sup>563</sup> In diesem Sinne schreibt Havemann: „Mit dem Wort „Leiden“ fasst Nietzsche [...] die ganze Breite von Ohnmachtserfahrungen zusammen.“<sup>564</sup>

Das einzige, was der Mensch tun kann, ist, dem Schuldner treu zu bleiben. Diese Treue beweist der Schuldner, indem er streng den Moralkodex erfüllt. „Fast in der Wiege giebt man uns schon schwere Worte und Werthe mit: „gut“ und „böse“ – so heisst sich diese Mitgift. Um derentwillen vergiebt man uns, dass wir leben.“<sup>565</sup> Aus seinem schlechten Gewissen heraus tut der Schuldner alles, was als gut gilt und nichts, was als schlecht gilt. Mit anderen Worten: Er funktioniert auf Grund eines negativen Selbstverständnisses.

Dass durch den Glauben vermittelte Bewusstsein, sich von seiner Schuld nicht befreien zu können, ist für Nietzsche eine Form der seelischen Grausamkeit, die ein Werkzeug der christlichen Moral ist. „Man gehe die einzelnen moralischen

---

<sup>562</sup> Stegmaier, a. a. O., S. 161.

<sup>563</sup> Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral*, a. a. O., S. 332f.

<sup>564</sup> Havemann, a. a. O., S. 178.

<sup>565</sup> Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, dritter Teil, a. a. O., S.242.

Aufstellungen der Urkunden des Christentums durch und man wird überall finden, dass die Aufforderungen überspannt sind, damit der Mensch ihnen nicht genügen könne; die Absicht ist nicht, dass der moralischer werde, sondern dass er sich möglichst sündhaft fühle.“<sup>566</sup> Befreiung verspricht einzig die Aufnahme in das Himmelreich, die absolute Vergebung, welche eine Belohnung für lebenslange Treue ist. Der Mensch erhofft sich somit, das größte überhaupt vorstellbare Geschenk im Jenseits überreicht zu bekommen. In diesem Sinne kann nur der Tod von der eingebildeten Schuld befreien.

### 5.3 Die Moral der Lebensfeindlichkeit

Diese Form der Lebensfeindlichkeit, welche aus dem Bewusstsein der Unterlegenheit heraus entwickelt ist, gipfelt für Nietzsche in der Aufstellung des asketischen Ideals. Die Verachtung des mächtigen Menschen erhält durch das asketische Ideal ein konkretes Gesicht und bedeutet den Schritt in eine neue Dimension: Die totale Verneinung des Willens zur Macht als Lebensprinzip: „Denn ein asketisches Leben ist ein Selbstwiderspruch: hier herrscht ein Ressentiment sonder Gleichen, das eines ungesättigten Instinktes und Machtwillens, der Herr werden möchte, nicht über etwas am Leben, sondern über das Leben selbst, über dessen tiefste, stärkste, unterste Bedingungen [...]“<sup>567</sup> In diesem Sinne ist aus der Unfähigkeit, reagieren zu können, eine Kriegserklärung erwachsen, welche die totale Abkehr vom Leben zum Inhalt hat. Hierzu Bucher: „Diese Unfähigkeit zur Tat bildet den zentralen Befund innerhalb der Phänomenologie des Menschen des Ressentiment. Denn jegliches Tun bedeutet ihm notwendig Scheitern.“<sup>568</sup> Trotz der Berechtigung dieser Aussage darf nicht außer acht gelassen werden, was nach Nietzsches obiger Aussage das Ziel der totalen Lebensverneinung ist: Herr über das Leben zu werden. Die Frage lautet also zunächst, wie dieses Paradoxon funktioniert.

Das asketische Ideal ist hierbei die Vergegenständlichung des Sieges der Schwachen über den starken Menschen. Zur Verdeutlichung diese Umstandes sei am Rande erwähnt, dass Nietzsche das asketische Ideal als wesentlichen Gestaltungs-

---

<sup>566</sup> Nietzsche, *Menschliches, Allzumenschliches*. Erster Band, a. a. O., S. 136.

<sup>567</sup> Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral*, a. a. O., S. 363.

<sup>568</sup> Bucher, a. a. O., S. 56.

faktor der europäischen Geschichte einschätzt. „Auf dem Boden dieses Ideals bildet sich nach Nietzsche die Form des Weltbezugs heraus, der die Moderne kennzeichnet. Ein Leben, das sich durch Verneinung all der Willenskräfte zentriert, durch die es am Leibe seines Selbst-seins eine Auflösung erfährt, ist eins, das an seinem Dasein krankt. Willensverneinung ist das Steigerungsprinzip eines 'unge-sunden', sich schon erschöpfenden Lebens.“<sup>569</sup> Hier wird deutlich, was Nietzsche innerhalb seines gesamten Schaffens immer wieder in den Raum stellt: Die christlich-abendländischen Kultur ist eine Kultur des Niedergangs. Das asketische Ideal ist das Gestaltungsmittel einer Art Mensch, die Nietzsche in diesem Zusammen-hang als „das kranke Thier“<sup>570</sup> bezeichnet.

Formal wird deutlich, dass hier also ein lebensverneinendes Prinzip eine ganze Epoche beherrscht. Als Paradoxon ausgedrückt: Aus der Not, sich vom Leben abkehren zu müssen, wurde eine Strategie entwickelt, selbst Herr über das Leben – zumindest über erhebliche Teile des Lebens – zu werden. „[...] das asketische Ideal entspringt dem Schutz- und Heil-Instinkte eines degenerirenden Lebens, welches sich mit allen Mitteln zu halten sucht und um sein Dasein kämpft; es deutet auf eine partielle physiologische Hemmung und Ermüdung hin, gegen welche die tiefsten, intakt gebliebenen Instinkte des Lebens unausgesetzt mit neuen Mit-teln und Erfindungen ankämpfen.“<sup>571</sup> Letztlich sieht Nietzsche das asketische Ide-al als einen „[...] Kunstgriff in der Erhaltung des Lebens.“<sup>572</sup> Das asketische Ideal ist somit quasi das Vollzugsorgan zur „Umwertung aller Werte“, das Machtinstrument der Machtlosen.

Welcher konkreten Eigenschaften bedarf es, um eine Leistung wie die Umwer-tung aller Werte zu vollbringen? Hierzu sei bezüglich einer konkreten Definition des asketischen Ideals zunächst auf eine Anmerkung Stegmaiers verwiesen: „Nietzsche läßt seinem Begriff des asketischen Ideals einen breiten Rand von Unbestimmtheit.“<sup>573</sup> Trotz der für Nietzsche typischen Offenheit der Definition

---

<sup>569</sup> S. König: *Perspektivität und Unbestimmtheit in Nietzsches Lehre vom Willen zur Macht. Eine vergleichende Studie zu Hegel, Nietzsche und Luhmann*. Dissertation zur Erlangung der Würde eines Doktors der Philosophie. Tübingen, Basel 1999, S. 121.

<sup>570</sup> Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral*, a. a. O., S. 366f.

<sup>571</sup> Ebd., S. 366.

<sup>572</sup> Ebd.

<sup>573</sup> Stegmaier, a. a. O., S. 169.

kommen wesentliche Merkmale innerhalb „Zur Genealogie der Moral“ zum Tragen.

Das asketische Ideal verkörpert die moralische Wertungsweise des Christentums und behandelt die diesseitige Welt aus der Repräsentation der jenseitigen Welt. Das Leben innerhalb des Diesseits wird „[...] in Beziehung gesetzt zu einem ganz andersartigen Dasein, zu dem es sich gegensätzlich und ausschliessend verhält [...]“.<sup>574</sup> Das diesseitige Leben wird zwangsläufig als ein „Irrweg“<sup>575</sup> behandelt. Das wesentliche Stilmittel des asketischen Ideals ist somit die Abwertung des Diesseits aus der Perspektive des Jenseits. Das asketische Ideal erscheint als die Verdinglichung der „Abkehr vom Leben“<sup>576</sup>, letztlich als die „Verachtung“<sup>577</sup> des Lebens selbst, welche durch die Idealisierung der Werte, die das Jenseits symbolisieren, initiiert werden. Dies sind die Werte der Moral der Selbstlosigkeit auf Gegenseitigkeit, die letztlich im Gottesbegriff des Christentums kulminieren.

Dem entspricht, dass es sich hier, mit Stegmaier gesprochen, um die „mönchischen Ideale“<sup>578</sup> handelt: Das asketische Ideal fordert ein Leben in Enthaltbarkeit. Es wird demgemäß durch den asketischen Priester repräsentiert. Die Aufgabe des Priesters ist es, die Machtinteressen des Christentums zu wahren. Als erste Voraussetzung hierfür gilt, dass dieser ein Leben in Askese führt. „Sache des Priesters ist es [...], sich vom Alltäglichen und Lebendigen abzuwenden, um sich der göttlichen Stimme zuzuwenden und sein Gehör für das göttliche Wort und die Kunst, es auszulegen, immer mehr zu verfeinern.“<sup>579</sup>

Dadurch wird die Sonderstellung innerhalb der Gesellschaft unterstrichen, die darin liegt, dass der asketische Priester als Verbindungsglied zwischen Gott und Gemeinde fungiert. Dem asketischen Ideal entsprechend ist er selbst kein Wesen, welches die Möglichkeit hat direkte Macht auszuüben, sondern Macht lediglich indirekt als Stellvertreter Gottes auf Erden ausübt, der dessen Wort – besser gesagt dessen Macht – zu verkünden hat. „In moralischer Perspektive ist es der

---

<sup>574</sup> Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral*, a. a. O., S. 362.

<sup>575</sup> Ebd.

<sup>576</sup> Nietzsche, *Nachlaß 1887-89*, a. a. O., S. 436.

<sup>577</sup> Ebd.

<sup>578</sup> Stegmaier, a. a. O., S. 169.

<sup>579</sup> Ebd., S. 107.

„Priester“, der seine eigene Moral auf eine außerhalb seiner selbst liegende Autorität zurückführt, um ihr so allgemeine Geltung zu verschaffen.“<sup>580</sup>

Diese Charakteristika sind es, die Nietzsche dazu veranlassen, den asketischen Priester als die Personifikation der Feindschaft gegenüber dem Willen zur Macht zu sehen: „Der Priester des Christentums repräsentiert die Widernatur, die Macht der Weisheit und der Güte, aber die widernatürliche Macht und die widernatürliche Weisheit, die widernatürliche Güte: die Feindschaft gegen die Macht [...]“<sup>581</sup> Zweifellos ist klar, dass die Verschiebung der Macht auf eine übergeordnete Instanz an der Faktizität der Machtausübung nichts ändert. „In dem einen Gott, der über alles verfügt und auf den sich der Priester allein versteht, hat dieser nun sein Machtmittel.“<sup>582</sup> Der asketische Priester genießt uneingeschränkt und in verlogener Weise das Privileg, Macht ausüben zu können. Dies hat die „[...] Zuspitzung ihres Anspruchs auf unbedingte Geltung“<sup>583</sup> zur Folge.

Ergänzend muss angeführt werden, dass die Figur des asketischen Priesters sich nicht ausschließlich auf den christlichen Theologen bezieht, obwohl dieser der markanteste Vertreter des asketischen Ideals ist. „Der Priester vertritt [...] nicht nur den kirchlichen Hirten metaphysischer Weltauslegung und Religion, er steht als Herrschaftstypus für alle Formen sich organisierender Macht oder, anders ausgedrückt, für die perspektivische Umwandlung von Leiden in Herrschaft.“<sup>584</sup> Als asketischer Priester ist also jeder Mensch zu bezeichnen, der sein Leben unter persönlichen Opfern in den Dienst zur Erhaltung der bestehenden Herrschaftsstrukturen stellt und hiermit Einfluss auf die Gesellschaft ausübt.

Besonders die Art des Einflusses, welcher der asketische Priester auf die Gesellschaft ausübt, erregt Nietzsches tiefe Verachtung. Denn wie bereits herausgearbeitet wurde, dient die Schaffung der Gesellschaft dem Schutz der Schwachen. Die Erhaltung der Gesellschaft hingegen hat das Nichterstarken der Gesellschaftsmit-

---

<sup>580</sup> Havemann, a. a. O., S. 177.

<sup>581</sup> Nietzsche, *Nachlaß 1885-87*, a. a. O., S. 330.

<sup>582</sup> Stegmaier, a. a. O., S. 107.

<sup>583</sup> Ebd., S. 169.

<sup>584</sup> R. Knodt: *Der Wille zur Macht und das Leiden*. In: *Willen zur Macht und Mythen des Narziss*. Bayreuther Nietzsche-Kolloquium 1985. Mit Beiträgen von J.-W. Lee, R. Knodt, V. Gerhardt, G. Rupp, H. Ottmann, A. Stephens. In: *Bayreuther Beiträge zur Literaturwissenschaft*. Hg. v. W. Gebhard. Bd. 11. Frankfurt a. M. 1989, S. 42.

glieder zur Voraussetzung. Der asketische Priester bedarf einer Gesellschaft von Schwachen, um die Macht des asketischen Ideals ausleben zu können. Die latente Schwächung des Einzelnen innerhalb der Gesellschaft geschieht über die Schaffung des schlechten Gewissens. Das schlechte Gewissen zu erzeugen, ist somit das Machtmittel des asketischen Priesters. „Man erräth nunmehr, was nach meiner Vorstellung der Heilkünstler-Instinkt des Lebens durch den asketischen Priester zum Mindesten versucht hat, und wozu ihm eine zeitweilige Tyrannei solcher paradoxer und paralogischer Begriffe wie „Schuld“, „Sünde“, „Sündhaftigkeit“, „Verderbnis“, „Verdammnis“ hat dienen müssen: die Kranken bis zu einem gewissen Grade unschädlich zu machen [...].“<sup>585</sup>

In diesem Zusammenhang nennt Nietzsche die Sünde als das perfide Machtmittel des asketischen Priesters: „Die „Sünde“ – denn so lautet die priesterliche Umdeutung des thierischen „Schlechten Gewissens“ [...] – ist bisher das grösste Ereigniss in der Geschichte der kranken Seele gewesen: in ihr haben wir das gefährlichste und verhängnissvollste Kunststück der religiösen Interpretation.“<sup>586</sup> Es wird deutlich, was die eigentliche Gefahr der Schwäche ausmacht: Naivität – wir erinnern die Naivität als Merkmal der starken und freien Menschen – wird vorsätzlich ausgespielt. Gerade diese Anfälligkeit zeichnet Naivität wesensgemäß aus. Diesen Wesenszug nutzt der asketische Priester für seine Belange aus.

Diese Vorsätzlichkeit ist für Nietzsche das Ergebnis eines tiefen Rachebedürfnisses seitens des Ressentiments gegenüber dem starken und freien Menschentyp und damit gegen den Willen zur Macht, letztlich also gegen das Leben überhaupt. In diesem Zusammenhang heißt es im Zarathustra: „Ich weiß um euren Hass und Neid eures Herzens. Ihr seid nicht groß genug, um Hass und Neid nicht zu kennen.“<sup>587</sup> In ihrer negativen Grundstimmung dem Leben gegenüber sind sich der asketische Priester und die Gemeinde der schwachen Menschen immer gleich, der Machtgewinn des asketischen Priesters über die Gemeinde kann hieran nichts ändern. Denn in seiner Abwendung vom alltäglichen Leben sieht Nietzsche ein sicheres Indiz für eine tief im Wesen des asketischen Priesters verwurzelte Lebensfeindlichkeit.

---

<sup>585</sup> Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral*, a. a. O., S. 375.

<sup>586</sup> Ebd., S. 389.

<sup>587</sup> Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, erster Teil, a. a. O., S. 58.

