

Beatrix Himmelmann

Kann und soll der Wille zur Macht überwunden werden? Ein Versuch des späten Nietzsche

Das Prinzip des Willens zur Macht spielt von Beginn an, das heißt spätestens seit dem kurzen Stück über *Homer's Wettkampf*, bis in Nietzsches letzte philosophische Texte hinein eine hervorgehobene Rolle. Doch es fällt auf, dass Nietzsche am Ende neben und gegenläufig zu diesem Prinzip ein Verständnis und eine Haltung dem Leben gegenüber zu konturieren sucht, die über den Willen zur Macht hinausweisen. Dies wird vor allem deutlich im *Antichrist*, auf den ich mich deshalb im Folgenden besonders konzentriere.

Im Verlauf der Überlegungen wird sich erweisen, dass Nietzsche mit dem Prinzip des Willens zur Macht in unterschiedlichen Diskussionszusammenhängen unterschiedlich umgeht. Die Frage, ob und gegebenenfalls wie der Wille zur Macht eingeschränkt oder sogar gänzlich überwunden werden kann und sollte, wird von Nietzsche einerseits negativ, andererseits positiv beantwortet. Dabei verbinden sich Nietzsches Argumentationen in der Regel mit einem weiteren großen Thema, das ihn beschäftigt, nämlich der als unausweichlich eingestuften „Aufgabe“, „den Menschen [...] zurückzuübersetzen in die Natur“ (JGB 230, KSA 5, 169). Es gelte, den „ewigen“ und „schreckliche(n) Grundtext homo natura“ wieder lesbar zu machen. Seine „Übermalung“ mit allerhand „Lügen-Putz“ muss nach Nietzsche konsequent entfernt werden (ebd.). Das Geschäft der Selbsterkenntnis ist wieder aufzunehmen, nicht zuletzt, um Möglichkeiten des dem Menschen angemessenen Lebens auszuloten. Zu dem Reinigungs- und Befreiungswerk gehört wesentlich der Aufweis, dass der Wille zur Macht das menschliche Dasein grundlegend bestimmt. Es lassen sich vier Diskussionszusammenhänge voneinander abgrenzen:

1) Nietzsche argumentiert, dass das Prinzip des Willens zur Macht als deskriptives Prinzip anzuerkennen ist. Es gilt für alles Leben: „Wo Leben ist, da ist auch [...] – Wille zur Macht!“ (Za II, KSA 4, 149) Es gilt für den Menschen wie für alle anderen Lebewesen. Die „Anstachelung des Gedankens, dass man nicht nur Natur oder *mehr als Natur* sei“ (MA I 34, KSA 2, 54), was auch heißt: ‚mehr‘ und anderes als Wille zur Macht, ist dann als Ausdruck eines verfehlten Selbstverständnisses zu begreifen. Diesem Argumentationszusammenhang zufolge brauchen wir keine normativen Prinzipien; es gibt sie auch nicht.¹ Nietzsches wiederholt vorgetragene Forderung, in unseren Welt- und Selbstdeutungen „realistisch“ und

¹ Vgl. nochmals MA I 34, KSA 2, 54: „Ein Sollen giebt es nicht mehr; die Moral, insofern sie ein Sollen war, ist ja durch unsere Betrachtungsart [...] vernichtet“.

nicht „idealistisch“ zu verfahren,² gehört in diesen Kontext und auch seine Versuche, das Prinzip des Willens zur Macht an Resultaten und Methoden naturwissenschaftlicher Forschung zu bewähren.³

2) Nietzsche unterscheidet offenbar zwischen verschiedenen Formen, in denen der Wille zur Macht auftritt, nämlich mehr oder weniger angemessenen. Die Sklavenmoral steht gegen die vornehme Moral, so das Ergebnis seiner genealogischen Untersuchungen zur Moral, aber beide beruhen auf dem Willen zur Macht. Hier kommt jedoch ein normatives Moment zum Tragen: Es ist ‚besser‘, wenn der Wille zur Macht geradeheraus, offen, ohne Falsch oder Verschleierung, ohne Scham oder Selbsttäuschung gelebt wird. Könnte es sein, dass wir nach Nietzsche eine solche Klassifikation oder Rangordnung verschiedener Weisen, dem Willen zur Macht gemäß zu leben, auf dem Weg zu einer Rückübersetzung des Menschen in die Natur nötig haben?

3) Nietzsche kritisiert Prinzipien, die sich aus der Idee eines guten Willens oder der Idee des Rechts ergeben und die normative Geltung beanspruchen sowie einen Vorrang vor dem Willen zur Macht, insofern sie ihn zu ‚bändigen‘ oder einzuschränken gebieten. Nietzsche hält solche Prinzipien für lebensverneinend und im schlechten Sinne abstrakt. Aus dem Lauf der Natur und den in ihm wirksamen Kräften ergeben sich keine Ansprüche des Rechts oder Ansprüche gemäß der Idee eines guten Willens. Positionen, wie sie klassisch von Platon, Rousseau, Kant und anderen vertreten werden, widerspricht Nietzsche. Sie sind für ihn Ausdruck eines Denkens, das den Menschen von der Natur entfernt hat. Ihretwegen ist seine Rückübersetzung in die Natur erst zu einer Aufgabe ersten Ranges geworden.

4) Zuletzt, das heißt in einigen späten Texten, führt Nietzsche selbst interessanterweise zwar kein Prinzip, aber eine den Willen zur Macht unterlaufende Lebenshaltung ein. Er veranschaulicht und analysiert sie anhand des „psychologischen Typus“ des Jesus von Nazareth. Sie gründet auf der „Liebe – ohne Abzug und Ausschluss, ohne Distanz“. Der „Gegensatz zu allem Ringen, zu allem Sich-in-Kampf-fühlen“, wie sie das Leben nach dem Willen zur Macht auszeichnen, sei in Jesus zum „Instinkt“ geworden (vgl. AC 29, KSA 6, 199 f.). Der Antichrist tastet und schreibt sich an diesen Jesus von Nazareth heran; durch die Übermalungen seiner Gestalt im Zuge einer mit Paulus einsetzenden langen und verfehlten

² Vgl. z. B. GD, *Streifzüge* 49, *Was ich den Alten verdanke* 2, KSA 6, 151 f., 155 f.; vgl. auch DS 7, KSA 1, 194 f.

³ Vgl. Alwin Mittasch, *Nietzsche als Naturphilosoph*, Stuttgart 1952; vgl. Walter Müller-Lauter, *Der Organismus als innerer Kampf. Der Einfluss von Wilhelm Roux auf Friedrich Nietzsche*, in: *Nietzsche-Studien*, 7 (1978), 189-235.

Deutungsgeschichte hindurch sucht er die Konturen einer neuen Lebensmöglichkeit freizulegen. Sie beruht nicht mehr auf dem Prinzip des Willens zur Macht, den sie im Gegenteil hinter sich lässt. Eine Einstellung zu sich selbst und zur Welt, die jedwede Abgrenzung und Distanz, jeden Widerstand überwindet und sich nicht einmal mehr formuliert, sondern sich in der „Praktik des Lebens“ (AC 33, KSA 6, 205) zeigt, erscheint schließlich „als einzige, als letzte Lebens-Möglichkeit“ (AC 30, KSA 6, 201). Ist in einer solchen neuen Unmittelbarkeit, wie sie Nietzsche in Aufnahme frühromantischer Denkfiguren vor Augen führt, die Rückübersetzung des Menschen in die Natur geleistet? Anders gesagt: Können und sollen wir den Weg, der vom Kindheitsparadies vor dem Sündenfall über die Unschuld eines durch den Willen zur Macht geordneten Lebens zu den Postulaten der Freiheit, des Rechts und der Moral führte, gleichsam durch alle Stufen des Geistes hindurch zurückgehen, um „zuletzt unter den Menschen und mit sich wie in der *Natur*, ohne Lob, Vorwürfe, Ereiferung“ zu leben? Wären wir dann die „Anstachelung des Gedankens, dass man nicht nur Natur oder *mehr als Natur* sei“ endgültig los, und wäre das gut so? (MA I 34, KSA 2, 54)

1

Wir beginnen mit einigen Analysen zum Phänomen des Willens zur Macht im *Antichrist*, jener Schrift, in der Nietzsche dazu übergeht, eine den Willen zur Macht überwindende Lebensform zu skizzieren. Mindestens die ersten sieben Aphorismen dieser späten Schrift sind zur Gänze dem Willen zur Macht als Prinzip gewidmet. Dazu passt, dass sie offenbar zunächst als Vorrede zu einem Buch, *Der Wille zur Macht*, vorgesehen waren, so wie es Nietzsche im August 1888 plante. „Wir Hyperboreer“ wäre der Titel dieser Vorrede gewesen.⁴ Mit dem Hinweis auf das sagenhafte Volk, das jenseits des Nordens lebt, eröffnet Nietzsche nun die 62 Abschnitte des *Antichrist*. Er bezieht offenbar seine Leser ein, die mit dem Gedanken des Willens zur Macht aus seinem *Zarathustra*, aus *Jenseits von Gut und Böse* und aus der *Genealogie der Moral* bereits vertraut sind, wenn er jetzt im ersten Stück des *Antichrist* (KSA 6, 169) von „uns“ Hyperboreern spricht. Er behauptet, dass „wir [...] den Weg“ wüssten, „das Glück entdeckt“ und „den Ausgang aus ganzen Jahrtausenden des Labyrinths“ gefunden hätten.

Und deshalb erinnert Nietzsche im Folgenden an wesentliche Einsichten, die sich mit dem Gedanken des Willens zur Macht und einer entsprechenden Interpretation nicht nur, aber

⁴ NL 18[17], KSA 13, 537. Vgl. Mazzino Montinaris Hinweise in KSA 14, 437 und Andreas Urs Sommers Erläuterung in: Ders., *Kommentar zu Nietzsches ‚Der Antichrist‘, ‚Ecce homo‘, ‚Dionysos-Dithyramben‘ und ‚Nietzsche contra Wagner‘*, Berlin u. Boston 2013, 27.

auch und besonders des menschlichen Lebens verknüpfen. Nietzsche setzt diese Einsichten und die entsprechenden Tugenden, die offenbar eine Kälte des Blicks verlangen und die er deshalb mit Eis und Nordwind assoziiert, in Kontrast zu „modernen Tugenden“, die er wie zum Beispiel Toleranz, Weitherzigkeit, Verzeihen den Winden aus dem Süden wie dem Scirocco vergleicht. Solchen Tugenden, die auf Ausgleich und Balance zielen, stellt Nietzsche „die Fülle, die Spannung, die Stauung der Kräfte“ entgegen (KSA 6, 169), wie sie typisch für den Willen zur Macht sind. Sie drängen auf „Entladung“.

Hier kommt ein wichtiger Aspekt der Auffassung Nietzsches vom Willen zur Macht zur Sprache. Die angesprochenen Kräfte, die Nietzsche oft als „Triebe“ beschreibt, stellen Energien dar, die ausgelassen oder „entladen“ werden wollen.⁵ Jeden Menschen denkt Nietzsche als eine „Vielfalt“ solcher Triebe, die durchaus in Konkurrenz, ja im Widerspruch zueinander stehen können. Deshalb spricht er in einer bekannten Wendung vom Menschen als einem „dividuum“ (MA I 57, KSA 2, 76). Dennoch hat es sich je und je zur „Einheit“ zu bringen, die jedoch nie in Stein gemeißelt ist, sondern die Nietzsche als eine dynamische, sich verändernde und stets neu sich gestaltende denkt. Ihre Organisation aber, so argumentiert Nietzsche, scheint dem Prinzip des Willens zur Macht zu folgen. Dadurch kommt der Gesichtspunkt des oder der jeweils stärksten Triebe so zur Geltung, dass alle anderen in eine entsprechende „Rangordnung“ gebracht werden. Ähnliches gilt für größere Einheiten wie Gesellschaften und Staaten.

Entsprechend könnte es gelingen, unser „gesamtes Triebleben“, wie Nietzsche im Aphorismus 36 von *Jenseits von Gut und Böse* sagt, „als die Ausgestaltung und Verzweigung Einer Grundform des Willens zu erklären – nämlich des Willens zur Macht“ (KSA 5, 55). Das Wechsel- und Zusammenspiel verschiedenster Triebe und ihrer Energien wäre Ausdruck der jeweiligen Machtverhältnisse. Solche Triebe aber seien – recht bedacht – das Einzige, das wir als „real ‚gegeben‘“ ansetzen dürften: Wir könnten „zu keiner anderen ‚Realität‘ hinab oder hinauf [...] als gerade zur Realität unsrer Triebe“. Selbst „Denken“, so behauptet Nietzsche in diesem Aphorismus 36, „ist nur ein Verhalten dieser Triebe zu einander“ (KSA 5, 54).

In einem nicht veröffentlichten Text aus der Zeit, in der Nietzsche *Jenseits von Gut und Böse* konzipierte (vgl. hier und im Folgenden NL 40[21], KSA 11, 638-639), erläutert er, warum wir in dieser Weise den „Ausgangspunkt vom *Leibe* und der Physiologie“ nehmen müssten. Nur so könnten wir „die richtige Vorstellung von der Art unsrer Subjekt-Einheit (gewinnen)“, die wir gemeinhin als Grund des Denkens, Urteilens und aller Verantwortlichkeit ansehen. Nietzsche schlägt vor, uns diese Einheit oder vielmehr das, was diese Einheit jeweils

⁵ Vgl. z. B. MA I 138, KSA 2, 132; WS 226, KSA 2, 656; GM II 16, KSA 5, 322 f.

stiftet, „als Regenten an der Spitze eines Gemeinwesens“ vorzustellen. Dabei ist Nietzsche wichtig, die „Abhängigkeit dieser Regenten von den Regierten und den Bedingungen der Rangordnung und Arbeitsteilung als Ermöglichung zugleich der Einzelnen und des Ganzen“ zu begreifen. Und er fügt an: „Ebenso wie fortwährend die lebendigen Einheiten entstehen und sterben und wie zum „*Subjekt*“ nicht Ewigkeit gehört; ebenso daß der Kampf auch in Gehorchen und Befehlen sich ausdrückt und ein fließendes Machtgrenzen-bestimmen zum Leben gehört.“

Es ist also beständig sich erneuerndes Grenzen-Setzen und insofern ein Bestimmen, das statthat. Wobei Nietzsche betont, dass eine „gewisse *Unwissenheit*, in der der Regent gehalten wird über die einzelnen Verrichtungen und selbst Störungen des Gemeinwesens“ mit „zu den Bedingungen“ zähle, „unter denen regiert werden kann“. Der Regent kann also nicht als der souverän Herrschende begriffen werden, der alle Fäden in der Hand hält. Dies passt zu dem Gedanken, dass Einheiten, recht verstanden, Kraftfelder sind. Ständig verschieben sich die Konstellationen der Kräfte, die aufeinander wirken. So ist auch jeder Mensch für sich allein Nietzsche zufolge als eine „Vielheit von ‚Willen zur Macht‘“ anzusprechen, deren Zusammenspiel sich stets neu organisiert (NL 1[58], KSA 12, 25). Dies gilt dann ebenso für das Verhältnis des Einzelnen, sich je neu Abgrenzenden, zu den Anderen. Es gibt jederzeit nur „augenblickliche Macht-Feststellungen“, die jeweils Ausdruck einer bestimmten „Macht-Lage“ sind (NL 1[58], KSA 12, 26).