Diese Lebensfeindlichkeit kanalisiert der asketische Priester durch die Tugendideale des Christentums. „Mit ihrer Tugend wollen sie ihren Feinden die Augen auskratzen; und sie erheben sich nur, um Andere zu erniedrigen.“<sup>588</sup> Auch hier gibt Nietzsche durch die Wahl der Metaphorik deutlich zu erkennen, wie sehr er alles, was dem Ressentiment entspringt, verachtet und dass er durchweg davon ausgeht, dass das Ressentiment aus seinem Lebenshass heraus sich ausschließlich verächtlicher Mittel bedienen kann. Das Aufstellen von Tugendidealen sowie deren Befolgung sind in diesem Zusammenhang Kennzeichen des Ressentiments. „Ein tugendhafter Mensch ist schon deshalb eine niedrigere species, weil er keine „Person“ ist, sondern seinen Werth dadurch erhält, einem Schema Mensch gemäß zu sein, das ein-für-alle Mal aufgestellt ist.“<sup>589</sup> Gerade mit Bezug zur eben erneut erwähnten Naivität als Form der spontanen Lebensbewältigung ist Tugend als Form der Maßregelung und der Verallgemeinerung ein Zeichen der Schwäche.

Tugendhaftigkeit im religiösen Verständnis ist somit ein Maßregelorgan, welches dem schwachen Menschen zum einen seine Rolle innerhalb der Gemeinschaft verdeutlicht, ihm zu anderen aber auch in seinem Selbstwertgefühl beschneidet. „Es giebt Recepte zum Gefühle der Macht, einmal für Solche, welche sich selber beherrschen können und welche bereits dadurch in einem Gefühle der Macht zu Hause sind: sodann für Solche, welchen gerade diess fehlt. Für Menschen [...] der zweiten Gattung das Christenthum.“<sup>590</sup> Weiter oben wurde bereits darauf hingewiesen, dass Nietzsche davon ausgeht, dass die Morallehre und damit auch die Tugendlehre an den Menschen des Ressentiment permanent Anforderungen stellt, die dieser nicht erfüllen kann.

In diesem Zusammenhang kommt es zu einer Neubewertung des Mitleidbegriffs. Gerade der Begriff des Mitleids ist es, an dem die Unehrllichkeit der Tugendhaftigkeit des Ressentiments besonders deutlich zu Tage tritt. Denn die bereits verdeutlichte Instrumentierung des Begriffs der Selbstlosigkeit auf Gegenseitigkeit kommt hier noch stärker zum tragen. Nietzsche geht davon aus, dass die helfende Tat, die vermeintlicher Weise aus Mitleid geschieht, letztlich eine egoistisch motivierte Tat ist. „Dass wir im Grunde stark an uns denken, lässt sich aus der Ent-

---

<sup>588</sup> Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, zweiter Teil, a. a. O., S. 122.

<sup>589</sup> Nietzsche, *Nachlaß 1885-87*, a. a. O., S. 505.

<sup>590</sup> Nietzsche, *Morgenröthe*, a. a. O., S. 63.

scheidung errathen, welche wir in allen den Fällen treffen, wo wir dem Anblicke des Leidenden [...] aus dem Wege gehen können: wir entschliessen uns, es nicht zu thun, wenn wir als die Mächtigeren, Helfenden hinzukommen können, des Beifalls sicher sind, unsern Glücks-Gegensatz empfinden wollen oder auch uns durch den Anblick aus der Langenweile herauszureissen hoffen.“<sup>591</sup> Vom Motiv des Egoismus abgesehen ist die als Geste des Mitleids deklarierte Tat also in erster Linie eine Tat, die dazu dient, ein Verhältnis herzustellen, welches den Helfenden als den Mächtigeren erscheinen lässt.

Somit ist die Tat aus Mitleid genau das Gegenteil von dem, was sie zu sein vorgibt – der helfende Mensch verschafft sich eine Befriedigung, die seine unstillbare Sehnsucht nach Macht verdeutlicht und somit einer Regung nach kommt, die der Moral der Selbstlosigkeit auf Gegenseitigkeit zuwider läuft. Dieser Verlogenheit verleiht Nietzsche mit den Worten Zarathustras Ausdruck: „Ihr drängt euch um den Nächsten und habt schöne Worte dafür. Aber ich sage euch: eure Nächstenliebe ist eure schlechte Liebe zu euch selber.“<sup>592</sup> In diesem Sinne resümiert Gödde: „Demnach liegen dem Mitleid egoistische oder narzißtische Motive wie Eitelkeit, Selbstaufwertung auf Kosten des anderen, Macht über den anderen u.ä. zugrunde.“<sup>593</sup> Hiermit ist die Handlung an anderen aus Gutherzigkeit als eine Tat aus einem schwachen und gestörten Selbstbewusstsein enttarnt.

Diese Form der reaktiven Lebensbewältigung, welche durch den asketischen Priester organisiert und koordiniert wird, der sich wiederum als Vertreter einer Kaste definiert, die sich über die Moral der Selbstlosigkeit auf Gegenseitigkeit als ausschließliches Machtinstrument legitimiert sieht, gipfelt für Nietzsche in dem Begriff „Nihilismus“. Für Nietzsche ist der Nihilismusbegriff definiert als „[...] der „letzte Wille“ des Menschen“, sein Wille zum Nichts [...].“<sup>594</sup>

Dieser Wille zum Nichts ist die letzte Konsequenz aus der Lebensfeindlichkeit des Ressentiment, welche durch die Figur des asketischen Priesters in der Rache an den Gegebenheit des Willens zur Macht und damit am Leben selbst zur voll-

---

<sup>591</sup> Ebd., S. 125f.

<sup>592</sup> Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, erster Teil, a. a. O., S. 77.

<sup>593</sup> G. Gödde: *Nietzsche Perspektivierung des Unbewussten*. In: *Nietzsche-Studien. Internationales Jahrbuch für die Nietzsche-Forschung*. Begründet von M. Montinari, W. Müller-Lauter, H. Wenzel. Herausgegeben von G. Abel, J. Simon, W. Stegmaier. Bd. 31. Berlin, New York 2002, S. 173.

<sup>594</sup> Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral*, a. a. O., S. 368.

ständigen „[...] Verneinung des Lebens“<sup>595</sup> führt. Die Verneinung des Lebens drückt sich in der Verneinung aller natürlichen Werte des Lebens aus und kann dementsprechend als totale Werteverneinung des Willens zur Macht gesehen werden. Als totale Werteverneinung ist sie Ausdruck der vollkommenen Entnatürlichung des Menschen.

Der Nihilismus lässt sich somit aus dem asketischen Ideal erklären, so dass eine weitere Beleuchtung des asketischen Ideals sinnvoll erscheint. Die Ressentimentreaktion der Abkehr vom Leben und dessen Versinnbildlichung durch das asketische Ideal als Gegenentwurf zum Willen zur Macht erscheint Nietzsche als eine Hinwendung zum Nichts. Die jenseitige Welt entstammt der Imagination. Die Entwicklung von Eigenschaften – zusammengefasst als Askese –, die der Verherrlichung dieser Imagination dienen, sind somit Zeugnisse der Verherrlichung eines faktischen Nichts. Sinn ergibt die Askese ausschließlich als Verherrlichung der Lebensabgewandtheit, der Ohnmacht. Damit ist sie faktisch ein „Wille zum Nichts“.<sup>596</sup>

Als Verherrlichung eines Ideals sind nihilistische Werte zudem per Definition unerreichbar. Die strenge Zucht der Askese fordert, ja idealisiert Enthaltensamkeit, um gemäß einem faktischen Nichts zu leben. Hierzu Stegmaier: „Es [das asketische Ideal] ist die Repräsentation eines nur gedachten Seins, und damit eine Repräsentation von Nichts. Aber als seine eigene Repräsentation hat dieses Nichts Macht über das Dasein [...]. Es nötigt es, unter allen Umständen anders zu werden, als es ist, es macht sein Sein zu einem Sollen. Dieses Sollen aber verlangt von ihm ein Tun, unablässige Arbeit an sich selbst, dauernde Anstrengung, Askese. Ist das Ziel dieser Anstrengung aber das Nichts, dann bleibt nur die Anstrengung selbst als Sinn von 'Sinn'.“<sup>597</sup> In diesem Sinne repräsentiert der asketische Priester den Nihilismus.

Nihilismus als Wille zur Macht mit dem Ziel der Verneinung des Lebens ist das gestalterische Element innerhalb der Geschichte Europas als Ort der christlich-abendländischen Moral. „Wir müssen [...] festhalten, daß das Wort „Nihilismus“

---

<sup>595</sup> Nietzsche, *Der Antichrist*, a. a. O., S. 239.

<sup>596</sup> Nietzsche, *Nachlaß 1887-89*, a. a. O., S. 304.

<sup>597</sup> Stegmaier, a. a. O., S. 183.

[...] einen einmaligen historischen Vorgang bezeichnet, der zwar in der philosophischen Dimension liegt, aber doch ein empirisch feststellbares Faktum ist.“<sup>598</sup> Damit ist die Geschichte Europas eine Geschichte des Verfalls. Mit Bezug zur geschichtlichen Relevanz des Nihilismus nennt Nietzsche das asketische Ideal in „Zur Genealogie der Moral“ „[...] das eigentliche Verhängniss in der Gesundheitsgeschichte des europäischen Menschen [...]“.“<sup>599</sup>

---

<sup>598</sup> K. Ulmer: *Nietzsches Philosophie in ihrer Bedeutung für die Gestaltung der Weltgesellschaft. Der Ausbruch aus der Universitätsphilosophie II.* Hg. v. W. Stegmeier. In: *Nietzsche-Studien. Internationales Jahrbuch für die Nietzsche-Forschung.* Herausgegeben von E. Behler, M. Montinari, W. Müller-Lauter, H. Wenzel. Bd. 12. Berlin, New York 1983, S. 56.

<sup>599</sup> Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral*, a. a. O., S. 392.

## 6. Im Spannungsfeld zwischen Gesellschaftsmensch und Individualwesen

Nietzsches Aussage zur Folge bedeutet dies, dass der Nihilismus aus seinem religiös-moralischen Ursprung heraus den Menschen in seinem Sein vollständig bestimmt. Nihilismus ist somit nicht nur ein moralisches Phänomen, vielmehr ist es auch ein bestimmendes Moment innerhalb der Gesellschaft als politisches Gebilde, der Wissenschaft und – für Nietzsche von erheblicher Bedeutung – innerhalb der Kunst. Darüber hinaus ist es eine Erscheinung, welche sowohl historisch als auch geographisch eingegrenzt ist. Der Nihilismus wird zu einer „geschichtsphilosophischen Kategorie.“<sup>600</sup>

Die gesellschaftspolitischen Ausführungen Nietzsches fügen sich nahtlos in die historischen Aspekte der Ausführung innerhalb der Schrift „Zur Genealogie der Moral“ ein. Die Staatengebilde Europas werden dementsprechend in erster Linie mit Verachtung bedacht. So formuliert Nietzsche schon im „Zarathustra“ allgemein und unmissverständlich: „Aber der Staat lügt in allen Zungen des Guten und Bösen; und was er auch redet, er lügt – und was er auch hat, gestohlen hat er`s.“<sup>601</sup> Noch weiter vor der Veröffentlichung der „Genealogie“ steht in der Vorrede „Der griechische Staat“ aus dem Jahre 1873, geschrieben, der Staat sei „von schmähtlicher Geburt“<sup>602 603</sup>, so dass deutlich wird, dass der Nihilismusgedanke in seinen wesentlichen Grundzügen hier bereits anklingt und demgemäß eine erhebliche Bedeutung innerhalb der Gedankenführung Nietzsches ausmacht.

Auch der Bezug der Aussage steht in unmittelbarer Verbindung zu den bisher thematisierten Ausführungen, sieht Nietzsche doch in dem Römischen Reich die unmittelbare Fortführung der moralischen Grundhaltung des griechischen Staates. Vor allem aber wird aus dem Kontext ersichtlich, dass sich über Nietzsches gesamtes Schaffen hinweg die Beurteilung philosophischer Erkenntnisse an deren künstlerischer Aussagekraft orientiert. Denn der griechische Staat ist für Nietzsche der Ort der größten bisher da gewesenen Kunstepoche.

---

<sup>600</sup> Bucher, a. a. O., S. 160.

<sup>601</sup> Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, erster Teil, a. a. O., S. 61.

<sup>602</sup> F. Nietzsche: *Fünf Vorreden zu fünf ungeschriebenen Büchern. Der griechische Staat*, a. a. O., S. 771.

<sup>603</sup> Nietzsche bezieht sich mit der zitierten Aussage natürlich nicht auf den griechischen Staat, sondern auf Staaten, welche von erobernden Völkern gebildet wurden, um die heimische Bevölkerung zu unterjochen.

Die Grundhaltung der Lebensfeindlichkeit, durch welche sich der Mensch mit Hilfe von moralischer Verlogenheit Macht erschleichen konnte und so den Zerfall des Römischen Reiches herbeiführte, bleibt als politisches Machtinstrument über die gesamte Epoche der christlich-abendländischen Kultur das entscheidende gestalterische Mittel. „Nietzsche widerspricht seiner eigenen Staatsverherrlichung, die er im Anschauen der griechischen staatsgeborenen Kultur vollzogen hatte, wenn er den modernen Staat als unschöpferisches Werkzeug der übermächtigen Gewalt der Masse [...] im Auge hat.“<sup>604</sup> Alle europäischen Staaten sind für Nietzsche Staaten des Ressentiments.

Diese Staaten sind Ausdruck der „Willens-Erschlaffung“<sup>605</sup>, die sich als Reflex auf die „furchtbare Tyrannei“<sup>606</sup> ausbildete, welche die „Eroberer- und Herrenrasse“<sup>607</sup> anwendete, um die unterjochten Völker Europas gefügig zu machen. Diese Rasse wurde dann von der „unheimlichste[n] Erkrankung“<sup>608</sup>, dem „Leiden des Menschen am Menschen“<sup>609</sup> angesteckt und ging unter.

Der Staat innerhalb der christlich-abendländischen Kultur ist für Nietzsche in erster Linie ein das Individuum krankmachender Faktor. Der Grund hierfür liegt in der oben beschriebenen Entstehungsgeschichte, nach welcher der Staat als das Instrument des asketischen Ideals definiert ist. Schon in „Jenseits von Gut und Böse“ spielt Nietzsche auf die Faktoren an, welche in „Zur Genealogie der Moral“ erläutert werden und die dazu dienen, den Menschen als Teil der Gemeinschaft berechenbar zu machen.

Wesentlicher Faktor war, dies sei kurz in Erinnerung gerufen, die Schwächung des Individuums durch die Erzeugung des schlechten Gewissens ob der Unerfüllbarkeit moralischer Anforderungen. „Fast alles, was wir „höhere Cultur“ nennen, beruht auf der Vergeistigung und Vertiefung der Grausamkeit – dies ist mein Satz; jenes „wilde Thier“ ist gar nicht abgetödtet worden, es lebt, es blüht, es hat sich

---

<sup>604</sup> Jaspers, a. a. O., S. 260.

<sup>605</sup> Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft*, a. a. O., S. 583.

<sup>606</sup> Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral*, a. a. O., S. 324.

<sup>607</sup> Ebd.

<sup>608</sup> Ebd., S. 323.

<sup>609</sup> Ebd.

nur – vergöttlicht.“<sup>610</sup> Nietzsche bezieht sich auf die bis zu seiner Zeit übliche enge Verquickung von religiösen und politischen Machtinteressen durch die moralische Bindung des Einzelnen an den Staat mit Hilfe christlicher Motive und Wertvorstellungen. „Demokratie und Sozialismus betrachten sich als Nachfolger des Christentums. Nietzsche ist durchaus der gleichen Meinung: Die Politik der Gleichheit ist die Nachfolgerin der Politik der Rache. In einem wie im anderen Fall ist das Pathos der Gleichheit ein Pathos ehemaliger Sklaven, ein Pathos der Dekadenz.“<sup>611</sup>

Was hier anklingt, ist Nietzsches Kritik an der Ausrichtung von Moral und Politik an der Masse. Hierin steckt die staatlich verordnete Kleinhaltung des Menschen, die Unterdrückung des Willens zur Macht eines Individuums zu Gunsten der Institutionen, welche die Gesellschaft beherrschen. In diesem Sinne schreibt Nietzsche im Nachlass von 1880: „Das Gebot aller Sitten und Moralen heißt: denke nach und fürchte dich, beherrsche dich, verstelle dich.“<sup>612</sup> Der Mensch der Gesellschaft ist ein Wesen, welches sich Spontaneität – und damit Lebendigkeit – abgewöhnt hat und sich stattdessen ein berechnendes Wesen antrainiert, um mit Mitteln auf die sich das Ressentiment versteht, sein Fortkommen zu sichern. „Man muß beachten, in welchem Kontext Nietzsches Verurteilung des Staats steht: sie ist eine Konsequenz aus seiner Werttheorie. Er verwirft den Staat, [...] weil er den Menschen davon abhält, sich zu verwirklichen.“<sup>613</sup> Der Druck, der innerhalb der Gesellschaft des Ressentiments herrscht, fördert einzig das Ressentiment und damit den Abschwung der Kultur.

Die in Europa herrschenden politischen Systeme sind auf Masse und damit notwendigerweise auf Mittelmäßigkeit ausgerichtet und fördern auf Grund dessen insgesamt ein kulturelles Klima, welches den Zustand des Nihilismus konserviert. Es findet ein kontinuierlicher Werteverfall statt, der für Nietzsche nur in der kulturellen Barbarei enden kann. Anders ausgedrückt: Die Gemeinde als sozialer Körper, der sich über eine paritätische Grundhaltung gemäß dem von Polin ge-

---

<sup>610</sup> Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse*, a. a. O., S. 166.

<sup>611</sup> R. Polin: *Nietzsche und der Staat oder Die Politik eines Einsamen*. In: *Nietzsche. Werk und Wirkung*. Hg. v. H. Steffen. Mit Beiträgen von K. Löwith, A. Gruth, R. Polin, B. Allemann, H. Steffen, P. Pütz und G. Martens. Göttingen 1974, S. 34.

<sup>612</sup> Nietzsche, Nachlaß 1880-82, a. a. O., S. 90.

<sup>613</sup> Kaufmann, a. a. O., S. 190.

nannten Pathos der Gleichheit definiert und hierin eine kulturelle Weiterentwicklung sieht, bedeutet für Nietzsche eben keinen Dienst an der Menschheit, sondern kulturellen Verfall. „Die Krankhaften sind des Menschen grosse Gefahr: nicht die Bösen, nicht die "Raubthiere". Die von vornherein Verunglückten [...] sind es, [...] welche am Meisten das Leben unter Menschen unterminiren, welche unser Vertrauen zum Leben, zum Menschen, zu uns am gefährlichsten vergiften und in Frage stellen.“<sup>614</sup>

Der von Nietzsche gebrauchte und oben bereits von Polin aufgenommene Begriff der Dekadenz ist eine weitere Facette der Überlegungen über das asketische Ideal. Das asketische Ideal war als Abkehr vom Leben Ausdruck der Selbstschädigung und damit der höchsten Entnatürlichung. „Ich nenne ein [...] Individuum verdorben, [...] wenn es vorzieht, was ihm nachtheilig ist.“<sup>615</sup> Nietzsche selbst bezieht den Begriff der Verdorbenheit auf den von ihm analysierten sittlichen und kulturellen Verfall und trifft so eine Assoziation zwischen Verdorbenheit und Dekadenz: „Ich verstehe Verdorbenheit [...] im Sinne von *décadence*: meine Behauptung ist, dass alle Werthe, in denen jetzt die Menschheit ihre oberste Wünschbarkeit zusammenfasst, *décadence*-Werthe sind.“<sup>616</sup> Das Urteil der Dekadenzkultur fußt also auf der Einschätzung, die politische Landschaft Europas betreibe seit mehr als zwei Jahrtausenden eine staatlich systematisierte Selbstschädigung des Menschen. Mit Bezug zu Nietzsches Dekadenzbegriff schreibt Bucher: „Dieser meint seine Funktion im Prozeß der Zerstörung personaler Authentizität, seinen Beitrag zur Herstellung individueller wie kultureller Selbstwidersprüchlichkeit.“<sup>617</sup>

Jaspers interpretiert Nietzsches Einschätzung dahingehend, dass die Mittelmäßigkeit nicht mehr staatlich organisiert wird, sondern dass sich die Mittelmäßigkeit verselbständigt habe: „[...] Nietzsche [lässt] das Zeitalter bestimmt sein durch die Massen [...]“.<sup>618</sup> Dass sich diese Aussage nicht nur auf das Erscheinungsbild heutiger Gesellschaften bezieht, sondern auf ihre Funktionsmechanismen, wird aus der von Jaspers vorgenommenen Kontextualisierung deutlich, die sich dadurch

---

<sup>614</sup> Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral*, a. a. O., S. 368.

<sup>615</sup> Nietzsche, *Der Antichrist*, a. a. O., S. 172.

<sup>616</sup> Ebd.

<sup>617</sup> Bucher, a. a. O., S. 133.

<sup>618</sup> Jaspers, a. a. O., S. 246.

auszeichnet, dass das Mittelmaß als solches den Zeitgeist definiert. Genau dieser Umstand ist es, den Nietzsche als die große Gefahr des Nihilismus sieht. Die Berechtigung dieser Überlegung liegt in ihrer Logik. Wenn das Mittelmaß alles beherrscht, geht alles verloren, was das Mittelmaß übersteigt. So urteilt Jaspers im Sinne Nietzsches über die Masse der Bevölkerung: „Sie kann das überkommene Wissen nicht mehr aneignen.“<sup>619</sup> Die Gefahr, welche aus dem Nihilismus erwächst ist somit ein unwiederbringlicher Verlust an kultureller Klasse.

In seinen Ausführungen über die Gesellschaft als eine Organisation der Massen hebt Jaspers den Symbolgehalt der Maschine hervor. „Eine nähere Ergründung, woher die ungeheure Weltveränderung entspringe, findet zunächst handgreifliche Erscheinungen: Die Maschine ist ein Schicksal. Sie verändert die Welt, in der wir leben.“<sup>620</sup> Die Maschine als kulturelle Errungenschaft ermöglicht die Steigerung der Lebensqualität, indem Bequemlichkeiten befriedigt werden und erwirkt somit den Anschein, ein kulturförderndes Mittel zu sein. Doch die „[...] Gegenstände, mit denen wir umgehen, werden als solche uns gleichgültig.“<sup>621</sup> Der Mensch entwickelt ein neues Bewusstsein für die Dinge, die ihn umgeben und deren Wert. Durch den technischen Fortschritt kommt es zu einer völligen Neugestaltung der Lebenswelt des Menschen, wodurch die kulturelle Entwicklung plastisch zu Tage tritt, so dass die Weiterentwicklung als Höherentwicklung eingeschätzt wird.

Nietzsche sieht die Maschine in erster Linie als ein Instrument, dem sich der Mensch unterwerfen muss. „Die Maschine als Lehrerin. - Die Maschine [...] macht aus Vielen [Menschen] eine Maschine, und aus jedem Einzelnen ein Werkzeug zu einem Zwecke. Ihre allgemeinste Wirkung ist, den Nutzen der Centralisation zu lehren.“<sup>622</sup> Aus dieser Perspektive erzeugt die Maschine in erster Linie „Menschenhaufen“<sup>623</sup> anstatt „die individuelle Selbstherrlichkeit“<sup>624</sup> zu lehren. Ferner werden durch sie Märkte eröffnet, welche nur durch die Zusammenführung der Maschine mit der Masse funktionieren. Somit gewinnt die Masse an Wichtigkeit. In diesem Sinne ist die Maschine durch die Steigerung der Produktivität ein

---

<sup>619</sup> Ebd.

<sup>620</sup> Ebd.

<sup>621</sup> Ebd.

<sup>622</sup> Nietzsche, *Menschliches, Allzumenschliches. Zweiter Band*, a. a. O., S. 653.

<sup>623</sup> Ebd.

<sup>624</sup> Ebd.

Instrument, welches die Position der Masse als bestimmender Faktor der Kultur verfestigt, gleichzeitig die Masse aber auch schädigt. Damit erscheint die Maschine als Vergegenständlichung des asketischen Ideals.

Ein weiterer Baustein zur Verfestigung des asketischen Ideal innerhalb der europäischen Kultur sieht Nietzsche in dem Umgang mit Bildung und Wissenschaft, welche ebenfalls als Mittel des asketischen Ideals fungieren. Gerade die Maschine als Produkt der Wissenschaft verhilft dieser zur Steigerung ihres Ansehens innerhalb der gesamten europäischen Kultur; in der Folge wird die Wissenschaft unter dem Aspekt der gesellschaftlichen Nützlichkeit definiert. Nietzsche differenziert hierbei in unterschiedliche Gruppen: „Noch waren nicht alle jene Mächte aufgezählt, von denen [...] die Kultur gefördert wird [...]; drei sind genannt, die Selbstsucht der Erwerbenden, die Selbstsucht des Staates und die Selbstsucht aller derer, welche Grund haben sich zu verstellen und durch die Form zu verstecken. Ich nenne viertens die Selbstsucht der Wissenschaft und das eigenthümliche Wesen ihrer Diener, der Gelehrten.“<sup>625</sup> Die Wissenschaft im Blickwinkel des asketischen Ideals unterliegt ferner der Rationalität und Wirtschaftlichkeit und verliert langfristig so das Ideal der Freiheit in Forschung und Lehre.

Explizit setzt sich Nietzsche mit der Instrumentalisierung der Bildung für finanzielle Belange auseinander. Der erzieherische Auftrag von Bildung gegenüber dem jungen Menschen wird in diesem Zusammenhang ausschließlich über wirtschaftliche Belange definiert. Bildung als wesentliches Instrument zur Schaffung eines im klassischen Sinne gebildeten Individuums wird vernachlässigt. Die moderne Sittlichkeit fordert vom Menschen „[...] eine rasche Bildung, um bald ein geldverdienendes Wesen zu werden, und doch eine so gründliche Bildung, um ein sehr viel Geld verdienendes Wesen werden zu können. Dem Menschen wird nur soviel Kultur gestattet, als im Interesse des allgemeinen Erwerbs und des Weltverkehrs ist, aber soviel wird auch von ihm gefordert.“<sup>626</sup> Charakterliche Eigenschaften werden nach wirtschaftlichen Aspekten bewertet, der Mensch wird als Teil eines Systems verstanden, die eigentliche Person wird nicht um ihrer selbst willen gefördert. Das herrschende Nützlichkeitsprinzip nimmt dem Menschen die

---

<sup>625</sup> Nietzsche: *Fünf Vorreden zu fünf ungeschriebenen Büchern. Schopenhauer als Erzieher*, a. a. O., S. 393.

<sup>626</sup> Ebd., S. 388.

Fähigkeit, sich kulturell höher zu entwickeln. „Wer eben Glück und Behagen vom Leben ernten will, der mag nur immer der höheren Cultur aus dem Wege gehen.“<sup>627</sup>

Das aus dem asketischen Ideal abgeleitete Nützlichkeitsprinzip entwickelt sich zum alleinigen Faktor, der die kulturelle Entwicklung einer Epoche bestimmt. Im Nachlass aus dem Winter 1872/73 resümiert Nietzsche: „Die jetzt vernichteten Philosophien und Theologien wirken aber noch immer fort in den Wissenschaften“.<sup>628</sup> Das Bemerkenswerte an dieser Beobachtung ist, dass die Wissenschaft zur Zeit Nietzsches längst damit beschäftigt ist, die klassische Glaubenslehre des Christentums ad absurdum zu führen. Sei es die Nichtakzeptanz von Wundern oder die bereits thematisierte Auflösung der Sonderstellung des Menschen innerhalb der Schöpfung durch die Abstammungslehre Darwins. Dennoch hat aber die Wissenschaft das asketische Ideal verinnerlicht und hierfür keinerlei Bewusstsein entwickelt. Das asketische Ideal hat sich in diesem Sinne verfestigt und sich als autarkes Prinzip durchgesetzt; es bedarf nicht mehr des religiösen Überbaus, es wirkt fort, ohne direkt greifbar zu sein. „Nietzsches These ist also, daß die Wahrhaftigkeit im langen Auflösungsprozeß des asketischen Ideals nur das verneint, was an diesem äußerlich, exoterisch, nunmehr tot ist – [...] den lebendigen Kern dagegen [...] in sich selbst aufbewahrt. In diesem Prozeß ist das asketische Ideal nicht nur Herr geblieben, es ist stärker geworden; [...], weil es gar nicht auffällt, daß in der Wissenschaft das Wesen der Moral aufbewahrt wird.“<sup>629</sup>

Hier ist der Punkt, an dem ein bemerkenswerter Aspekt innerhalb der Gedankenführung Nietzsches greift: Es ist die Möglichkeit der Überwindung des asketischen Ideals durch das asketische Ideal selbst. Entscheidend ist hierbei das Prinzip der Redlichkeit. Der Anspruch auf Redlichkeit hat seinen Ursprung in der Entstehung der christlichen Gemeinde und gilt Nietzsche als fester Bestandteil des asketischen Ideals von dessen Entstehung an. Redlich zu sein bedeutet für den asketischen Priester absolute Wahrhaftigkeit gegenüber dem asketischen Ideal. Der Inhalt des asketischen Ideals – die Ausrichtung der Askese an der Moral der Selbst-

---

<sup>627</sup> Nietzsche, *Menschliches, Allzumenschliches. Erster Band*, a. a. O., S. 277.

<sup>628</sup> F. Nietzsche: *Nachlaß 1869-74*. In: *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*, hg. v. G. Colli u. M. Montinari. Siebter Band. München 1999, S. 429.

<sup>629</sup> Brusotti, a. a. O., S. 114.

losigkeit auf Gegenseitigkeit – gilt somit als absolute Wahrheit, womit es einen grundlegenden Anspruch jeder Religion bedient. Unter der Voraussetzung, dass das asketische Ideal selbst aber über einen wirklichkeitsfremden Gegenstand, einer fixen Idee, definiert ist – dem Jenseits – fordert die Redlichkeit den perfekten Selbstbetrug. Der asketische Priester muss aus Redlichkeit seine eigene Lüge glauben: Wer nicht wirklich an die jenseitige Welt glaubt, ist ihrer nicht würdig und moralisch verwerflich.

Das Fortbestehen des Redlichkeitsgebots innerhalb der Wissenschaft führt zur Auflösung der jenseitigen Welt und nimmt der christlichen Religion damit ihre gesamte Basis. „Man sieht, was eigentlich über den christlichen Gott gesiegt hat: die christliche Moralität selbst, der immer strenger genommene Begriff der Wahrhaftigkeit, die Beichtväter-Freiheit des christlichen Gewissens, übersetzt und sublimiert zum wissenschaftlichen Gewissen, zur intellektuellen Sauberkeit um jeden Preis.“<sup>630</sup> Redlichkeit im Sinne der Wissenschaft bedeutet in erster Linie, den zu untersuchenden Gegenstand nach bestem Wissen und Gewissen zu analysieren und so kommt es, dass die naturwissenschaftliche Analyse der diesseitigen Welt die jenseitige Welt als Fiktion erkennt und damit der christlichen Religion ihre Glaubwürdigkeit nimmt: „Die Wissenschaft hat den Zweifel an der Wahrhaftigkeit des christlichen Gottes geweckt: an diesem Zweifel stirbt das Christentum.“<sup>631</sup> Hierzu schreibt Willers: „Nietzsche behauptet [...] die geschichtliche notwendige Selbstsuspension der moralischen Weltanschauung, ihr Zerschneiden an den eigenen Prinzipien.“<sup>632</sup>

Die Überwindung des asketischen Ideals und damit die Überwindung der Moral der Selbstlosigkeit auf Gegenseitigkeit ist für Nietzsche die notwendige Konsequenz, welche aus den naturwissenschaftlichen Erkenntnissen gezogen werden müsste. Aber genau diesen Vorgang kann Nietzsche zu seiner Zeit nicht feststellen. Hierin liegt ein weiterer Aspekt seiner Motivation, überhaupt Philosophie zu treiben: Sein Ziel ist es, die abendländische Kultur von dem Joch des asketischen Ideals zu befreien.