Sollte Nietzsches Annahme vom Prinzip des Willens zur Macht als dem einen basalen Ordnungsprinzip, nach dem alles, was lebt, sich verhält, richtig sein, so ergeben sich weitreichende Konsequenzen für eine Vielzahl der Weisen, in denen Menschen ihr Dasein organisieren. Auch so etwas wie Tugenden, die wir gemeinhin als situationsübergreifende Orientierungen denken, müssten sich dann aus dem Zusammen- und Widerspiel vorhandener Kräfte erklären lassen. In aller Regel aber werden Tugenden ganz anders begründet. Sie selbst werden als grundlegende Haltungen angesehen, die unabhängig von der Gültigkeit haben, was so oder anders in Form von Kräften oder Trieben wirksam ist. Umgekehrt werden solche Tugenden verstanden als Maßstäbe dessen, was sein ‚soll‘. So sind sie gerade nicht Ausdruck dessen, was ‚ist‘.

Daran ist für Nietzsche mindestens viererlei problematisch. Erstens scheinen diese Tugenden dann konstant und unwandelbar zu gelten, ganz unabhängig von den jeweiligen Machtverhältnissen. Dies würde Nietzsches Hypothese herausfordern, dass grundsätzlich alle Konstellationen, in denen Lebendiges so oder anders auftritt, in ständiger Bewegung und Veränderung begriffen sind. Zweitens würde zusätzlich zum und jenseits des Willens zur Macht eine andere Ordnung angenommen werden müssen, die für unser Handeln und Denken

bestimmend ist. Denn selbst unser Denken hatte Nietzsche ja wenigstens versuchsweise aus unserem „Triebleben“ erklären wollen. Eine Ordnung der Tugend neben oder jenseits der Ordnung, die sich durch den Willen zur Macht herstellt, anzuerkennen aber würde drittens in Nietzsches Augen eine fatale Fehleinschätzung implizieren. Da es sich dort um eine Sollensordnung und hier um eine Seinsordnung handelt, müsste der Verdacht sich einstellen, dass die durch Macht bestimmten Verhältnisse in einer zu erläuternden Weise der Korrektur bedürfen. Denn es bräuchte gar keine so verstandenen Tugenden, in Gestalt derer Maßstäbe gesetzt werden, würden die Verhältnisse, so wie sie sind, für gut befunden. Deshalb scheint es Nietzsche, als ob die Auszeichnung solcher Tugenden, gerade weil an ihnen jenseits aller „real gegebenen“ Verhältnisse (vgl. JGB 36, KSA 5, 54) Maß genommen wird, mit der Entwertung oder sogar Verneinung der „in Natur und Geschichte“ faktisch gegebenen Verhältnisse einhergeht (M, Vorrede 3, KSA 3, 14 f.). Zumal sich viertens die Frage stellt, was solche Tugenden eigentlich sind. Bilden sie in ihrer Gesamtheit eine Formation „hinter“ der Welt unserer Erfahrung, wie sie sich „in Natur und Geschichte“ zeigt? Gehören sie also zu einer Ideenwelt, der man einen Einfluss auf die Erfahrungswelt jedoch zubilligen müsste, insofern Tugenden ja richtungsweisend und korrigierend einwirken sollen auf das, was sich dort als Zusammen- und Widerspiel von Kräften entfaltet? Wie sollte man sich jedoch eine derartige Verdopplung der Welt einsichtig machen können?

Nietzsche verwirft das Platonische Verständnis der Tugenden, demzufolge sie Ideen sind, die als Muster gleichsam über den Dingen stehen. Die „modernen Tugenden“ (AC 1, KSA 6, 169) aber hält er offensichtlich für noch tieferen Ranges. „Man hat gewagt, das Mitleiden eine Tugend zu nennen“, heißt es im siebten Stück des *Antichrist* (KSA 6, 173). Dabei habe es allein den Status einer „Schwäche“. Man müsse es als einen „Affekt“ identifizieren, der „im Gegensatz zu den tonischen Affekten“ steht, „welche die Energie des Lebensgefühls erhöh[n]“ (KSA 6, 172). Das Mitleiden aber „wirk(e) depressiv: Man verliert Kraft, wenn man mitleide[t]“ (ebd.). Und dies in zweifach sinnloser Weise: Zum einen könne die Einbuße an Lebensenergie in einem grotesken Missverhältnis zur Ursache des Mitleidens stehen. Als Beispiel nennt Nietzsche den „Tod des Nazareners“ und führt damit genau die Figur ein, anhand derer er wenig später ein Verständnis und eine Einstellung zum Leben skizzieren wird, die das Prinzip des Willens zur Macht in Frage stellt. Zum anderen ist der Verlust an Lebensenergie durch Mitleid Nietzsche zufolge sinnlos, weil „das Gesetz der Entwicklung“ alles Lebendigen, welches „das Gesetz der *Selection*“ sei, konterkariert werde. Diesem Gesetz zuwider dringe das Mitleiden auf Erhaltung dessen, „was zum Untergang reif ist, es [sc. das Mitleiden] wehrt sich zu Gunsten der Enterbten und Verurtheilten des Lebens, es giebt durch

die Fülle des Misrathenen aller Art, das es im Leben *festhält*, dem Leben selbst einen düsteren und fragwürdigen Aspekt“ (KS 6, 173).

Das angesprochene Gesetz der Entwicklung verweist auf weitere zentrale Aspekte der Philosophie der Macht, wie Nietzsche sie entwirft. In scharfen Strichen, die in kurzen antithetisch einander gegenübergestellten Sätzen den Willen zur Macht im Kontrast zu seinem Gegenteil, dem Niedergang oder der *décadence*, zeichnen, umreißt Nietzsche das, was dieser Wille an Entwicklung hervorzutreiben vermag (vgl. hier und im Folgenden AC 2, KSA 6, 170). Da ist erstens eine stete Steigerung und Erhöhung der Macht im Menschen. Es bleibt offen, ob Nietzsche hier einzelne Individuen im Blick hat oder sogar ‚den‘ Menschen als Gattung. Die Steigerung und Erhöhung der Macht sei „gut“, was „aus der Schwäche stamm(e)“, dagegen „schlecht“. Was der Wille zur Macht zweitens auslöst, ist ein „Glück“, das im Gefühl des Zunehmens oder Wachsens der Macht liegt. Da die Macht sich drittens typischerweise an dem abarbeitet, was ihr entgegensteht, stellt sich ein Glücksgefühl dann ein, wenn „ein Widerstand überwunden wird“. Deshalb können niemals „Zufriedenheit“ oder „Friede überhaupt“ die Ziele sein, denen sich die Menschen verschreiben (sollten), sondern immer wieder „mehr Macht“ und die stete Auseinandersetzung mit Widerständigem und insofern „Krieg“. Friede dagegen scheint für Nietzsche einen Zustand des Stillstands – auch jeder Entwicklung – zu bedeuten.