---

<sup>630</sup> Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft*, a. a. O., S. 600.

<sup>631</sup> Nietzsche, *Nachlaß 1885-87*, a. a. O., S. 122f.

<sup>632</sup> Willers, a. a. O., S. 223.

Mit Bezug zum Christentum und dem asketischen Ideal schreibt Nietzsche in „Zur Genealogie der Moral“: „Alle grossen Dinge gehen durch sich selbst zu Grunde, durch einen Akt der Selbstaufhebung: so will es das Gesetz des Lebens [...]“.<sup>633</sup> Diese Definition eines vermeintlichen Naturgesetzes, in dem Tenor einer unumstößlichen Wahrheit vorgetragen, zeigt deutlich wie sehr Nietzsche diese Entwicklung herbeisehnt. Wenige Zeilen später wird dieser historische Vorgang als das „[...] grosse Schauspiel in hundert Akten, das den nächsten zwei Jahrhunderten Europa's aufgespart bleibt, das furchtbarste, fragwürdigste und vielleicht auch hoffnungsreichste aller Schauspiele“<sup>634</sup> beschrieben. Dass Nietzsche der christlichen Religion und damit dem asketischen Ideal Größe zubilligt, mag zunächst irritieren; doch Nietzsche ist sehr wohl in der Lage zu erkennen, dass innerhalb der christlich-abendländischen Kultur Dinge von Größe entstanden sind. Erstes Beispiel hierfür wäre natürlich die Wissenschaft.

Die Befreiung der abendländischen Kultur von dem Joch des asketischen Ideals bedeutet natürlich die Rehabilitierung des Willen zur Macht Gedankens.<sup>635</sup> Die zu Beginn des Kapitels bereits angedeutete Rolle der Kunst kommt hier zum tragen. Denn das Vorhaben, den Willen zur Macht in das Bewusstsein der Menschen zu rücken, hält Nietzsche nur durch die Rückbesinnung auf die Tragödiendichtung des Griechentums für möglich. „Es giebt nur Eine Hoffnung und Eine Gewähr für die Zukunft des Menschlichen: sie liegt darin, dass die tragische Gesinnung nicht absterbe.“<sup>636</sup> In der Tragödie des Altertums sieht Nietzsche somit den Ausdruck des Willens zur Macht durch die Kunst. „[...] der als Willen-zur-Macht-Geschehen aufzufassende Grundcharakter alles Wirklichen ist als ästhetisch zu qualifizieren. Kunst erweist sich als der explizite und in sich gesteigerte expressive Austrag dessen, wozu Ansätze und wovon Spuren in jedem Lebendigen zu finden, ja an aller Lebendigkeit selbst wesentlich beteiligt sind.“<sup>637</sup>

---

<sup>633</sup> Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral*, a. a. O., S. 410.

<sup>634</sup> Ebd., S. 410f.

<sup>635</sup> Diese Arbeit bietet nicht den Platz, die Fehlinterpretationen und die Instrumentalisierungen, welche die Philosophie Nietzsches auf der politischen Ebene durchlaufen musste, Revue passieren zu lassen.

<sup>636</sup> F. Nietzsche: *Fünf Vorreden zu fünf ungeschriebenen Büchern. Richard Wagner in Bayreuth*. In: *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*, hg. v. G. Colli u. M. Montinari. Erster Band. München 1999, S. 453.

<sup>637</sup> Abel: Nietzsche, a. a. O., S. 72.

In diesem Zusammenhang ergreift Nietzsche Partei gegen die abendländische Kultur, indem die wissenschaftlichen Errungenschaften in ihrer Wertigkeit gegenüber der Kultur der Antike relativiert werden: „Alle Wissenschaften sind unnützes Zeug, sobald der Mensch mit ihnen wie mit den Arbeitsaufgaben der Noth und der Bedürftigkeit verfährt. Die Kultur ist möglich, ohne diese eure Wissenschaft; wie die Griechen beweisen.“<sup>638</sup> Der Nutzenfaktor einer Sache ist in diesem Sinne kein Kriterium bezüglich seines kulturellen Wertes.

In den nachgelassenen Fragmenten aus dem Frühjahr des Jahres 1888 führt Nietzsche unter der Überschrift „Gegenbewegung [...] Kunst“<sup>639</sup> aus, was die Kunst dazu prädestiniert, den Kampf gegen das asketische Ideal zu führen. So ist es vor allem die Person des Künstlers, die durch permanente künstlerische Auseinandersetzung zu einer höheren Dimension der Leiblichkeit gelangt: „Alle Kunst wirkt als Suggestion auf die Muskeln und Sinne, welche ursprünglich beim naiven künstlerischen Menschen thätig sind: sie redet immer nur zu Künstlern, - sie redet zu dieser Art von feiner Erreglichkeit des Leibes.“<sup>640</sup>

Im Mittelpunkt des Interesses steht hier für Nietzsche zum einen die Steigerung der eigenen Leibeswahrnehmung und zum anderen in Folge dessen die Steigerung der Ausdrucksfähigkeit des Individuums, so dass Kunst als Mittel zur „Erhöhung des Lebens“<sup>641</sup> dient. Kunst dient nach Nietzsche somit nicht nur dem Ausdruck seelischer Zustände. Vielmehr geht es um den harmonischen Ausdruck des Menschen in seiner Ganzheitlichkeit bestehend aus Körper, Geist und Seele. Es entsteht hier das Bild eines Künstlers, der weniger seine Rollen nur spielt, sondern seine Rollen wie ein Schicksal erfährt und als Teil seiner Persönlichkeit in sich aufnimmt. Das Spielen einer Rolle gleicht also mehr einem Erfahren der Rolle. Dies bedeutet, dass durch die Kunst der Darsteller zu einer Persönlichkeit ungeahnten Ausmaßes heranreift. Dieser könnte gar als übermenschlich gelten.

Zur Verdeutlichung dieses Aspektes von Kunst grenzt Nietzsche die Wohlgeratenheit und Schönheit des starken Menschen von dem Begriff des Hässlichen als

---

<sup>638</sup> Nietzsche, *Nachlaß 1869-74*, a. a. O., S. 614.

<sup>639</sup> Nietzsche, *Nachlaß 1887-89*, a. a. O., S. 296.

<sup>640</sup> Ebd.

<sup>641</sup> Ebd., S. 297.

Symbol des niedergehenden Lebens ab: „Das Häßliche d. h. der Widerspruch zur Kunst, das, was ausgeschlossen wird von der Kunst, ihr Nein - jedes Mal, wenn der Niedergang, die Verarmung an Leben, die Ohnmacht, die Auflösung, die Verwesung von Fern nur angeregt wird, reagiert der aesthetische Mensch mit seinem Nein“.<sup>642</sup>

Nietzsche formuliert hiermit nicht nur den Versuch, die traditionsbedingte Verachtung der Leiblichkeit durch die jenseitsgerichtete Religion des Christentums zu überwinden und im Gegenzug durch die Verherrlichung des Leibes innerhalb der Kunst ein positives Körperbewusstsein wiederherzustellen. Vielmehr dient die Verherrlichung des Leibes zum einen als Symbol zur Bejahung der eigenen individuellen Existenz als Voraussetzung, um ein freies und selbstbestimmtes Leben unter der Existenzbedingung des Willens zur Macht führen zu können. Zum anderen fordert für Nietzsche die diesseitige Welt als die einzig erfahrbare Welt eine starke Leiblichkeit. Weiter oben wurde bereits mehrfach darauf aufmerksam gemacht, dass Nietzsche das Bekenntnis zum Diesseits als der einzig wahren Welt durch eine Betonung der Leiblichkeit zum Ausdruck bringt.

Ein weiteres Mittel zur Überwindung der Niedergangskultur des asketischen Ideals findet sich in der Initiierung der „großen Politik“. Hierunter versteht Nietzsche die Neubildung einer politischen Kaste, die ganz aus dem Willen zur Macht agiert, um das Ressentiment als kulturschaffenden Faktor abzulösen. Im Nachlass aus dem Winter 1888/89 findet sich das Konzept der „großen Politik“, diese will demnach „[...] die Physiologie zur Herrin über alle anderen Fragen machen; sie will eine Macht schaffen, stark genug, die Menschheit als Ganzes und Höheres zu züchten, mit schonungsloser Härte gegen das Entartende und Parasitische am Leben, - gegen das, was verdirbt, vergiftet, verleumdet, zu Grunde richtet... und in der Vernichtung des Lebens das Abzeichen einer höheren Art Seelen sieht.“<sup>643</sup> Weiter erklärt Nietzsche formelhaft: „Todkrieg gegen das Laster; lasterhaft ist jede Art Widernatur. Der christliche Priester ist die lasterhafteste Art Mensch: denn er lehrt die Widernatur.“<sup>644</sup> Zur Umsetzung des Konzeptes soll die „Partei des Lebens“ geschaffen werden, welche „[...] unerbittlich mit allem Entarteten

---

<sup>642</sup> Ebd., S. 296.

<sup>643</sup> Ebd., S. 638.

<sup>644</sup> Ebd.

und Parasitischen ein Ende [macht].“<sup>645</sup> Diese Aussagen gleichen sicherlich eher einer Kriegserklärung als einem politischem Konzept. Hierdurch wird erneut deutlich, wie sehr Nietzsche persönlich unter der von ihm als lebensfeindlich eingestuften Kultur Europas leidet und wie sehr er im Gegenzug sein Ideal von der griechischen Tragödie Wirklichkeit werden lassen will.

Aus den zusammengetragenen Aspekten, welche in Nietzsches Augen zum einen die Kultur des Ressentiments als verachtenswert und zum anderen die Kultur des Willens zur Macht als erstrebenswert erscheinen lassen, wird als grundsätzliche Voraussetzung zur Rehabilitierung der Kunst des Willens zur Macht deutlich. Es bedarf hierzu einer Kaste, die selbst ein Höchstmaß an moralischer Integrität in Form von Individualität und Selbstverantwortlichkeit besitzt. In diesem Zusammenhang schreibt Polin, dass Nietzsche die „[...] politische Tätigkeit vor allem als eine erzieherische Tätigkeit betrachtet, die sich die Heranbildung neuer Menschentypen zur Aufgabe macht, eines neuen Adels, der offen gegenüber der Zukunft, der Welt und der Unterschiede ist.“<sup>646</sup> Kurz: Die Kultivierung der Natürlichkeit bedarf der Schaffung einer Bildungselite. Diese muss nach Nietzsche als Ziel der Kultur die „[...] Erzeugung des Genius“<sup>647</sup> sehen. In diesem Sinne sei explizit darauf verwiesen, dass Nietzsche immer elitär denkt. Dieses Denken ist natürlich nicht in einem politischen oder gar biologischen Sinne elitär, sondern in einem kulturellen und künstlerischen Sinne.

Mit den Worten Zarathustras definiert Nietzsche diese Elite als einen „[...] neuen Adel: [...]“<sup>648</sup> Dieser hat die Gestaltung der zukünftigen Kultur zur alleinigen Aufgabe: „Nicht, woher ihr kommt, mache euch fürderhin eure Ehre, sondern wohin ihr geht!“<sup>649</sup> Das Adelsprivileg ist ausschließlich der Bildung und der neuzubildenden Kultur verpflichtet: „Eurer Kinder Land sollt ihr lieben: diese Liebe sei euer neuer Adel, - das unentdeckte, im fernsten Meere! Nach ihm heisse ich eure Segel suchen und suchen!“<sup>650</sup>

---

<sup>645</sup> Ebd.

<sup>646</sup> Polin, a. a. O., S. 40.

<sup>647</sup> F. Nietzsche: *Fünf Vorreden zu fünf ungeschriebenen Büchern. Richard Wagner in Bayreuth*. In: *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*, hg. v. G. Colli u. M. Montinari. Erster Band. München 1999, S. 393.

<sup>648</sup> Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, dritter Teil, a. a. O., S. 254.

<sup>649</sup> Ebd. S. 255.

<sup>650</sup> Ebd.

## Schlussbetrachtung

Der Versuch, die Entwürfe menschlicher Existenz von Rousseau und Nietzsche aus dem jeweils metaphysischen Kontext heraus nachzuzeichnen, hat sich als effektive Möglichkeit erwiesen, beide Entwürfe in ihrem Facettenreichtum darzustellen und zu analysieren. Die Vermutung, dass diese konträren Konzepte letztendlich auch konträre Entwürfe der menschlichen Existenz nach sich ziehen, wird aus der Retrospektive im Großen und Ganzen bestätigt. Dieses Urteil bedarf aber auch in weiten Teilen der Differenzierung und Einschränkung.

Der metaphysisch-religiöse Überbau Rousseaus begründet den Gedanken der Naturreligion, welche in dem Gleichheitsanspruch gegenüber allen Menschen in ihren Rechten und Pflichten kulminiert. Ungleichheit gilt damit als ein künstlicher Zustand, den Rousseau in der Analyse der Gesellschaften Europas als den eigentlichen Grund des menschlichen Unglücks erkennt. Dem gemäß postuliert Rousseau im *volonté générale* als wesentlichsten Grundsatz die Gleichheit in Recht und Pflicht aller Menschen einer Gemeinschaft vor dem Gesetz, sowie die freiwillige Anerkennung der Gesetze und deren Folgen. Dieses Ideal wird durch die Figur des *citoyen* verkörpert. Der Staat, der über den *volonté générale* definiert ist, hat sein Vorbild in der antiken Polis, so dass Rousseaus Orientierung an der Antike wesentlich politisch motiviert ist. Dies gilt allerdings nur bedingt, da Rousseau jede Form der Versklavung ablehnt.

Ob der metaphysisch-religiöse Überbau von Rousseau tatsächlich aus lauterer Frömmigkeit definiert wurde, wie es allgemein innerhalb der Rousseauforschung angenommen wird und dem verbreiteten Bild über Rousseau als einen Bedürfnistheologen entspreche, oder ob der Überbau einen funktionalen Charakter hat, ist für die Gegenüberstellung beider Philosophen von nicht unerheblicher Bedeutung. Die Perspektive, die sich durch diese Infragestellung eines Allgemeinplatzes ergibt, thematisiert die Frage, ob es sich um eine kategorische Unterscheidung der zwei verschiedenen metaphysischen Grundannahmen handelt, von Neuem.

Inwieweit die religiöse Begründung Rousseaus dogmatisch ist, wurde innerhalb der Arbeit bereits deutlich: Die praxisorientierte Ausrichtung des von Rousseau

entwickelten Staatskonzeptes vermittelt in diesem Zusammenhang ein praxisorientiertes Maß an Flexibilität: Der *citoyen* galt uns unbedingt als ein religiöses Wesen. Doch die Religiosität des *citoyen* darf der Praktikabilität des politisch orientierten Lebenswirklichkeit nicht entgegenstehen. Die sinnstiftende Gestaltung des Staates und somit das Lebensglück des Menschen genießt absolute Priorität. Der religiös bedingte Hintergrund, durch den sich Rousseau das Menschsein erklärt, wird hier seiner allmächtigen Bedeutung zwar nicht vollends enthoben – doch die religiös ausgerichtete Erklärung des menschlichen Wesens führt bei Rousseau gerade nicht dazu, die Lebenswelt des Menschen einem religiösen Dogma zu unterwerfen.

Die Frage also, ob Rousseau tatsächlich ein rein religiös bedingtes Menschenbild hat, oder ob Rousseau Religion instrumentalisiert, um ein Höchstmaß an Schlüssigkeit und Beweiskraft zu erreichen, erscheint gemäß Rousseaus eigenem Vorgehen innerhalb des Werkes von sekundärem Belang: Der flexible Gebrauch des Gottesbegriffs zeigt, dass Rousseau grundsätzlich auch den Aspekt der Religiosität dem praktischen Erfolg der Sinnstiftung unterwirft und nicht umgekehrt.

In diesem Zusammenhang ist es naheliegend, die Frage kurz zu thematisieren, inwiefern der Naturbegriff Rousseaus substantialistisch zu verstehen ist. Die dinghafte Natur hat Rousseau inspiriert und hoffnungsvoll gemacht. Der daraus entwickelte Naturbegriff wird von Rousseau unter dem Aspekt der Praktikabilität ebenso flexibel eingesetzt, wie die effektiv ausgeschmückte religiöse Begründung des Seins. Gerade das ist ja Rousseaus ganze Herangehensweise: Das flexible Variieren verschiedener Faktoren und deren Neugestaltung, deren Neuzusammensetzung und vor allem die Herbeiführung neuer Aspekte bezüglich der Beziehung zwischen den einzelnen Faktoren: Die Gestaltungsfaktoren Gott, Natur, Mensch werden in allen drei Entwürfen menschlicher Existenz nicht einfach nur aus verschiedenen Aspekten des Menschseins betrachtet. Vielmehr wird die Stellung von Gott und Natur mit Bezug zum Menschen immer wieder neu definiert. Natürlich ist vollkommen klar, dass der universelle Anspruch des Gottesbegriff und dem gemäß auch des Naturbegriffs hier von unberührt bleibt. Dennoch wird die Stellung dieser Begriffe innerhalb der Lebenswelt des Menschen variiert: So wird innerhalb des über den *contract social* definierten Staates der Mensch zu

einem künstlichen Wesen umgestaltet und die Rolle Gottes ihrer Singularität enthoben. Die metaphysisch bedingte Unveränderlichkeit der Begriffe wird gegenüber dem Menschen und der Lebenswelt des Menschen aufgehoben, obwohl die theoretische Unveränderlichkeit der Begriffe Gott und Natur bestehen bleibt.

Nietzsche hingegen versteht in einer Welt ohne Gott das Werden der Welt als Äußerung des Willens zur Macht. Regulierende Forderungen und Gesetze gegenüber dem Menschen, die moralisch verpflichtend wirken und sich einer übergeordneten Instanz bedienen, sind damit obsolet. Es ist dem einzelnen Menschen anheim gestellt, sein Leben sinnstiftend zu bewältigen. Der Gedanke der individuellen Selbstverwirklichung schließt den Anspruch der Gleichheit von Menschen innerhalb einer Gesellschaft nicht nur aus; vielmehr sieht Nietzsche in dem Anspruch von Gleichheit in Recht und Pflicht eine Gefahr für jedes Individuum, welches das Potential zur Selbstverwirklichung hat. Die totale, individuelle Selbstverwirklichung bleibt für Nietzsche einzig dem Übermenschen vorbehalten.

In diesem Sinne mündet der Gedanke des Willens zur Macht in der Forderung nach Elitenbildung. Auch wenn Nietzsche hierbei zum großen Teil die Förderung des Genius innerhalb der Kunst vor Augen hat, kommt es in den weiteren Überlegungen zu einer Instrumentalisierung der Politik, welche wiederum zur Förderung des Genies die Gesellschaft instrumentalisiert, so dass deren Recht auf Selbstbestimmung seine Gültigkeit verliert. Der Gleichheitsgrundsatz aller Menschen in ihren Rechten und Pflichten innerhalb der modernen Gesellschaften wird für die Kultur insgesamt als äußerst schädlich eingestuft und als Dekadenzforderung des Ressentiments abqualifiziert. Denn für Nietzsche ist es quasi ein Naturgesetz, dass die Schwachen und die mäßig Begabten auf Kosten der Starken leben, weshalb die Individuen vor der Masse geschützt werden müssen. Nietzsches Orientierung an der Antike ist somit vornehmlich auf den Aspekt der Kunst fixiert. Der Staatsentwurf der Polis findet keine sonderliche Beachtung.

Rousseaus bestreben ist es, das Individuum in der Gemeinschaft aufgehen zu lassen und durch die Schaffung gleicher Lebensbedingungen allen Menschen einer Gemeinschaft ein sinnvolles Leben zu ermöglichen. Die Masse der Menschen hat hingegen für Nietzsche in erster Linie nur dann einen Wert, wenn sie dazu in der

Lage ist, das Genie zu fördern. Wie dargestellt, ist Nietzsche an dem Schicksal der Masse der Menschen um ihrer selbst willen nicht interessiert. [...]. Sollte die Masse der Menschen durch die Förderung eines Genies ihr Leben als sinnvoll erachten, so ist dies lediglich gut, weil es dem Genie zugute kommt. Nietzsches Denken ist in wesentlichen Teilen über den Bezugspunkt der Elitebildung definiert. Dieser Bezugspunkt als zentraler Gedanke ist bei Rousseau nicht zu finden, was sowohl im *Emilé* als auch in den beiden Diskursen von 1750 und 1755 mehrfach deutlich wird. Im Gegenteil: Rousseau äußert mehrfach, wie sehr ihm jede Art von Privilegien als verachtenswert erscheint. Der Grund hierfür ist in der Förderung der Ungleichheit zu sehen.

Bezüglich der Eliteförderung Nietzsches muss allerdings relativierend angemerkt werden, dass der von Nietzsche definierte Elitebegriff in sofern als flüchtig eingeschätzt werden muss, als dass keine klar definierten und verbindlichen Kriterien dem Eliteschema Nietzsches zu Grunde liegen; schon gar nicht solche, die an sich völlig undurchlässig wären, wie zum Beispiel ein Elitekriterium, welches über Abstammung definiert ist. Auch verweist Nietzsche darauf, dass ein elitärer Zirkel sich nicht vollständig separieren sollte, sondern den Menschen, die nicht Teil der Elite sind, stets verbunden bleiben muss: „Der Weise spricht. Dem Volke fremd und nützlich doch dem Volke, Zieh ich des Weges, Sonne bald, bald Wolke - Und immer über diesem Volke!“<sup>651</sup> Der Aspekt der Verbundenheit erscheint elementar. Schließlich verweist Nietzsche mehrfach wie selbstverständlich darauf, dass Kultivierung immer ein gesellschaftlich bedingter Wachstumsprozess ist, der mitnichten quasi aus dem Nichts heraus ausschließlich von einigen wenigen Menschen betrieben wird. Verbundenheit im Sinne von sich bedingenden Entwicklungsschritten ist ein elementarer Aspekt der Philosophie des Willens zur Macht. Darüber hinaus existiert eine Elite im Geiste Nietzsches nicht um ihrer selbst willen, sondern dient ausschließlich dem Ideal, kulturschaffend dem Gedanke des Willens zur Macht Ausdruck zu verleihen.

In diesem Zusammenhang sei mit Bezug zu Rousseau die Anmerkung erlaubt, dass dessen Gleichheitsgedanke durchaus relativierbar ist. Der *Emilé* weißt mit Bezug zur Universalität des Gleichheitsanspruch eine nicht gesellschaftlich be-

---

<sup>651</sup> Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft*, a. a. O., S. 364.

dingte Problematik auf: Die Eingrenzung Rousseaus zur Auswahl eines geeigneten Kindes ist ambivalent. Dass Rousseau überhaupt Auswahlkriterien aufstellt, relativiert natürlich von vornherein den Aspekt der Universalität des metaphysisch begründeten Gleichheitsanspruchs. Sicher, Rousseau hält explizit fest, dass Emilé ein Junge von durchschnittlicher Intelligenz sein soll, der von Natur aus keine auffälligen Wesenseigenschaften in sich trägt. Doch für einen Jungen wird sich wissentlich entschieden und auch seine körperlichen und geistigen Fähigkeiten unterliegen einer von Rousseau vorgenommenen Normierung des Normalen und einer sich hieraus ergebenden Definition des Natürlichen durch Auswahlkriterien. Jedes Kind, das dieser Normierung nicht entspricht, passt nicht in das Naturkonzept Rousseaus. Der Universalitätsanspruch des metaphysischen Konzepts stößt hier an seine Grenzen und der Aspekt der Gleichheit von Geburt an wird faktisch von Rousseau selbst konterkariert. Der Gleichheitsgedanke erscheint aus dieser Perspektive durchaus als eine Konstruktion, die dem konzeptionellen Anspruch nicht gerecht wird.

Vor allem aber wirkt sich die theoretische Umsetzung des metaphysisch begründeten Gedankens der Gleichheit als wesentliches Kriterium zur Bildung eines Staates mit Bezug zur genannten theoretischen Umsetzungsproblematik noch weit drastischer aus: Denn der nicht zur Gemeinschaft des *contract social* zählende Mensch gilt Rousseau als vollkommen entrechtetes Wesen und als Feind der über den Begriff der Gleichheit definierten Gemeinschaft, welches nicht einmal mehr im Sinne des Naturrechts als schutzbedürftiges Wesen gilt. Aus dieser Perspektive erscheint es nicht konstruiert, den auf dem Gedanken der Gleichheit basierenden politischen Zirkel gegenüber allen Menschen als elitär zu bezeichnen, die nicht Teil des Zirkels sind. Diese Überlegung wiegt besonders schwer, wenn wir bedenken, dass Rousseau innerhalb des *contract social* aus Gründen der Machbarkeit stets den Gedanken einer direkten Demokratie vertritt, deren Bürger aus einer überschaubaren Anzahl besteht. Problematisch erscheint hierbei des Weiteren, dass Rousseau diese Perspektive seiner Philosophie nicht thematisiert, eine klärende Differenzierung nicht vornimmt.

Gilt also innerhalb des auf dem *volonté générale* basierenden Staates der Gedanke der Gleichheit, so gilt dieser Gedanke nicht über die Grenzen des Staates hinaus.

Krieg gegenüber Außenstehenden und deren Vernichtung ist ein legitimes Mittel zur Erhaltung des Staates, da die Aufrechterhaltung des Gleichheitsgedankens absolute Priorität genießt.<sup>652</sup> Faktisch gilt der Gleichheitsanspruch somit nur partiell. Zwischen philosophischer Verwirklichung und metaphysischem Anspruch klafft eine Lücke, die Universalität des Gleichheitsanspruchs erscheint erneut konstruiert. Und wie der *ctoyen* ausschließlich dem *citoyen* auf Augenhöhe begegnet, so begegnet der Übermensch ausschließlich dem Übermenschen auf Augenhöhe.

Gerade in der Gegenüberstellung von Übermensch und *citoyen* ergeben sich aus dieser Perspektive weit größere Parallelen, als es die vordergründigen Differenzen erahnen lassen; was beiden gemein ist, scheint nach näherer Betrachtung offenkundig: Neben dem Aspekt der zahlenmäßigen Beschränktheit ist es die Problematik des Aktes der Selbstbestimmung eines sittlich reifen Individuums in einer Welt, in der es keine sittliche Reife gibt.

Rousseau spricht in diesem Zusammenhang von einem genialen Wesen, welches als Vordenker dazu in der Lage ist, den auf dem Gedanken des *volonté générale* basierenden Staat zu definieren und auszurufen, ohne diese Person konkret benennen zu können. Nicht unerwähnt sollte hierbei bleiben, dass Rousseau sich dieser Problematik immer bewusst war und dennoch keine Möglichkeit fand, diese zu lösen.

Die beiden Entwürfen menschlicher Existenz innewohnende Problematik, überhaupt erst eine vordenkende Person haben zu müssen, die einen Anfang gestalten kann, die als singuläre Person Werte neu definiert und erstmals Wirklichkeit werden lässt, kommt bei Nietzsche in ihrer ganzen Schwierigkeit und Dramatik zum Ausdruck: „Dieser Mensch der Zukunft, der uns [...] vom bisherigen Ideal erlösen wird, [...] dieser Glockenschlag des Mittags und der grossen Entscheidung, der

---

<sup>652</sup> Es ist leicht, ein noch deutlicheres Beispiel für die vorliegende Problematik zu entwickeln – und zwar mit Rousseaus eigenen Mitteln: Stellen wir uns zwei auf dem Prinzip des *contract sociale* konzipierte Stadtstaaten vor. Es kommt erneut zu der Situation, mit der Rousseau den Verlust des Naturzustandes begründet: Nahrungsmittelknappheit. Es erscheint abwegig anzunehmen, dass es den Bürgern beider Staaten lediglich um die Aufrechterhaltung des Gleichheitsgedankens ginge, sondern vielmehr darum, den jeweils anderen Staat zum Erhalt der eigenen Existenz zu vernichten. Die Allgemeingültigkeit des politischen Anspruch wäre obsolet.

den Willen wieder frei macht, [...] - er muss einst kommen...“<sup>653</sup> Der herbeigesehnten Person wird quasi eine messianische Rolle zuerkannt.

Dennoch: Diese Überlegungen sollen die deutlich unterschiedliche Ausrichtung Rousseaus und Nietzsches nicht vollends aufheben, sondern die zu Beginn der Schlussbetrachtung angedeutete Relativierung der Unterschiedlichkeit verdeutlichen. In diesem Sinne galt es, die Argumentationslinie beider Philosophen zu respektieren: Auch wenn Rousseau wesentliche Konsequenzen seiner philosophischen Ausführungen offenkundig übergeht und somit der Gleichheitspathos mit Bezug zur metaphysischen Begründung selbst innerhalb des Werkes nur bedingt umgesetzt werden kann, darf nicht außer Acht gelassen werden, dass Rousseau immer die Verwirklichung von Gleichheit als Fixpunkt des philosophischen Schaffens definiert. Die lediglich partiell umgesetzte Gleichheit, besonders die durch den politischen Entwurf der Gleichheit entstehende Ungleichheit erscheint als unvermeidliches Übel und kann von Rousseau auf Grund seiner metaphysischen Konstruktion nicht gewollt sein. Vielmehr erscheint die offenkundige Diskrepanz – die von Rousseau nie bestritten wurde – zwischen metaphysischer Begründung und wirklichkeitsbezogener Anwendung als Ausdruck eines ideellen Strebens nach Gleichheit. Dieses Streben nach Gleichheit, die Setzung des Gleichheitsanspruchs als Zweck, ist bei Nietzsche keinen Wert an sich.

Die bereits in der Einleitung erwähnte grundsätzliche Übereinstimmung beider Philosophen, dass die Gesellschaften des europäischen Abendlandes den Menschen als Individuum schädigen, werden dementsprechend aus völlig unterschiedlichen Perspektiven begründet. Die unterschiedliche Begründung der Schädigung des Individuums ist darüber hinaus in der unterschiedlich konstruierten Bildung der europäischen Gesellschaften zu sehen, welche von den Philosophen jeweils als Ausgangspunkt ihrer Überlegungen angenommen wird.

Rousseau geht davon aus, dass Verteilungskämpfe der eigentliche Auslöser für die Errichtung von staatlich organisierten Ordnungssystemen war. Wesentliches Problem ist also der Umgang mit Eigentum, die gegenseitige Wertschätzung über materielle Werte und besonders die daraus entstehende Habgier und Verlogenheit.

---

<sup>653</sup> Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral*, a. a. O., S. 336.

Mehr haben zu wollen, als die Mitmenschen besitzen, wird der entscheidende Faktor des Selbstwertgefühls. Das Gefühl für das Notwendige und die Kunst des Maßhaltens gehen verloren. Der Mensch will innerhalb der Gesellschaft glänzen und wird von der Wertschätzung anderer abhängig. Er verliert die Möglichkeit, aus eigener Kraft seine Bedürfnisse zu befriedigen. Das Selbstwertgefühl hängt somit auch von der Wertschätzung ab, welche die Gesellschaft dem Individuum entgegenbringt.

Im Sinne des Willens zur Macht kommt es nach Nietzsche zur Unterwerfung verschiedener Völker Europas durch eine Erobererrasse. Die unterdrückten Völker versuchen ihre Ohnmacht zu überwinden und entwickeln die Moral der Selbstlosigkeit auf Gegenseitigkeit. Wesentliches Machtmittel ist das schlechte Gewissen, lebensverneinende Werte definieren die Kultur. Nietzsche begreift die Entwicklung der Kultur, darüber hinaus aber auch die Entwicklung der Natur und des gesamten Weltgeschehens als Kampf, der durch den Willen zur Macht bedingt ist. Wer nicht dazu in der Lage ist, seinen Machtrieb auszuleben, wird der eigentlichen Natur des Lebens nicht gerecht.