Aus diesen Überlegungen zur Signatur des Willens zur Macht lässt sich nun auch ein neuer ‚alter‘ Tugendbegriff gewinnen. Tugend, die dem Prinzip des Willens zu Macht gemäß ist, darf zweierlei nicht sein: keine Idee, die den Willen zur Macht dadurch bricht, dass sie einen der Macht übergeordneten Maßstab geltend macht, und keine Gesinnung, die den Willen zur Macht dadurch durchkreuzt, dass sie ihn verneint. Weder ein Rückgriff auf platonische noch auf christliche Traditionen ist erlaubt, wo ein Begriff von Tugend formuliert werden soll, der mit dem Gedanken des Willens zur Macht vereinbar ist oder zu dem sie sogar als notwendiges Bestandsstück gehört. Eine, in Nietzsches Worten, „moralinfreie Tugend“ (AC 2, KSA 6, 170) ist zu denken. Und sie lässt sich, so glaubt Nietzsche, in der Tat denken, insofern sie als „Tüchtigkeit“ verstanden wird. Die Erläuterung, dass es sich um „Tugend im Renaissance-Stile, *virtù*“ handele (ebd.), verweist auf Machiavellis Bestimmung von Tugend oder *virtù* im Rahmen seiner Theorie der Macht, wie er sie im *Principe* entwirft. An sie kann Nietzsche anknüpfen.

Machiavelli begreift *virtù* ganz vom Gedanken des Willens zur Macht her, wenn er mit ihr jene Eigenschaften des Fürsten auf den Begriff bringt, die diesen dazu befähigen, „seine Herrschaft zu erhalten“ und „große Dinge zu erreichen“. Damit ihm dies gelingt, muss er vor allem „Geisteskraft“ besitzen und sein Verhalten in der ganzen Bandbreite zwischen Gut und

Böse variieren können, so wie es „das Glück und die Gelegenheiten“ erfordern. Tugend als Tüchtigkeit ist Ingredienz des Willens zur Macht.⁶

Nietzsche spitzt im *Antichrist*, wie der Titel es bereits nahelegt, die Profilierung des Willens zur Macht auf die Auseinandersetzung mit dem Christentum zu. Der Christ, so wie er sich gemeinhin versteht, gilt Nietzsche als der absolute Gegensatz oder Antipode zum „höheren Typus“ Mensch, der das Prinzip des Willens zur Macht gutheißt, lebt und sich entsprechend zum Stärkeren und Höheren hin entwickelt. Dies tut zum Beispiel der Fürst, wie ihn Machiavelli vorstellt. Der Christ dagegen will solches nach Nietzsche gar nicht, obwohl auch er wie alles Lebendige durch den Willen zur Macht bestimmt sei. In ihm ist der Wille zur Macht also ebenfalls wirksam, aber in gleichsam verbogener und verzerrter Gestalt. Besonders in der *Genealogie der Moral* hatte Nietzsche auf reaktive, vom Ressentiment geprägte Einstellungen und Handlungsweisen des im Christentum verwurzelten Menschen aufmerksam gemacht, die sich als Ausdruck des Willens zur Macht begreifen lassen. Nietzsche analysiert sie als mehr oder weniger krankhafte Formen, in denen er sich artikuliert.

So scheint es, als ob an dieser Stelle ein normatives Moment zum Tragen kommt: Nietzsche unterscheidet zwischen einem „starken“, „aktiven“, „angreifenden“, „übergreifenden“, „aggressiven“ Typus Mensch und einem „schwachen“, „reaktiven“, welt- und wirklichkeitsverneinenden Typus, in Gestalt derer der Wille zur Macht jeweils auftritt. Der zuerst genannte Typus steht für Mut, Vornehmheit und Freiheit des Blicks, letzterer unter anderem für Voreingenommenheit und Rachsucht (vgl. GM II 11, KSA 5, 309-313). Nietzsches Wertung liegt auf der Hand und ergibt sich unmittelbar aus den Konnotationen, die sich mit den genannten Haltungen verbinden.

Nietzsche berichtet von der Entwertung des starken, aktiven, wirklichkeitsbejahenden „höheren Typus“ Mensch, die seinem Narrativ zufolge in einer christlich dominierten philosophischen, theologischen und kulturellen Tradition stattgefunden habe. Diese Entwertung gehe einher mit einer entsprechenden Aufwertung des schwachen, reaktiven, von Ressentiment statt Mut und Realismus geleiteten Typus Mensch, der in Wahrheit ein Produkt von Niedergang und *décadence* sei. Zu einem ernstzunehmenden Machtfaktor konnte er gleichwohl avancieren. Dies ermöglichte nach Nietzsche die Strategie, sich zu mächtigen „Heerden“ zusammenzuschließen (vgl. zum Beispiel GM III 13, KSA 5, 365-367), so dass sich aus den kraftlosen Einzelnen kraftvolle, durch gemeinsame Werte (vgl. zum Beispiel AC 9, KSA 6, 175 f.) zusammengehaltene Massen formen ließen. Nietzsche wirft Schlaglichter auf

⁶ Vgl. Niccolò Machiavelli, *Il Principe / Der Fürst*, Italienisch-Deutsch, übersetzt, eingeleitet und mit Anmerkungen versehen von Enno Rudolph unter Mitarbeit von Marzia Ponso, Hamburg 2019, VI (39-47).

verschiedene Wegmarken dieser Entwicklung, zu denen er den Einfluss des Kantischen Denkens ebenso rechnet wie die auf ihn folgende Philosophie des deutschen Idealismus, aber auch die Wirkung, die Luther und Leibniz entfaltet hätten (AC 10, 11, KSA 6, 176-178). Ihre Vorstellungen von einer „sittlichen Weltordnung“ hätten sie gegen die Naturordnung gestellt und damit im buchstäblichen Sinne des Wortes „lebensgefährlich“ gewirkt (vgl. AC 25, 26 mit AC 11, KSA 6, 194-196 u. 177).

Anschließend an diese Verfallsgeschichte des recht verstandenen und gelebten Willens zur Macht, die aus anderen Schriften schon bekannt ist, führt Nietzsche im Kontext von Überlegungen zum „Problem der *Entstehung* des Christentums“ einen dritten Typus Mensch ein. Es ist dies der „psychologische Typus des Galiläers“, also des Jesus von Nazareth (AC 24, KSA 6, 191). Nietzsche wird auch vom „psychologischen Typus des Erlösers“ sprechen, wobei der Begriff der Erlösung der Erläuterung und Kritik bedarf. Es ist reizvoll nachzuvollziehen, wie Nietzsche sich an diesen Typus herantastet. Er ist nämlich nicht ohne weiteres greifbar, sondern muss gleichsam ausgegraben werden. Wie ein Archäologe muss Nietzsche vorgehen, um die Figur des Jesus von Nazareth freizulegen, die zwar „noch erkennbar“ sei, aber im Zustand der „Verstümmelung und Überladung mit fremden Zügen“ erscheine (AC 24, KSA 6, 191). Der in unserem Zusammenhang entscheidende Punkt wird sein, dass dieser Typus eine Lebenshaltung verkörpert, die dem Prinzip des Willens zur Macht zuwiderläuft. So muss Nietzsche sich herausgefordert fühlen, hatte er doch argumentiert, dass sämtliche Lebensphänomene sich gemäß diesem Prinzip begreifen und bewerten lassen.

2

Nietzsche spricht Jesus oder den Erlöser oder den Gekreuzigten immer wieder als einen „psychologischen Typus“ an. So ist zunächst nach Nietzsches Verständnis von Psychologie und der psychologischen Methode zu fragen. Bekannt ist die Forderung aus dem 23. Aphorismus in *Jenseits von Gut und Böse*, der das erste Hauptstück *Von den Vorurtheilen der Philosophie* beschließt, nämlich „dass die Psychologie wieder als Herrin der Wissenschaften anerkannt werde“: „Denn Psychologie ist nunmehr wieder der Weg zu den Grundproblemen“ (KSA 5, 39). Was damit genauer gemeint ist, wird im genannten Aphorismus ebenfalls gesagt. Nietzsche erklärt darin, dass er „die gesammte Psychologie [...] als Morphologie und *Entwicklungslehre des Willens zur Macht*“ fasse (KSA 5, 38). Was eine solche Morphologie untersucht, wenn sie sich – wie sie sollte – „in die Tiefe“ wagt, sind Nietzsches Ausführungen zufolge „Triebe“, „gute“ und „schlimme“, sind „Affekte“ in ihrer ganzen Vielfältigkeit, also einschließlich „Hass,

Neid, Habsucht, Herrschsucht“, die „im Gesamt-Haushalte des Lebens grundsätzlich und grundwesentlich vorhanden sein“ müssten und die also nicht als zu vermeidende oder zu bekämpfende begriffen werden dürften (ebd.). Entsprechend werden die „Abenteurer“, die sich auf die Fahrt in die Tiefen der innersten Welt des Menschen machen, ihr Schiff „geradewegs über die Moral *weg*“ steuern. An „moralischen Vorurtheilen“ darf es nicht hängen bleiben. Zu leisten wäre dagegen ein langsam sich vorarbeitendes unvoreingenommenes Hören auf die Sprache der Affekte, so dass sie sich einem angemessenen Verstehen im Zeichen des Willens zur Macht öffnen.

Angesichts dieser Bedeutung der Psychologie, die für Nietzsche offenbar den aussichtsreichsten Zugang zu den ihn interessierenden philosophischen Grundfragen eröffnet,⁷ wird es umso spannender sein, seinen Überlegungen zum „psychologischen Typus des Galiläers“ nachzugehen. Wenn die „Morphologie“, also die Wissenschaft von der oder den Formen des Willens zur Macht (und dem zugrundeliegenden Prinzip) das eigentliche Thema der philosophischen Psychologie ist, der psychologische Typus des Jesus von Nazareth aber für ein Verständnis und eine Einstellung zum Leben steht, die sich dem Willen zur Macht nicht fügt – was immer das genauer bedeutet –, so verspricht diese Konstellation Aufschlüsse nicht nur über das Prinzip des Willens zur Macht, sondern auch über das, was es relativieren, brechen oder übersteigen könnte.

Nietzsche arbeitet das Profil eines solchen Gegenentwurfs aus dem Bild eines Christentums heraus, das im Verlauf seiner Geschichte insgesamt eine spezifische Form des Willens zur Macht ausgebildet und gelebt hat. Er malt sie in dunklen Farben. Wir können kurz auf den christlichen Gottesbegriff eingehen, der die Grundlage des christlichen Menschenbildes legt und den Nietzsche für durchgängig verfehlt hält: Gott gelte als „das Höchste“, das aber „unerreichbar“ sei (AC 21, KSA 6, 188). Der Gedanke an ihn wirke in der Gestalt eines Anspruchs, dem der Mensch in seinem Leben niemals auch nur annähernd werde genügen können. So sei für eine Fixierung an diesen „Gott“ genannten Anspruch gesorgt, die jedoch unglücklich mache, weil sie nicht positive, sondern nur negative Affekte und Effekte erzeuge. Dieser Gott ist für Nietzsche ein Gott, „der *fordert*“ und überfordert „– an der Stelle eines Gottes, der hilft, der Rath schafft, der im Grunde das Wort ist für jede glückliche Inspiration des Muths und des Selbstvertrauens ...“ (AC 25, KSA 6, 194).

Indem das Christentum sich mit dem Mächtigen und mit allen den Menschen gegebenen Kräften in solcher Weise auseinandersetzt, bereitet es nach Nietzsche den Weg für Exzesse von

⁷ Zur philosophischen Psychologie Nietzsches vgl. Mattia Riccardi, *Nietzsche's Philosophical Psychology*, Oxford 2021.

„Unnatur“ (AC 25, KSA 6, 194). Zu diesen gehört für Nietzsche eine Verfälschung unserer Vorstellungen darüber, was Moral ist. Sie gelte nicht mehr, wie es richtig wäre, als „Ausdruck der Lebens- und Wachstums-Bedingungen eines Volks“. Stattdessen sei sie „abstrakt geworden, Gegensatz zum Leben geworden“ (ebd.). Die Orientierung an uneinlösbaren Vorschriften und Prinzipien lässt sie in Nietzsches Augen lebensverneinend werden.

Der oben vorgestellte starke, aktive „höhere Typus“ Mensch, dessen Mut, Freiheit und Machtwillen Nietzsche preist, ist lebensbejahend dadurch, dass er keine Kraft und kein Ideal jenseits des Lebens anerkennt. Er beteiligt sich nicht am Unternehmen der „*Entnatürlichung* der Natur-Werthe“, die Nietzsche im 25. Stück des *Antichrist* diagnostiziert. Sie besteht darin, aus „der *richtigen*, das heisst der natürlichen Beziehung“ zu den Dingen herauszutreten. Zum Beispiel war nach Nietzsche der Gott Israels, Javeh, ursprünglich einfach „Ausdruck des Macht-Bewusstseins, der Freude an sich [sc. an Israel], der Hoffnung auf sich: in ihm erwartete man Sieg und Heil, mit ihm vertraute man der Natur, dass sie giebt, was das Volk nöthig hat – vor allem Regen“ (KSA 6, 193). Als der alte Gott begann, die in ihn gesetzten Hoffnungen zu enttäuschen, reagierte das Volk Israel Nietzsche zufolge nicht, wie es natürlicherweise hätte sollen: indem es ihn fahren ließ. Stattdessen habe man „seinen Begriff“ umgedeutet, „man *entnatürlichte* seinen Begriff: um diesen Preis hielt man ihn fest“ (KSA 6, 194). Der Gott Israels wurde zum Gott der „Gerechtigkeit“ an sich und Repräsentant einer, wie Nietzsche schreibt, „angeblich ‚sittlichen Weltordnung‘“. Damit sei, so Nietzsche, „ein für alle Mal“ der „Naturbegriff ‚Ursache‘ und ‚Wirkung‘ auf den Kopf gestellt“ worden. Wenn man aber erst die „natürliche Causalität“ aus der Welt geschafft habe, bedürfe man einer „*widernatürlichen* Causalität“, woraus „der ganze Rest von Unnatur“ im Begriff der Sittlichkeit folge (KSA 6, 194). Als Beispiel kann Kants Konzept einer „Kausalität aus Freiheit“ gelten.⁸ Dagegen überlässt sich und vertraut der „höhere Typus Mensch“, wie ihn Nietzsche entwirft, allein den unverfälschten, nach dem Willen zur Macht organisierten Lebenskräften – und diesen in ihrer Gesamtheit und Widersprüchlichkeit. Er grenzt nichts aus. Zwar denkt und handelt er durchaus in Gegensätzen, aber nicht in festgestellten Gegensätzen, sondern in fluktuierenden. Dem psychologischen „Typus des Erlösers“, so wie Nietzsche ihn versteht, ist dagegen das Denken und Leben in Gegensätzen von Grund auf fremd.