In diesem Zusammenhang ist Nietzsche als Gegner der christlichen Religion ersten Ranges zu sehen, Rousseau gilt ebenfalls wahrlich nicht als Vertreter des christlichen Glaubens. Auch Rousseau sieht das Christentum im Wesentlichen für die Schwächung des Individuums verantwortlich. Dem Motiv der Lebensabgewandtheit kommt hier erhebliche Bedeutung zu. Rousseau wertet dieses als Desinteresse am Diesseits und damit in der Hauptsache als einen Umstand, der den Menschen entpolitisiert und zum Spielball der Macht werden lässt. Unter der Voraussetzung, dass der Gesellschaftsmensch seine natürliche Verbindung zu Gott durch das Herz verliert und die Religion des Christentums politisch kein Gewicht hat, ist das politische Geschehen innerhalb Europas letztlich areligiös und, soweit sich innerhalb der Politik auf christliche Werte bezogen wird, unehrlich. Religiöse und moralische Momente werden zum Machterhalt instrumentalisiert.

Lebensabgewandtheit ist für Nietzsche eine Reaktion aus Ohnmacht heraus. Politisches Gewicht erreicht das Pathos der Lebensabgewandtheit über die Beeinflus-

sung der Politik durch die Moral der Selbstlosigkeit auf Gegenseitigkeit. In diesem Sinne ist es nach Nietzsche eine Selbstverständlichkeit, dass Religion politisch zum Machterhalt instrumentalisiert wird. Doch die Motivation der Instrumentalisierung unterscheidet sich. Machtmenschen sind nach Rousseau Menschen, die nicht religiös motiviert sind, berufen sie sich auf Religion und Moral, so ist dies ein Akt der Verlogenheit zur Verschleierung nicht moralisch legitimierbarer Handlungsantriebe, um ein möglichst hohes Maß an Machtsteigerung zu erreichen. Der politisch aktive Mensch des Ressentiments glaubt nach Nietzsche jedoch seine religiös-moralische Lüge; dies war ein wesentlicher Punkt des asketischen Ideals.

Besonders interessant ist in diesem Zusammenhang die Gegenüberstellung zweier Begriffe von moralischem Belang: Der des Gewissens und der des Mitleids. Das Gewissen wird unisono in seinem Ursprung als das gute Gewissen definiert. Hierin zeigt sich deutlich das positive Verständnis sowohl bezüglich der Natürlichkeit als auch bezüglich der ursprünglichen Naivität des Menschen. Die positive Konnotation des Gewissenbegriffs verdeutlicht zudem die kritische Haltung beider Philosophen gegenüber dem Christentum. Weiter gilt, dass das schlechte Gewissen ein rein gesellschaftliches Phänomen ist. Es entsteht ausschließlich in der missglückten Auseinandersetzung zwischen Individuum und Gesellschaft. Dennoch wird das Bewusstsein für das Gewissen innerhalb des Menschen unterschiedlich angelegt.

Der Mensch hat nach Rousseau eine innere Stimme, die ihm mitteilt, was Gott dem Menschen in das Herz geschrieben hat. Die gute und gottgerechte Tat erkennt der Mensch nach Rousseau, indem er auf diese innere Stimme hört: Das gute Gewissen führt den Menschen durch das Leben. Die innere Stimme zu ignorieren führt zum schlechten Gewissen. Zur Ignoranz der inneren Stimme verführt wiederum die Gesellschaft, welche die unnatürliche Selbstliebe des Menschen fördert. Der Mensch orientiert sich von Gott weg, es kommt zu den beschriebenen Mechanismen, in Folge derer sich der Mensch gegen die göttliche Ordnung stellt. Das schlechte Gewissen ist für Rousseau ein Übergangsphänomen, welches durch das Verhältnis zwischen Individuum und Gott bedingt ist: Ein schlechtes Gewissen kann nur derjenige haben, der ein Bewusstsein dafür hat, dass er sich von Gott

wegbewegt. Ist dieses Bewusstsein hingegen abgestorben, die Verbindung zum Herzen vollständig unterbrochen, gilt der Mensch als gewissenloses und verwerfliches Wesen.

Für Nietzsche hingegen entsteht das gute Gewissen aus dem Gefühl der Befriedigung des Willens zur Macht. Das Gefühl des guten Gewissens entsteht einzig aus den Handlungen der Person, aus der Verwirklichung des eigenen – nicht des göttlichen – Willens. Das schlechte Gewissen hingegen ist ein psychologisches Phänomen, welches aus zwei Aspekten besteht: Zum einen bedeutet das Ausbleiben der Befriedigung des Willens zur Macht das Ausbleiben des guten Gewissens; der Mensch erkrankt an sich selbst. Darüber hinaus benennt Nietzsche das schlechte Gewissen als etwas, welches dem Menschen durch den Moralkodex der christlichen Religion innerhalb der Gemeinschaft suggeriert wird. Nach Nietzsche entsteht das schlechte Gewissen aus ungünstigen Machtverhältnissen

Das Mitleid fügt sich nach Rousseau nahtlos in das Konzept des guten Naturmenschen ein. Es ist ein ursprüngliches und natürliches Gefühl, welches dem Menschen die Möglichkeit gibt, die göttliche Ordnung auf Erden zu konservieren: Durch das Mitleid ergreift der Naturmensch die Initiative, um anderen Menschen in der Not zu helfen. Mitleid ist somit das natürliche Gefühl, welches den Menschen zum potentiell gesellschaftsfähigen Menschen macht. Rousseau versteht das Mitleid als eine Möglichkeit, das Leiden des Menschen in der Welt zu verringern. Der leidende Mensch ist für Rousseau in der Figur des *bourgeois* verkörpert. Dem Mitleid kommt so eine erhebliche Bedeutung zu, da die Verringerung des Leidens ein wesentliches Bedürfnis Rousseaus markiert und erheblichen Anteil an der Motivation zu philosophieren einnimmt.

Ganz anders Nietzsche: Mitleid kann schon deshalb kein natürliches Gefühl sein, weil es dem Gedanken des Willens zur Macht entgegensteht. Vielmehr versteht Nietzsche das Mitleid als ein Mittel zur Machterhaltung der Moral der Selbstlosigkeit auf Gegenseitigkeit. Allein auf Grund dieses Umstandes ist klar, dass das Mitleid grundsätzlich ein Wert ist, der aus Verlogenheit entstanden ist und letztlich das Gegenteil der vorgegebenen Definition bedeutet. Mitleid ist nach Nietzsche Egoismus. Es gibt dem Menschen des Ressentiments die Möglichkeit, sich

gegenüber noch stärker benachteiligten Menschen als der mächtigere zu präsentieren. Die offizielle Lesart des Begriffs macht diesen zu einem gesellschaftsstiftenden Faktor einer verlogenen Gesellschaft. Sicherlich ist ein gewisses Maß an Polemik im Unterton, wenn Nietzsche über das Mitleid des Weiteren ausführt, es trüge faktisch, quasi in der Addition, zur Vermehrung und nicht zur Verringerung des Leidens in der Welt bei. Darüber hinaus ist es von Belang, dass Nietzsche an der Verringerung des Leidens der Menschheit kein vornehmliches Interesse hat. Wer leidet und wer nicht leidet ergibt sich notwendig aus den sich ergebenden Machtkonstellationen und ist ein Teil der Lebenswirklichkeit; wer nicht fertig wird mit seinem Leid, ist ein Mensch des Ressentiments, ein Dekadent. Kurz: Es ist nicht Nietzsches Anliegen, das Leid eines Individuums zu mindern, sondern dass Individuum soll die Möglichkeit haben, sich selbst zu verwirklichen. Die Bekämpfung des Leidens ist in diesem Zusammenhang lediglich eine Folgeerscheinung.

Mit Bezug zu den Anmerkungen über das Gewissen sei ein weiterer Begriff beleuchtet: Verantwortlichkeit. Das Individuum, welches ein schlechtes Gewissen hat, ist für dieses nicht verantwortlich. Rousseau verlegt die Verantwortlichkeit für alles schlechte und unharmonische auf Grund seines Gütebegriffs in die Gesellschaft. Der *bourgeois* ist in diesem Sinne eine tragische Figur: Aus den genannten Mechanismen heraus zwingt die Gesellschaft den *bourgeois* zu lügen, moralisch verwerflich zu handeln. Der *citoyen* hingegen trägt innerhalb der Gesellschaft durch die freiwillige Zustimmung zum *volonté générale* Verantwortung. Auf Grund der freiwilligen Zustimmung ist die Verantwortlichkeit an ein gutes Gewissen gebunden, da der Staatsbürger nach bestem Wissen und Gewissen seinen Aufgaben nachkommt.

Für Nietzsche ist der Mensch, welcher ein schlechtes Gewissen hat, nicht Herr seines Lebens, da er seinen Machttrieb nicht befriedigen kann. Da er nicht Herr seines Lebens ist, kann er auch nicht verantwortlich sein; nicht einmal für sein Innerstes. Nietzsche versteht den Begriff der Verantwortlichkeit als Regulativ einer Gesellschaft in Form einer Selbsttäuschung des Individuums. Dieses überschätzt bei weitem die Möglichkeit der Selbstkontrolle, weil es nicht dazu in der Lage ist, die Unmenge der persönlichkeitsbeeinflussenden Faktoren zu realisieren

– weder quantitativ noch qualitativ. Für Nietzsche ist einzig das souveräne Individuum für sich selbst verantwortlich. Dieses allerdings hat ein positives Verhältnis zu seinem Gewissen, weil es auf Grund seiner Mächtigkeit das Privileg genießt, wahrhaft versprechen zu können.

In der weiteren Analyse der europäischen Kulturgeschichte kommen sowohl Rousseau als auch Nietzsche zu der Einschätzung, dass die praktizierten Künste und Wissenschaften ebenfalls den Menschen schädigen. Die massenhafte Rekrutierung und Ausbeutung von Arbeitskräften sowie der gleichförmige Arbeitsalltag der arbeitenden Bevölkerung, welchen Nietzsche in dem Symbol der Maschine vergegenständlicht sieht, sind hierbei wesentliche Kritikpunkte, die beide Philosophen anmerken. Differenzierend müssen hier die unterschiedlichen Lebensdaten Rousseaus und Nietzsches angemerkt werden. Bedenkt man, dass die Dampfmaschine 1765 erfunden wurde, so wird deutlich, dass Rousseau ganz zu Beginn der industriellen Revolution gelebt hat, Nietzsche hingegen mit deren Auswirkungen bestens vertraut war.

Doch auch hier wird die Analyse des Weiteren unterschiedlich begründet. Rousseau sieht besonders die Kunst als ein Mittel zur Förderung der Ungleichheit an, so dass die Kunst pauschal dem Menschen abträglich ist, da das einzige Bestreben des Künstlers darin zu sehen ist, durch seine Schaffenskraft Eitelkeiten zu befriedigen. Diese Kritik an der Kunst gilt grundsätzlich. Lediglich aus einer speziellen Perspektive heraus könnte aus Nietzsches Sicht dieser Beurteilung zugestimmt werden. Denn für Nietzsche wäre dies keine Kritik an der Kunst an sich, sondern erneut eine Kritik an der Dekadenzgesellschaft in ihrem Umgang mit dekadenter Kunst; zumal nach Nietzsche noch zu klären wäre, ob dekadente Kunst überhaupt Aufmerksamkeit verdient. Bezüglich Kunst, welche Ausdruck des Willens zur Macht ist, wertet Nietzsche wiederum ganz im Gegenteil: Dass die Kunst die Ungleichheit zwischen den Menschen fördert, wäre in diesem Zusammenhang im Wesentlichen kein Kritikpunkt: Schöpfer und Betrachter erhabener Kunst befinden sich ohnehin in dem berechtigten Bewusstsein, eine Sonderstellung innerhalb der Menschheit einzunehmen. Zudem wäre der Künstler als Schöpfer eines ästhetisch wertvollen Kunstgegenstandes zu Recht bewunderungswürdig. Ob Men-

schen, die von einer Künstlerelite ausgeschlossen sind, Ressentiments hegen oder nicht, dürfte hierbei für Nietzsche von sekundärem Interesse sein.

Im Rückgriff auf den Beginn des Kapitels haben die metaphysischen Überlegungen beider Philosophen auch aus ihrer weiteren Entwicklung heraus geradezu ausschließenden Charakter. Eine mittelbare Verbindung zwischen metaphysischen und anthropologischen Überlegungen liegt in der Definition des Willens. In diesem Sinne ist die grundsätzliche Überlegung Rousseaus darin zu sehen, dass Bewegung – und damit Entwicklung – allgemein nicht aus den Dingen entstanden ist, sondern diesen durch den göttlichen Willen von außen zugeführt gilt. Die Bewegungen aller Dinge erfüllen auf Grund dessen einen Sinn, den nur Gott allein kennt. Das entscheidende Faktum ist für Rousseau hieran, dass es einen übergeordneten Sinn in aller Bewegung gibt. Damit folgt jede Bewegung einer Ordnung, in der alles eine sinnvolle Funktion einnimmt, so auch der Mensch. Der Mensch hat die Aufgabe, das göttliche Werk auf Erden zu verwalten und zu erhalten. Seiner Natur nach ist der Mensch dem gemäß ein friedliches Wesen. Die Rolle des *homme naturel* trägt diesem Verständnis Rechnung, so dass dieser als friedvolles und vor allem als genügsames Wesen beschrieben wird. Rousseau orientiert sich durch den *homme naturel* in erster Linie somit an einem Menschen, der als unkultiviertes Einzelwesen definiert ist. In diesem Zusammenhang entwickelt Rousseaus Begriff von der *bonté naturel*. Der Begriff kann als Beispiel genommen werden, um zu zeigen, dass Rousseau im Grunde der Ideenlehre Platons verhaftet bleibt. Die Dinge haben nach Rousseau innerhalb der göttlichen Ordnung eine ursprüngliche Wesenheit, welche durch Gott definiert ist.

Der Wille zur Bewegung ist für Nietzsche eine Äußerung des Willens zur Macht. Wille zur Macht bedeutet Machtäußerung, die sich durch den Versuch des Übermächtigens ausdrückt. Die Bewegung entsteht somit aus den Dingen. Das Wesen eines Dinges ergibt sich aus der innewohnenden Machtkonstellation, so dass es kein ursprüngliches und wahres Wesen der Dinge gibt. Selbst der augenblickliche Wesenszustand ist im Grunde eine unzutreffende Festsetzung, da die Machtkonstellationen sich in permanenter Entwicklung befinden. In diesem Sinne löst Nietzsche sich von der Ideenwelt Platons.

Darüber hinaus bedeutet das über den Willen zur Macht definierte Dasein Chaos und Notwendigkeit, welche sich immer wieder aus den Kräftebeziehungen der verschiedenen Machteinheiten entwickelt und letztlich in dem Symbol der Wiederkunftslehre gipfelt. Der Mensch nach Nietzsche hat nur einen Drang, aus dem sich alles weitere ergibt: Das Ausleben des Willens zur Macht. Eine Sonderstellung des Menschen innerhalb der Welt des Werdens kann es dem gemäß nicht geben. Hier sei kontrastiv zu Rousseau darauf verwiesen, dass der unkultivierte Mensch für Nietzsche nicht von Belang ist. Wenn auch einschränkend angemerkt werden muss, dass Nietzsche, konform mit Rousseau, den natürlichen Menschen grundsätzlich als positives Ideal versteht, weil dieser ganz im Sinne des Willens zur Macht unbewusst und als Einzelwesen sein Menschsein über die Befriedigung des Willens zur Macht definiert. Der Grund für diese paradox wirkende Konstellation eines Ideals von sekundärem Belang ist in Nietzsches Fixierung auf das Ausleben des Willens zur Macht innerhalb der Kunst – und damit innerhalb der Kultur – zu sehen.

Grundsätzlich sei an dieser Stelle nochmals erwähnt, dass zwischen den Schaffensphasen beider Philosophen über ein dreiviertel Jahrhundert liegt und gerade in dieser Zeit erhebliche wissenschaftliche Erkenntnisse gewonnen und diskutiert wurden. Mit Bezug zur Thematik sei hier erneut exemplarisch auf das Werk Charles Darwins verwiesen, welches Nietzsches Denken beeinflusst hat, Rousseau hingegen nicht zur Verfügung stand. Die Stellung des Menschen in der Welt ist nach Darwin nicht mehr dieselbe; jede metaphysische Betrachtung bezüglich der Welt des Menschen muss diesen Umstand berücksichtigen, um als seriös gelten zu können. Grundsätzlich muss somit berücksichtigt werden, dass die durch Gott geschaffene sinnstiftende Einheit des Kosmos, die der Mensch in seinem begrenzten Erkenntnisvermögen nicht erfassen kann, gegenüber der Welt des Willens zur Macht und der daraus folgenden Zerschlagung der Einheit des Seins, zwei Weltentwürfe unter verschiedenen naturwissenschaftlichen Voraussetzungen sind.

Abschließend bleibt also festzuhalten, dass sowohl Rousseau als auch Nietzsche davon ausgehen, dass der einzelne Mensch der abendländischen Kultur durch die Gesellschaft daran gehindert wird, sich zu verwirklichen. Das Individuum krankt an der Gesellschaft. Die Analyse des Phänomens geht jedoch völlig unterschiedli-

che Wege. Der Grund hierfür ist in den konträren metaphysischen Annahmen und dem daraus resultierenden unterschiedlichen Entwürfen menschlicher Existenz zu sehen.

## Literatur

### Literatur zu Rousseau :

#### Rousseau, Jean-Jacques

- *Du contract social. Oeuvres complètes de Jean-Jacques Rousseau III. Édition* Publiée sous la Direction de Bernard Gagnebin et Marcel Raymond. 1964 Édition Gallimard. Genève 1964.
- *Emil oder Über die Erziehung*, hg. v. Ludwig Schmidts. München 1993.
- *Emile ou de l'Éducation. Oeuvres complètes de Jean-Jacques Rousseau IV.* Édition Publiée sous la Direction de Bernard Gagnebin et Marcel Raymond. 1969 Édition Gallimard. Genève 1969.
- *Jean Jacques Rousseau. Die Bekenntnisse.* Ins Deutsche übertragen von Ursula Frentzel-Wagner. Mit einer Einführung von Heinrich Berl. Baden-Baden 1948.
- *Jean-Jacques Rousseau. Schriften*, hg. v. Henning Ritter. Frankfurt a. M., 1988.
- *Julie oder Die neue Héloïse.* Übersetzt von Johann Gottfried Gellus, überarbeitet von Dietrich Leube. München 1988.
- *Kulturkritische und Politische Schriften in zwei Bänden*, hg. v. Martin Fontius. Berlin 1989.
- *Schriften zur Kulturkritik*, hg. v. Kurt Weigand. Hamburg 1983.

## **Sekundärliteratur zu Rousseau:**

Andersson, Paul

- *Jean-Jacques Rousseau, der Philosoph, der Erzieher, der Mensch, im Gericht seiner französischen Ankläger (1906-1925)*. Inaugural-Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde einer hohen philosophischen Fakultät der Universität Köln. Bochum 1930.

Bruppacher, Matthias

- *Selbstverlust und Selbstverwirklichung. Die geistige Entwicklung des Menschen bei J. J. Rousseau*. Dissertation zur Erlangung der Würde eines Doktors der Philosophie vorgelegt der Philosophisch-Historischen Fakultät der Universität Basel. Frankfurt a. M. 1972.

Cassierer, Ernst

- *Das Problem Jean Jacques Rousseau*. In: Ernst Cassierer, Jean Starobinski, Robert Darnton. *Drei Vorschläge, Rousseau zu lesen*. Frankfurt a. M. 1989, S. 7-78.
- *Goethe und die Kantische Philosophie*. In: ders.: *Rousseau, Kant, Goethe*, hg. v. Rainer A. Bast. Hamburg 1991, S. 63-99.

Gehlen, Arnold

- *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt*. Bonn 1950.

Glum, Friedrich

- *Jean Jacques Rousseau. Religion und Staat.* Stuttgart 1956.

Haegi, Klaus Donat

- *Die politische Freiheit im Werk von Jean-Jacques Rousseau.* Dissertation der Rechts- und Staatswissenschaftlichen Fakultät der Universität Zürich zur Erlangung der Würde eines Doktors beider Rechte. Winterthur 1963.

Kersting, Wolfgang

- *Die Vertragsidee des contract social und die Tradition des neuzeitlichen Kontraktualismus.* In: *Jean-Jacques Rousseau. Vom Gesellschaftsvertrag oder Prinzipien des Staatsrechts*, hg. v. Reinhardt Brandt und Karlfriedrich Herb, Berlin 2000, S. 45-66.

Kramer, Herbert Gerhard

- *Nietzsche und Rousseau.* Inaugural-Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde der Hohen Philosophischen Fakultät der Friedrich-Alexanders-Universität Erlangen. Leipzig 1928.

Meinhold, Peter

- *Rousseaus Geschichtsphilosophie.* Tübingen 1936.

Palmenatz, John

- „Was nichts anderes heißt, als dass man ihn zwingen wird, frei zu sein“.  
In: *Vom Gesellschaftsvertrag oder Prinzipien des Staatsrechts*, hg. v.  
Reinhardt Brandt und Karlfriedrich Herb, Berlin 2000, S. 67-82.

Rang, Martin

- *Rousseaus Lehre vom Menschen*. Göttingen 1965.

Rehm, Michaela

- *Ein rein bürgerliches Glaubensbekenntnis: Zivilreligion als Vollendung des Politischen?* In: *Jean-Jacques Rousseau. Vom Gesellschaftsvertrag oder Prinzipien des Staatsrechts*, hg. v. Reinhardt Brandt und Karlfriedrich Herb. Berlin 2000, S. 213-239.

Riley, Patrick

- *Eine mögliche Erklärung des Gemeinwillens*. Übersetzt v. Michaela Rehm. In: *Jean-Jacques Rousseau. Vom Gesellschaftsvertrag oder Prinzipien des Staatsrechts*, hg. v. Reinhardt Brandt und Karlfriedrich Herb, Berlin 2000, S. 107-133.

Ritzel, Wolfgang

- *Jean-Jacques Rousseau*. Stuttgart 1959.

Sakmann, Paul

- *Die großen Erzieher. Jean-Jacques Rousseau*, hg. v. Rolf Lehman. Berlin 1913.

Starobinski, Jean

- *Rousseau. Eine Welt von Widerständen*. Aus dem Französischen von Ulrich Rauleff. München 1988.

Vossler, Otto

- *Der Nationalgedanke von Rousseau bis Ranke*. München 1937.

Weigand, Kurt

- *Jean-Jacques Rousseau. Schriften zur Kulturkritik*. Hamburg 1983.

## **Literatur zu Nietzsche:**

**Nietzsche, Friedrich**

- *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*, hg. v. Giorgio Colli u. Maz-zino Montinari. München 1999.

## **Sekundärliteratur zu Nietzsche:**

Abel, Günter

- *Nietzsche. Die Dynamik der Willen zur Macht und die ewige Wiederkehr.* Zweite, um ein Vorwort erweiterte Auflage. Berlin, New York 1998.
- *Bewusstsein – Sprache – Natur. Nietzsches Philosophie des Geistes.* In: *Nietzsche-Studien. Internationales Jahrbuch zur Nietzsche-Forschung.* Begründet von Mazzino Montinari Wolfgang Müller-Lauter, Heinz Wenzel. Herausgegeben von Günter Abel, Josef Simon, Werner Stegmeier. Bd. 30. Berlin, New York 2001, S. 1-43.
- *Logik und Ästhetik.* In: *Nietzsche-Studien. Internationales Jahrbuch zur Nietzsche-Forschung,* begründet v. Mazzino Montinari. Wolfgang Müller-Lauter, Heinz Wenzel, hg. v. Ernst Behler, Mazzino Montinari, Wolfgang Müller-Lauter, Heinz Wenzel. Bd. 16. Berlin, New York 1987, S. 112-148.

Ansell-Pearson, Keith

- *Nietzsche contra Rousseau. A study of Nietzsche`s moral and political thought.* Cambridge 1991.

Beumler, Alfred

- *Der Wille zur Macht.* In: *100 Jahre philosophische Nietzsche Rezeption,* hg. v. Alfredo Guzzoni. Erweiterte Neuausgabe. Frankfurt a. M., 1991, S. 35-56.

Bremer, Dieter

- *Platonisches, Antiplatonisches. Aspekte der Platonrezeption in Nietzsches Versuch einer Wiederherstellung der frühgriechischen Daseinsverständnisses.* In: *Nietzsche-Studien. Internationales Jahrbuch für die Nietzsche-Forschung.* Herausgegeben von Mazzino Montinari, Wolfgang Müller-Lauter, Heinz Wenzel. Bd. 8. Berlin, New York 1979, S. 39-103.

Brennecke, Detlef

- *Die blonde Bestie. Vom Missverständnis eines Schlagwortes.* In: *Nietzsche-Studien. Internationales Jahrbuch für die Nietzsche-Forschung,* hg. v. Mazzino Montinari, Wolfgang Müller-Lauter, Heinz Wenzel. Bd. 5. Berlin, New York 1976, S. 113-145.

Brusotti, Marco

- *Die „Selbstverkleinerung des Menschen“ in der Moderne. Studie zu Nietzsches „Genealogie der Moral“.* In: *Nietzsche-Studien. Internationales Jahrbuch für die Nietzsche-Forschung.* Begründet von Mazzino Montinari, Wolfgang Müller-Lauter, Heinz Wenzel. Herausgegeben von Ernst Behler, Eckhard Heftich, Wolfgang Müller-Lauter, Heinz Wenzel. Bd. 21. Berlin, New York 1992, S. 81-136.

Bucher, Rainer

- *Nietzsches Mensch und Nietzsches Gott. Das Spätwerk als philosophisch-theologisches Programm.* In: ders.: *Würzburger Studien zur Fundamentaltheologie,* hg. v. Elmar Klinger. Bd. 1. Frankfurt a. M. 1986.

Fleischer, Margot

- *Der „Sinn der Erde“ und die Entzauberung des Übermenschen. Eine Auseinandersetzung mit Nietzsche.* Darmstadt 1993.

Gerhardt, Volker

- *Die Metaphysik des Werdens. Über ein traditionelles Element in Nietzsches Lehre vom „Willen zur Macht“.* In: *Nietzsche und die philosophische Tradition*, hg. v. Josef Simon. Mit Beiträgen von: Volker Gerhardt, Hans Krämer, Werner Stegmeier, Tilmann Borsche, Ernst Behler, Kogaku Arifuku. Würzburg 1985, S. 9-33.
- *Vom Willen zur Macht. Anthropologie und Metaphysik der Macht am exemplarischen Beispiel Friedrich Nietzsches.* In: *ders.: Monographien und Texte zur Nietzsche-Forschung*, hg. v. Ernst Behler, Eckhard Heftich, Wolfgang Müller-Lauter, Jörg Salaquarda u. Josef Simon. Bd. 34. Berlin, New York 1996.
- *Vom Willen zur Macht. Zur systematischen Konzeption des „Willens zur Macht“ bei Nietzsche.* In: *Willen zur Macht und Mythen des Narziss.* Bayreuther Nietzsche-Kolloquium 1985. Mit Beiträgen von Jin-Woo Lee, Reinhard Knodt, Volker Gerhardt, Gerhard Rupp, Henning Ottmann, Anthony Stephens. In: *Bayreuther Beiträge zur Literaturwissenschaft.* Hg. v. Walter Gebhard. Bd. 11. Frankfurt a. M. 1989, S.75-84.
- *Selbstbegründung. Nietzsches Moral der Individualität.* In: *Nietzsche-Studien. Internationales Jahrbuch für die Nietzsche-Forschung.* Begründet von Mazzino Montinari, Wolfgang Müller-Lauter und Heinz Wenzel. Herausgegeben von Ernst Behler, Eckhard Heftich, Wolfgang Müller-Lauter und Heinz Wenzel. Bd. 21, Berlin, New York 1992, S. 28-49.

Gödde, Günter

- *Nietzsche Perspektivierung des Unbewussten*. In: *Nietzsche-Studien. Internationales Jahrbuch für die Nietzsche-Forschung*. Begründet von Mazzino Montinari, Wolfgang Müller-Lauter, Heinz Wenzel. Herausgegeben von Günter Abel, Josef Simon, Werner Stegmaier. Bd. 31. Berlin, New York 2002, S. 154-194.

Havemann, Daniel

- *Evangelische Polemik. Nietzsches Paulusdeutung*. In: *Nietzsche-Studien. Internationales Jahrbuch für die Nietzsche-Forschung*. Begründet von Mazzino Montinari, Wolfgang Müller-Lauter und Heinz Wenzel. Herausgegeben von Günter Abel, Josef Simon, Werner Stegmaier. Bd. 30, Berlin, New York 2001, S. 175-186.

Heinrich, Elisabeth

- *Religionskritik in der Neuzeit. Hume, Feuerbach, Nietzsche*. München 2001.

Hirsch, Emanuel

- *Nietzsche und Luther*. Mit einem Nachwort von Jörg Salaquarda. In: *Nietzsche-Studien. Internationales Jahrbuch für die Nietzsche-Forschung*. Herausgegeben von Ernst Behler, Mazzino Montinari, Wolfgang Müller-Lauter, Heinz Wenzel. Bd. 15. Berlin, New York 1986, S. 398-430.

Jaspers, Karl

- *Nietzsche. Einführung in das Verständnis seines Philosophierens.* Berlin/New York 1981.

Kalb, Christof

- *Desintegration. Studien zu Friedrich Nietzsches Leib- und Sprachphilosophie.* Zugelassene Dissertation Freie Universität Berlin 1997. Frankfurt a. M. 2000.

Kaufmann, Walter

- *Nietzsche. Philosoph – Psychologe – Antichrist.* Aus dem Amerikanischen übersetzt von Jörg Salaquarda. Darmstadt 1982.

Knodt, Reinhard

- *Der Wille zur Macht und das Leiden.* In: *Willen zur Macht und Mythen des Narziss.* Bayreuther Nietzsche-Kolloquium 1985. Mit Beiträgen von Jin-Woo Lee, Reinhard Knodt, Volker Gerhardt, Gerhard Rupp, Henning Ottmann, Anthony Stephens. In: *Bayreuther Beiträge zur Literaturwissenschaft.* Hg. v. Walter Gebhard. Bd. 11. Frankfurt a. M. 1989, S. 35-48.

König, Stephan

- *Perspektivität und Unbestimmtheit in Nietzsches Lehre vom Willen zur Macht. Eine vergleichende Studie zu Hegel, Nietzsche und Luhmann.* Dissertation zur Erlangung der Würde eines Doktors der Philosophie. Tübingen, Basel 1999.

Lee, Jin-Woo

- *Strukturen der Macht bei Machiavelli und Nietzsche*. In: *Willen zur Macht und Mythen des Narziss*. Bayreuther Nietzsche-Kolloquium 1985. Mit Beiträgen von Jin-Woo Lee, Reinhard Knodt, Volker Gerhardt, Gerhard Rupp, Henning Ottmann, Anthony Stephens. In: *Bayreuther Beiträge zur Literaturwissenschaft*. Hg. v. Walter Gebhard. Bd. 11. Frankfurt a. M. 1989, S. 11-28.