Wenn Nietzsche die paradigmatische Figur dieses Typus, Jesus von Nazareth, im 29. Aphorismus des *Antichrist* einführt, distanziert er sich zunächst von Deutungen, die ihm

⁸ Vgl. Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, hrsg. v. Jens Timmermann, Hamburg 2010, B 586; *Kritik der praktischen Vernunft*, hrsg. v. der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin 1913, Bd. V, 16, 70.

verfehlt erscheinen. Der Typus Jesus sei kein „Genie“ und kein „Held“, wie Ernest Renan glaubte. Am ehesten und „mit der Strenge des Physiologen gesprochen“ hält Nietzsche es für angemessen zu sagen, dass der Typus Jesus ein „Idiot“ sei (AC 29, KSA 6, 200). Diesen Titel, der auf den ersten Blick überrascht, will Nietzsche, wie schnell deutlich wird, nicht in einem abschätzigen Sinn verstanden wissen und auch nicht etwa als Hinweis auf eine geistige Behinderung. *Idiōtēs* ist von der Wortbedeutung her der, der *ídios* ist, also beiseite oder abseits steht. Diese Beschreibung scheint Nietzsche am treffendsten für einen psychologischen Typus, der sich durch eine nahezu pathologische „Reizbarkeit“ auszeichne, die ihn vor jedweder „Realität“ zurückschauern und in einer „inneren Welt“ Zuflucht suchen lässt (ebd.). Er entzieht sich dem Antagonismus der Kräfte, in deren Spannung und produktiver Steigerung Nietzsche die Entfaltung auch des menschlichen Lebens nach dem Prinzip des Willens zur Macht gesehen und gepriesen hatte.

Der Typus des Erlösers aber „(will) nicht mehr ‚berührt‘ werden“, weil er jede Berührung „zu tief empfindet“ (AC 30, KSA 6, 200). Er will auch keine Grenzen, keinen Gegensatz und keine Feindschaft mehr, an denen es sich abzarbeiten gälte. Er will nicht und hat auch nicht nötig, auf diese oder überhaupt eine Art zu wachsen. Er ist gleichsam immer schon angekommen und am Ziel. Er ist eingetreten in das, was Nietzsche das „Gesamt-Verklärungs-Gefühl aller Dinge“ nennt (AC 34, KSA 6, 207). Nietzsche beschreibt es als „Ewigkeits- und „Vollendungs-Gefühl“ (ebd.).

Die in den Evangelien überlieferte Verklärung Jesu zeigt ihn als einen, dessen „Angesicht“ zu leuchten beginnt wie die Sonne und dessen Kleider weiß wie das Licht selbst werden.⁹ In der Jesusfigur Nietzsches ist eine solche Verklärung als „Gefühl“ nach innen gezogen: Sie ist, wie Nietzsche sehr sorgfältig formuliert, „eine Erfahrung an einem Herzen“ (AC 34, KSA 6, 207). „Leben“, „Wahrheit“ oder „Licht“ sind dann Worte „für das Innerste“ (AC 32, KSA 6, 204).

In der Annäherung an den Typus des Erlösers begibt sich Nietzsches Antichrist auf den Weg zu einem neuen Selbst- und Weltverständnis. Alles Gegensätzliche, das für das Prinzip des Willens zur Macht von konstitutiver Bedeutung ist, ist darin überwunden. Dies gilt auch für den Kontrast zwischen Innen und Außen, der in Nietzsches Entwürfen zum Willen zur Macht immer eine Rolle spielt. Und dabei denkt Nietzsche ihn, wie wir sahen, durchaus nicht statisch, sondern stets dynamisch.¹⁰ Aber selbst diese Annahme fluktuierender Grenzen ist in der

⁹ Mt 17,2. Vgl. Mk 9,2-3; Lk 9,29.

¹⁰ Vgl. z. B. NL 9[151], KSA 12, 424: „Der Wille zur Macht kann sich nur an Widerständen äußern; er sucht also nach dem, was ihm widersteht, – dies die ursprüngliche Tendenz des Protoplasma, wenn es Pseudopodien ausschickt und um sich tastet. Die Aneignung und Einverleibung ist vor allem ein Überwältigen-wollen, ein

Jesusfigur aufgegeben. Weil er nicht mehr unterscheidet, wird Jesus im *Antichrist* zu einem „freien Geist“ in höchster Potenz, wie Nietzsche selbst dort hervorhebt (AC 32, KSA 6, 204). Er redet allein noch in „Gleichnissen“, die Worte haben für ihn nichts Festes: „das Wort *tödtet*, alles was fest ist, *tödtet*“, so beschreibt es Nietzsche (ebd.). Es ist klar, dass diese Deutung alle Inanspruchnahme der Jesusgestalt für ‚Glaubenswahrheiten‘ ausschließt. Das Geben von „Gründen“ oder gar die Verkündigung einer „Lehre“ sind Anathema (ebd.). Nietzsche legt Wert darauf zu unterstreichen, dass es „ein *andres* Handeln“ ist, eine „*Praktik*“, in der sich dieses neue Selbst- und Weltverhältnis zeigt (AC 33, KSA 6, 205). Derjenige, der es wie der „Idiot“ Jesus lebt, zeichnet sich dadurch aus, dass er keinerlei „Widerstand“ mehr leistet, weder durch Worte, mit denen er Bestimmungen und Unterschiede setzte, noch, wie Nietzsche hinzufügt, „im Herzen“ (ebd.), wo er verschiedene Kräfte in einer spannungsgeladenen Balance zu halten verstünde. Das dem Willen zur Macht entsprechende Ideal einer Totalität gegensätzlicher Kräfte, für die ein Individuum wie Goethe steht, „der sich den ganzen Umfang und Reichtum der Natürlichkeit zu gönnen wagen darf“ (GD, Streifzüge 49, KSA 6, 151), greift hier nicht.