Löwith, Karl

- *Nietzsches Vollendung des Atheismus*. In: *Nietzsche. Werk und Wirkung*. Herausgegeben von Hans Steffen. Mit Beiträgen von Karl Löwith, Alfred Gruth, Raymond Polin, Beda Allemann, Hans Steffen, Peter Pütz, Gunter Martens. Göttingen 1974, S. 7-18.

Müller-Lauter, Wolfgang

- *Über Werden und Wille zur Macht. Nietzsche-Interpretationen I*. Berlin 1999.
- *Über Freiheit und Chaos. Nietzsche-Interpretationen II*. Berlin 1999.
- *Nietzsches Lehre von Willen zur Macht*. In: *Nietzsche*. Herausgegeben von Jörg Salaquarda. Mit Beiträgen von Walter Kaufmann, Georges Bataille, Karl Jaspers, Albert Camus, Georg Lukács, Karl Schlechta, Martin Heidegger, Alfred Schmidt, Erich Podach, Eckhard Heftrich, Josef Simon, Bernd Magnus, Jörg Salaquarda und Mazzino Montinari. Darmstadt 1996, S. 234-287.

Polin, Raymond

- *Nietzsche und der Staat oder Die Politik eines Einsamen*. In: *Nietzsche. Werk und Wirkung*. Herausgegeben von Hans Steffen. Mit Beiträgen von Karl Löwith, Alfred Gruth, Raymond Polin, Beda Allemann, Hans Steffen, Peter Pütz und Gunter Martens. Göttingen 1974, S. 27-44.

Rohrmoser, Günter

- *Nietzsches Kritik der Moral*. In: *Nietzsche-Studien. Internationales Jahrbuch für die Nietzsche-Forschung*. Herausgegeben von Ernst Behler, Mazzino Montinari, Wolfgang Müller-Lauter, Heinz Wenzel. Bd. 10/11. Berlin, New York 1981/1982, S. 328-351.

Schank, Gerd

- „Rasse“ und „Züchtung“ bei Nietzsche. In: *Monographien und Texte zur Nietzsche-Forschung*. Begründet von Mazzino Montinari, Wolfgang Müller-Lauter, Heinz Wenzel. Herausgegeben von Günter Abel, Josef Simon, Werner Stegmaier. Bd. 44. Berlin, New York 2000.

Schild, Enrico

- *Die Entfesselung zur Macht. Grundzüge des Menschenbildes Friedrich Nietzsches*. Dissertation zur Erlangung der Würde eines Doktors der Philosophie vorgelegt der Philosophisch-Historischen Fakultät der Universität Basel. Allschwill 1992.

Stegmaier, Werner

- *Nietzsches >Genealogie der Moral<*. Darmstadt 1994.

Steinmann, Michael

- *Die Ethik Friedrich Nietzsches*. In: ders.: *Monographien und Texte zur Nietzsche-Forschung*. Begründet von Mazzino Montinari, Wolfgang Müller-Lauter, Heinz Wenzel. Herausgegeben von Günter Abel, Jörg Salasquarda, Josef Simon. Bd. 43. Berlin, New York 2000.

Taureck, Bernhard H. F.

- *Macht und nicht Gewalt. Ein anderer Weg zum Verständnis Nietzsches*. In: *Nietzsche-Studien. Internationales Jahrbuch für die Nietzsche-Forschung*. Herausgegeben von Mazzino Montinari, Wolfgang Müller-Lauter, Heinz Wenzel. Bd. 5. Berlin, New York 1976, S. 29-54.

Ulmer, Karl

- *Nietzsche. Einheit und Sinn seines Werkes*. Berlin, München 1962.
- *Nietzsches Philosophie in ihrer Bedeutung für die Gestaltung der Weltgesellschaft. Der Ausbruch aus der Universitätsphilosophie II*, hg. v. Werner Stegmeier. In: *Nietzsche-Studien. Internationales Jahrbuch für die Nietzsche-Forschung*. Herausgegeben von Ernst Behler, Mazzino Montinari, Wolfgang Müller-Lauter, Heinz Wenzel. Bd. 12. Berlin, New York 1983, S. 51-79.

Ulrich, Hans Günter

- *Anthropologie und Ethik bei Friedrich Nietzsche*. In: ders.: *Interpretationen zu Grundproblemen theologischer Ethik. Beiträge zur evangelischen Theologie. Theologische Abhandlungen*. Begründet von Ernst Wolf. He-

rausgegeben von Eberhard Jüngel und Rolf Smend. Bd. 68. München  
1975.

Volkmann-Schluck

- *Leben und Denken. Interpretationen zur Philosophie Nietzsches*. Frankfurt  
a. M. 1968.

Willers, Ulrich

- *Friedrich Nietzsches antichristliche Christologie. Eine theologische Re-  
konstruktion*. In: ders.: *Innsbrucker theologische Studien*, hg. v. Emerich  
Coreth, Walter Kern u. Hans Rotter. Bd. 23. Innsbruck, Wien 1988.

## Zusammenfassung

Gegenstand dieser Forschungsarbeit ist ein Vergleich der Entwürfe menschlicher Existenz zwischen Rousseau und Nietzsche mit dem Ziel, deren Parallelitäten und Divergenzen aufzuhellen. Der Impuls zur Formulierung der Thematik entstand zum einen aus der bemerkenswerten Situation, in der sich die Philosophen befanden – standen beide doch in Opposition zum jeweils herrschenden Zeitgeist. Zum anderen distanzierte sich Nietzsche dennoch scharf von Rousseau.

Der Grundlegende Vergleich beider Entwürfe zeigt, dass es mannigfaltige Parallelitäten, kaum aber wesentliche Übereinstimmungen gibt: Zunächst kommen beide Philosophen zu der Überzeugung, dass die Gesellschaften Europas in ihrem christlich geprägten Selbstverständnis das Individuum daran hindern, sich zu verwirklichen. In diesem Zusammenhang funktioniert Gesellschaft, so die übereinstimmende Aussage, vornehmlich als Wirtschaftsgemeinschaft und darüber hinaus als ein Ort, der dazu dient, das Überleben der Masse zu sichern.

Die Wahrung dieser existenziellen Interessen der Gesellschaft stehen der Selbstverwirklichung des Individuums nach Rousseau entgegen, weil die Interessenlage der einzelnen Gesellschaftsmitglieder egoistisch motiviert ist und somit kein konstruktives Miteinander ermöglicht. Konstruktivität, das Handeln zum gegenseitigen Nutzen aller Mitglieder einer Gesellschaft, wird auf Grund des moralischen Zeitgeists lediglich suggeriert. Alle Mitglieder einer Gesellschaft sind aus ihrer egoistischen Motivation heraus stets darum bemüht, sich gegenseitig zu übervorteilen, was letztlich die Schädigung des Individuums nach sich zieht.

Nietzsche hingegen versteht die Schädigung des Einzelnen innerhalb der Gesellschaft unter völlig anderen Voraussetzungen: Eine christlich-abendländische Gesellschaft konstituiert sich unter der Vorsatz, die Masse der schwachen Menschen vor kräftemäßig überlegenen Individuen zu schützen. Die Gesellschaft ist auf Grund dessen in ihrem Kern darauf angelegt, Konformität gegen Individualität zu setzen. Da die Gesellschaft darüber hinaus auch das Bestreben hat, sich selbst zu erhalten, entspricht es ihrer Anlage, den einzelnen Mitgliedern nicht zur Stärke zu

verhelfen: Die Gesellschaften des christlich geprägten Europas sind nach Nietzsche darauf angelegt, den Menschen in einen Zustand der Schwäche zu halten.

Von wesentlicher Bedeutung ist hierbei der jeweils zugrunde gelegte Begriff von der Natur des Menschen. Rousseau zeichnet das Bild des *homme naturel*, welcher als selbstgenügsames und friedfertiges Wesen durch eine Natur wandelt, die ein Ort der Güte und der Ordnung ist. Alle Kennzeichen eines Mitgliedes der modernen Gesellschaft stehen dem *homme naturel* entgegen. Aus diesem Zusammenhang ergibt sich, dass die Vision zur Selbstverwirklichung des Einzelnen innerhalb der Gesellschaft darauf angelegt ist, Gleichheit in Recht und Pflicht aller Gesellschaftsmitglieder als oberste Maxime zu postulieren, um Gleichheit von einem fiktionalen in einen tatsächlichen Wert umzugestalten. Dies geschieht konkret durch die Zustimmung des Einzelnen zum *volonté générale*.

In diesem Zusammenhang wird der Begriff der Güte von Rousseau metaphysisch legitimiert. Innerhalb der drei Glaubensartikel des savoyischen Vikars definiert Rousseau die gesamte Schöpfung, und damit vor allem den Menschen, als ein Werk der gütigen Allmacht Gottes. In diesem Sinne versteht Rousseau die Schaffung einer Gesellschaft unter der Voraussetzung der Zustimmung zum *volonté générale* als die Schaffung eines künstlichen Zustandes, der allerdings in unmittelbarer Beziehung zur eigentlichen Natur des Menschen steht.

Nietzsche hingegen definiert die Natur des Menschen aus seinem Begriff des Willens zur Macht, der in diesem Zusammenhang die Bedeutung eines metaphysischen Prinzips einnimmt. Wille zur Macht ist das Grundprinzip allen Lebens. Jede Einheit von Macht ist zunächst darauf fixiert, andere Mächte zu vereinnahmen. Alles Werden ergibt sich notwendig aus sich entwickelnden Machtkonstellationen. Eine Ordnung, welche auf einen zielgerichteten und übergeordneten schöpferischen Willen fußt, ist nach Nietzsche fiktional. Eine Gesellschaft, die den natürlichen Willen zur Übermächtigung anderer zum Schutze der Masse unterdrückt, basiert auf einem Prinzip der Lebensfeindlichkeit. Oberstes Ziel nach Nietzsche ist es somit, dem Individuum die Möglichkeit zu geben, sich vollständig zu verwirklichen. Eine Gesellschaft hat somit die ungewöhnlich anmutende Aufgabe,

Menschen zu einer Persönlichkeit zu verhelfen, die nicht an gesellschaftliche Maßstäbe gebunden ist.

## Summary

This dissertation compares both, Nietzsche's and Rousseau's notions of human existence in order to illuminate similarities and differences. The intellectual incentive for this work is to be found in the philosophers' remarkably difficult situation in life, as their deliberations strongly opposed the contemporary. Another point of interest in this context is the fact that Nietzsche has always put great emphasis on a clear-cut distinction between himself and Rousseau.

A basic comparison between both approaches displays manifold parallels but there are hardly any fundamental congruencies to be found. At first, both philosophers find that it is the European society and its Christian heritage which prevents the individual's free self-development. In this respect, both consider human society to be a primarily economic community, which as an institution secures the survival of the masses.

According to Rousseau, the fundamental needs and interests of a society must counteract the individual's self-development, for the individual member of society is always egoistically motivated. Therefore a constructive human society cannot be formed. Constructivity, *actio* for the mutual gain of all members of society, is merely suggested by the contemporary, while the individual members of society - driven by their egocentric motivation - constantly attempt to overreach each other. This situation will finally effect an impairment of the individual's integrity.

Nietzsche, however, considers such an impairment to be the result of some other social prerequisites: a Christian-occidental society constitutes itself subject to the objective of saving the weak masses from single strong and superior individuals. Therefore, the very core of human societies is set to confront and tame individuality with conformity. Beyond human societies are set to perpetuate themselves, which necessitates the prevention of the individual's assumption of power, societies in Christian Europe are designed to keep the people in a state of weakness.

In this context, the philosophers' respective images of human nature are of considerable significance. Rousseau displays the image of the "homme naturel", self-

sufficient and peaceful, surrounded by nature, which is a place of grace and order. All characteristics of a member of modern society strongly oppose those of the "homme naturel". In effect, the vision of the individual's free self-development within a society is set. Therefore, to postulate equality in rights and duties for all members of society, thereby transforming equality as such from fiction into a realistic value. This is the individual's assent to the "volonte generale".

Herein Rousseau legitimizes the concept of grace metaphysically. In the "Three articles of faith" Rousseau defines the entire creation - and Man in especial - as the result of God the Almighty's grace. Consequently, he considers the creation of society, subject to the assent to the "volonte generale", as the creation of an artificial status, which yet remains closely related to human nature as such.

In contrast, Nietzsche defines man's nature by a recourse to man's longing for power, which in this context is considered a metaphysical principle. This "Wille zur Macht" strive for power is considered the basic principle of (all) life. Any entity of power is prima facie oriented at the annexation of other powers and all beings are necessarily determined by a constantly evolving distribution of power. According to Nietzsche, any notion of an order which may be based on a creative, superior will must remain fiction. In consequence, a society which suppresses the natural drive to usurp power in order to save the weak masses, must be considered hostile towards life as such. According to Nietzsche, it is therefore society's principal yet somewhat particular task to help individuals develop a personality which is not bound by social patterns.

## **Danksagung**

Mein Dank gilt vor allem Prof. Dr. Konersmann, der mich in vielerlei Hinsicht sowohl während des Studiums als auch innerhalb dieser Arbeit mit seiner unerschöpflich scheinenden Kompetenz immer wieder mit Anregungen versorgt hat. Genauso möchte ich Herrn Prof. Dr. Klemenz danken, der mir in seiner souveränen Persönlichkeit mannigfaltige Unterstützung gewährt hat. Ferner möchte ich auch Prof. Dr. Biesterfeld danken, von dem ich innerhalb meines Studiums richtungsweisende Erkenntnisse erworben habe. Natürlich möchte ich auch meiner Familie, insbesondere meinen Eltern, danken, ohne deren Unterstützung diese Arbeit so nicht möglich gewesen wäre.

## **Erklärung**

„Ich erkläre hiermit, dass ich die vorliegende Arbeit ohne unzulässige Hilfe Dritter und ohne Benutzung anderer als der angegebenen Hilfsmittel angefertigt habe; die aus fremden Quellen direkt oder indirekt übernommenen Gedanken sind als solche kenntlich gemacht.

Bei der Auswahl und Auswertung des Materials sowie bei der Herstellung des Manuskriptes habe ich Unterstützungsleistungen von folgenden Personen erhalten: Prof. Dr. Konersmann, Prof. Dr. Dieter Klemenz.

Weitere Personen waren an der geistigen Herstellung der vorliegenden Arbeit nicht beteiligt. Insbesondere habe ich nicht die Hilfe eines Promotionsberaters in Anspruch genommen. Dritte haben von mir weder unmittelbar noch mittelbar geldwerte Leistungen für Arbeiten erhalten, die im Zusammenhang mit dem Inhalt der vorliegenden Dissertation stehen.

Die Arbeit wurde bisher weder im Inland noch im Ausland in gleicher oder ähnlicher Form einer anderen Prüfungsbehörde vorgelegt.“

Kiel, den .....

.....

## **Lebenslauf**

Ich wurde am 15.05.1969 als Sohn des Maurermeisters Hermann Koch und der Kinderpflegerin Bärbel Koch geb. Liebrecht in Husum geboren. Von 1975-1979 besuchte ich die Grundschule in St. Peter-Ording, von 1979-1986 die Realschule in St. Peter-Ording, die ich mit einem Abgangszeugnis verließ. Von 1988-1989 habe ich den Realschulabschluss in Husum im Rahmen einer Förderung für Arbeitslose nachgeholt. Von 1989-1990 habe ich das Fachgymnasium in Husum besucht, ab 1990 das Fachgymnasium in Kiel, welches ich 1992 mit dem Fachabitur verließ. Von 1992-1993 habe ich Zivildienst geleistet.

Im Wintersemester 1993/94 nahm ich das Pädagogik-Studium an der Pädagogischen Hochschule Kiel (später Erziehungswissenschaftliche Fakultät der CAU zu Kiel) für das Lehramt an Realschulen in den Fächern Deutsch und Philosophie auf.

Im Sommersemester 2000 absolvierte ich das Erste Staatsexamen mit der Gesamtnote 1,5. Von Juli 2000 an arbeitete ich an meiner Dissertation, welche ich im Mai 2005 fertigstellte.