Während der große und starke Mensch vom Prinzip des Willens zur Macht her beurteilt als der erscheint, der sich dem Antagonismus aller Lebenskräfte aussetzt und ihn zur produktiven Steigerung nutzt, ist im Typus Jesus „der Gegensatz zu allem Ringen, zu allem Sich-in-Kampf-fühlen [...] Instinkt geworden“ (AC 29, KSA 6, 200). Er ist unfähig zum Widerstand, was ihm zur Lebenshaltung wird. In diesem Sinn interpretiert Nietzsche das Wort der Evangelien „widersteht nicht dem Bösen“ (nach Mt 5,39), welches er als deren „tiefste(s) Wort“ bezeichnet (AC 29, KSA 6, 200). Es ist Inbegriff der „Moral“ eines Lebens „in der Liebe ohne Abzug und Ausschluss, ohne Distanz“ (ebd.).

Die Liebe wird als „*letzte* Lebens-Möglichkeit“ der Jesusgestalt, wie sie der Antichrist entwirft oder vielmehr freilegt, gesehen (AC 30, KSA 6, 201). Es ist wichtig, sie nicht mit der Liebe zu verwechseln, wie sie ‚die‘ Gegengestalt des Jesus von Nazareth nach Nietzsche, nämlich Paulus, verstand. Paulus verfestigte die „evangelische Praktik“ (AC 33, KSA 6, 205) zu einer Lehre, in der die christliche Liebe eine genau umrissene Bedeutung bekam. Im Aphorismus 68 der *Morgenröthe*, „Der erste Christ“, hatte Nietzsche Paulus und seine Überzeugung, dass das Gesetz töte, vorgestellt (KSA 3, 65-68). Jesus ist für Paulus der Erlöser

Formen u<nd> An- und Umbilden, bis endlich das Überwältigte ganz in die Macht des Angreifers übergegangen ist u<nd> denselben vermehrt hat. – Gelingt diese Einverleibung nicht, so zerfällt wohl das Gebilde; und die Zweiheit erscheint als Folge des Willens zur Macht: um nicht fahren zu lassen, was erobert ist, tritt der Wille zur Macht in zwei Willen auseinander (unter Umständen ohne seine Verbindung unter einander völlig aufzugeben) ‚Hunger‘ ist nur eine engere Anpassung, nachdem der Grundtrieb nach Macht geistigere Gestalt gewonnen hat.“

vom Gesetz, das er, Paulus, als unerfüllbar erfahren hatte. Im Kreuzestod Jesu liege auch der Tod des Gesetzes, weil die Fleischlichkeit tot sei, über die das Gesetz als unerfüllbarer Anspruch herrsche. Dem Gesetz absterben heißt für Paulus, dem Bösen absterben und sich ganz der göttlichen Liebe zu öffnen und auf diese Weise mit Christus eins zu werden. In dieser Möglichkeit besteht für Paulus die Erlösung (vgl. Röm 7, Gal 5). Nietzsche versteht die Jesusfigur ausdrücklich ‚gegen‘ das paulinisch geprägte Christentum. Sie repräsentiert für ihn gerade nicht eine Verneinung des Lebens und des Fleisches und taugt gerade deshalb zum Gegenmodell eines Lebens gemäß dem Willen zur Macht. Ich zitiere aus dem 35. Aphorismus des *Antichrist* (KSA 6, 207): „Dieser ‚frohe Botschafter‘ starb wie er lebte, wie er *lehrte* – nicht um ‚die Menschen zu erlösen‘, sondern um zu zeigen, wie man zu leben hat. Die *Praktik* ist es, welche er der Menschheit hinterliess: sein Verhalten vor den Richtern, vor den Häschern, vor den Anklägern und aller Art Verleumdung und Hohn, – sein Verhalten am *Kreuz*. Er widersteht nicht, er vertheidigt nicht sein Recht, er thut keinen Schritt, der das Äusserste von ihm abwehrt, mehr noch, *er fordert es heraus...*“

Wenn es eine Tugend gibt, welche die beschriebene Praktik dieses Jesus durchwirkt, so ist es die Unschuld des Kindes. Nietzsche greift die neutestamentliche Rede vom Himmelreich, das den Kindern gehört (Mt 19,14), auf und bezieht sie auf den psychologischen Typus des Jesus von Nazareth. Und er vertieft sie dahingehend, dass die Kindlichkeit zu einem spezifischen Charakteristikum dieses Typus wird. Der Glaube Jesu, des Galiläers, so wie Nietzsche ihn sieht, ist „kein erkämpfter Glaube, – er ist da, er ist von Anfang, er ist gleichsam eine ins Geistige zurückgetretene Kindlichkeit“ (AC 32, KSA 6, 203). Sie bestimmt sein Verhältnis zur Welt, das sich durch „*reine Thorheit*“ auszeichnet, was Kultur, Staat, die bürgerliche Ordnung und Gesellschaft anbelangt. Er verneint diese Institutionen aber auch nicht, so wenig wie er überhaupt irgendetwas verneint: „Das *Verneinen* ist ihm eben das ganz Unmögliche“ (AC 32, KSA 6, 204). Zu leiten scheinen diesen Typus deshalb nicht Gründe, sondern etwas, das Nietzsche „innere ‚Lichter‘“ nennt (ebd.). Diese Art „Lehre“, wie Nietzsche ironisch vermerkt, wird, wenn sie auf „ein gegentheiliges Urtheilen“ trifft, nicht mit Gründen reagieren. Sondern sie wird, in Nietzsches sehr präziser Formulierung, „aus innerstem Mitgeföhle über ‚Blindheit‘ trauern, – denn sie sieht das ‚Licht‘ –, aber keinen Einwand machen ...“ (AC 32, KSA 6, 204 f.).

In solchen Beschreibungen aber zeigt sich, wie verschiedene Interpreten bereits angemerkt haben,¹¹ zuletzt eine Parallele zum ‚Idioten‘ Dostojewskijs, jenem Fürsten

¹¹ Vgl. Heinrich Detering, *Der Antichrist und der Gekreuzigte. Friedrich Nietzsches letzte Texte*, Stuttgart 2012, 48 f.

Myschkin, der – unter der Perspektive des Willens zur Macht betrachtet – ‚die‘ Gegenfigur zu Machiavellis *Principe* bildet. Nietzsche selbst verweist bekanntlich im 31. Aphorismus des *Antichrist* auf Dostojewskij. Man „hätte zu bedauern“, sagt er, dass nicht ein Dostojewskij in der Nähe dieses Typus des Jesus von Nazareth gelebt habe. Er meine, führt Nietzsche aus, „Jemand, der gerade den ergreifenden Reiz einer solchen Mischung von Sublimem, Krankem und Kindlichem zu empfinden“ gewusst hätte (KSA 6, 202). Nun hat Dostojewskij genau dieses in seinem Roman *Der Idiot* geleistet. Vor allem profiliert er den psychologischen Typus, den Nietzsche an der Jesusfigur studiert, auch sehr deutlich in seiner gesellschaftlichen Existenz, indem er ihn in Interaktionen mit all denen zeigt, die sich an Macht und Geld und einem von beiden abhängigen Verständnis der Liebe orientieren und denen er nicht gleicht. Er bildet zu ihnen den Gegenentwurf. Nietzsche hatte ja im Übrigen seine Analyse nicht auf die Person Jesu des Galiläers eingeschränkt wissen wollen. „Heute noch ist ein *solches* Leben möglich, für *gewisse* Menschen sogar notwendig: das echte, das ursprüngliche Christentum wird zu allen Zeiten möglich sein... *Nicht* ein Glauben, sondern ein Thun, ein Vieles-*nicht*-thun vor Allem, ein andres *Sein*...“ (AC 39, KSA 6, 211).

Der Idiot Dostojewskijs wird als „reines Kind“ gezeichnet und als eine Art Narr im Verhältnis zu den Konventionen der Gesellschaft, in der er sich bewegt. Er steht außerhalb ihrer. Dadurch ist er frei, aber er setzt sich auch aus. Anders als Machiavellis Fürst bedient er sich solcher Konventionen nicht, um – weltklug – seine Ziele zu erreichen. Er hat eigentlich gar keine. Wie Nietzsches Jesusfigur verfügt auch Myschkin über die Fähigkeit, das „Licht“ zu sehen. In einer Szene des Romans beschreibt er für sich selbst, was ihm – wenigstens episodisch – widerfährt: „Den Kopf, das Herz erhellte ein unvorstellbares Licht; alle Erregungen, alle seine Zweifel, alle Unruhe lösten sich gleichsam in einem Frieden, waren aufgehoben in einer höchsten Ruhe voll klarer, harmonischer Freude und Hoffnung, voller Weisheit und letztem Grund.“¹² Dies seien Augenblicke einer „außergewöhnlichen Intensivierung [...] des Bewußtseins und gleichzeitig der in höchstem Maße unmittelbaren Empfindung seiner selbst“.¹³

Dostojewskijs Fürst scheint denselben Typus zu repräsentieren wie der Jesus des Antichristen. Für jenen gilt genau das, was der Antichrist über diesen sagt: „– die Liebe als einzige, als *letzte* Lebens-Möglichkeit ...“ (AC 30, KSA 6, 201). Sie motiviert den Fürsten Myschkin, die unglückliche und ohne eigenes Verschulden sozial geächtete Nastassja Filippowna retten zu wollen, die sich in zerstörerischer und selbstzerstörerischer Energie auch

¹² Fjodor M. Dostojewskij, *Der Idiot*, neu übersetzt von Swetlana Geier, Frankfurt 2009, II 5, 326.

¹³ Ebd., 327.

mit dem ähnlich veranlagten Kaufmannssohn Rogoschin verbindet. Diesem wiederum ist Myschkin, erneut aus Liebe, wie einem Bruder zugetan. Die sich ergebenden Konflikte lassen sich durch Myschkins reine, unschuldige und mitleidende Liebe nicht lösen. Die Geschichte endet in der Katastrophe und ruiniert die physische und psychische Gesundheit des Fürsten, der als „Idiot“ in eine Heilanstalt im Schweizer Wallis zurückkehrt.

Eine Nebenfigur des Romans, die im Gegensatz zu den meisten anderen Personen anständig und klarsichtig ist, der Offizier Jewgenij Pawlowitsch Radomskij, stellt Myschkin diese Diagnose: „Ich kam zu dem Schluß, daß das Fundament alles Geschehenen erstens aus Ihrer, sozusagen, angeborenen Unerfahrenheit besteht (merken Sie sich, Fürst, dieses Wort ‚angeborenen‘), zweitens aus Ihrer ganz und gar außergewöhnlichen Treuherzigkeit; ferner aus dem phänomenalen Mangel jeglichen Gefühls für Maß (was Sie selbst mehrmals zugegeben haben)“.¹⁴

Kann eine solche, den Willen zur Macht überwindende Lebensform überzeugen, die weder ein- noch ausgreift, sondern sich der Welt im *amor fati* in absoluter Unmittelbarkeit aussetzt? Gehen Nietzsches späteste philosophische Vorstöße den Weg, den der *homo natura* im Zuge seiner Entwicklung hin zum mächtigsten und interessantesten Tier auf Erden (GM I 6, KSA 5, 266) genommen hat, bis zu dem Punkt weiter, in dem der mehr oder weniger paradiesische Ausgangszustand einer All-Einheit der Dinge wieder erreicht ist? Sollte darin die Rückübersetzung des Menschen in die Natur bestehen?

Entsprechenden Träumen der nachkantischen Philosophie¹⁵ eignet etwas Extremes, wie es auch Nietzsches späte Jesusfigur oder Dostojewskijs Figur des Fürsten Myschkin auszeichnet. Ist es aber nicht dem Menschen in der Natur angemessener, den von ihm zu hoher Komplexität ausgebildeten Willen zur Macht anzuerkennen, ihn jedoch zugleich auch einzuschränken? Ihn zu überwinden, dürfte sich als unmöglich, weil widernatürlich erweisen. Diesbezügliche Illusionen helfen niemandem. Insofern ist Nietzsches Kritik an dem Wort- und Werte-„Prunk“, mit dem wir „den schrecklichen Grundtext *homo natura*“ zu übermalen versuchen, berechtigt (JGB 230, KSA 5, 169). Sie schösse jedoch über das Ziel hinaus, wenn sie leugnete, dass der Mensch die Fähigkeit besitzt, dem, was er selbst als zerstörerisch und selbstzerstörerisch erkennt, Grenzen zu setzen, und nicht nur Machtgrenzen. In seiner Vernunft hat er mehr als ein probates Werkzeug des Willens zur Macht, wofür Nietzsche sie preist.¹⁶ Und

¹⁴ Fjodor M. Dostojewskij, *Der Idiot*, IV 9, 838.

¹⁵ Vgl. Manfred Frank, „Unendliche Annäherung“. *Die Anfänge der philosophischen Frühromantik*, Frankfurt 1997.

¹⁶ Vgl. FW 110, KSA 3, 469-471, NL 11[193], KSA 9, 517 f.; NL 14[152], KSA 13, 333 f.

„gross“ ist die Vernunft des Menschen nicht nur „im Fatalismus“, wie Nietzsche in *Ecce homo* meint (KSA 6, 272 f.), darin nämlich, die in Krankheit und Schwäche sich zeigende eigene Verletzlichkeit anzunehmen und sich gar nicht „anders“ zu wollen. Die derart wirksame Vernunft ist zwar ein einzigartiges Remedium gegen die zersetzende Kraft des Ressentiments. Groß ist die menschliche Vernunft jedoch vor allem, weil sie ein Band ist, das Menschen verschiedenster Herkunft, Prägung, Individualität miteinander verknüpft, indem sie eine Verständigung unter ihnen als Gleichen möglich macht.¹⁷ Die Erhebung des von Natur Ungleichen auf dieselbe Augenhöhe ist nichts, was der Natur entspringt. Sie ist vielmehr Frucht der „Anstachelung des Gedankens“, dass der Mensch nicht nur Natur ist (MA I 34, KSA 2, 54). Die Achtung oder Missachtung entsprechender Rechte und Pflichten bietet denn auch bis heute sehr wohl Anlass zu „Lob, Vorwürfe[n], Ereiferung“ (ebd.). Solcher Disput unter Gleichen lässt sich weder durch das Prinzip des Willens zur Macht noch die Haltung des *amor fati* ersetzen.

¹⁷ Nietzsche kann diesem Gedanken bekanntlich wenig abgewinnen; er plädiert für die Geltung von „Rangordnungen“, nicht von „Gleichheit“ und „gleichen Rechten“. Vgl. z.B. MA I 451, KSA 2, 293; Z II Von den Taranteln, KSA 4, 128-130; GM II 11, KSA 5, 313.