

Thorsten Bachmann

Nietzsches Ethik der Stärke

1. Problemstellung und Untersuchungsziel

„Philosophieren mit Nietzsche bedeutet ein ständig sich gegen ihn Behaupten“¹, so die treffende Einschätzung, mit der ich meine Untersuchungen beginnen möchte. Eine Nietzsche-Interpretation stellt immer auch eine Herausforderung dar, die den Schwierigkeiten einer angemessenen Analyse und aneignenden Deutung nicht aus dem Weg gehen darf. Nietzsches Ethik der Stärke, so der zugegebenermaßen präventiv klingende Titel dieses Aufsatzes, soll zugleich programmatisch auf mein Arbeits-Thema verweisen, das sich zunächst mit Nietzsches ingenieuser Moral- und säkularer Lebensphilosophie auseinandersetzt, um dann in einem weiteren Schritt dessen Wirkungsabsichten herauszuarbeiten sucht. Dabei geht es weniger um eine historisch- Rekonstruktion als vielmehr um eine philosophisch positionierte Stellungnahme, die Nietzsches ‘Individualethik’ auf der Grundlage eines anthropologischen Realismus persönlichkeits-theoretisch aufarbeitet. Ein derartiger Realismus, wie ich ihn verstehe, erkennt die Grundstrukturen menschlichen Seins, zu der auch die Endlichkeit gehört, illusionslos an und bejaht diese als lebenswirkliche Bedingungsinstanzen. Konkret bedeutet dies, dass Nietzsches Projekt als ein Beitrag zur Etablierung einer individualistischen Persönlichkeitskultur verstanden wird, in der das ‘Selbst-Werden’ und die ‚Selbst-Steigerung’ zu diesseitsbestimmten, moralisch postulierbaren Größen avancieren. Freilich beinhaltet Nietzsches Philosophie viele zum Teil polemische Kampf-Begriffe, wie z.B. der „Übermensch“², die wegen ihrer missverständlichen Bedeutung öfters auf Ablehnung gestoßen sind oder als Fahnenwörter missbraucht wurden. Denn die semantischen Zweideutigkeiten seiner hochgerüsteten Sprache verhindern nicht selten einen adäquaten Zugriff auf seine auch heute noch kontrovers diskutierten Thesen. Eine kritisch-produktive Nietzsche-Aneignung, wie sie hier versucht wird, weiß um diese rhetorischen und stilistischen Schwachstellen, die – unreflektiert rezipiert – eine sachgerechte Auseinandersetzung erschweren und zu Fehleinschätzungen führen.³ Daher bedarf es einiger methodischer Vorabklärungen.

Wie können wir uns dem komplexen Begriff der Ethik nähern, wohlwissend, dass Nietzsche ihn zwar nur an wenigen Stellen seines Werkes expressis verbis gebraucht, ihm aber dennoch erstaunlich viel Referenz erweist? Nietzsche selbst spricht nur insofern von Ethik, als er darunter in aller Bescheidenheit eine „Philosophie der Wünschbarkeit“ versteht – „es soll anders werden“⁴. Die von Wertvorstellungen und Grundüberzeugungen geprägten Handlungsprinzipien dürfen ihm zufolge nicht einfach als gegeben verstanden werden, sondern sind dahingehend zu reflektieren, inwieweit sie überhaupt begründet werden können. Da die „Unzufriedenheit“ der „Keim der Ethik“ ist, wie Nietzsche im Nachlass konstatiert, ist sie als Theorie moralischen Handelns nur dann zu retten, wenn sie sich, gerade wegen ihre Unbestimmtheit und begrifflicher Unschärfe, ihrer berechtigten Kritik nicht versagt – denn nicht nur Erklärungsmodelle müssen sich bewähren, sondern auch bestimmte Moral-Auffassungen.

Der Terminus „Ethik“ soll nun für meine folgenden Untersuchungen differenziert werden: a) als verbindliche Sittenlehre bzw. geltender Moralkodex, b) als Theorie von den Prinzipien moralischen

¹ K. Jaspers: *Nietzsche. Einführung in das Verständnis seines Philosophierens*, Berlin/New York 1981, 4. Aufl. S. 460.

² Nietzsche: *Also sprach Zarathustra*. Kritische Studienausgabe (Im Folgenden abgekürzt als KSA mit der Angabe des Bandes, hier KSA 4), hrsg. v. G. Colli u. M. Montinari, 3. Aufl., Berlin/München 1993, S. 16 ff.

³ Vgl. dazu: P. Tepe: *Mein Nietzsche*, Wien 1993, S. 14 f.

⁴ Nietzsche: *Werke in drei Bänden*, Bd. III (Aus dem Nachlass), hrsg. v. K. Schlechta, München 1956, S. 865.

Handelns und c) als moralphilosophische Reflexion und zugleich als Kritik, der das Nachdenken über Moral und deren Begründung nicht erst seit Nietzsche Unbehagen bereitet hat.

Dort, wo es Nietzsche um die *Genealogie der Moral*⁵ zu tun ist, diese aus den sprachlichen Konventionen bestimmter Gruppenideologien ableitet und auf ihren Rechtfertigungsanspruch überprüft, betreibt er eine eher deskriptive Meta-Ethik, d.h. er beschreibt die historisch gewachsene Semantik von Moral und untersucht ihren Geltungsanspruch im Kontext ihres jeweiligen Bedeutungshorizontes. Damit bewegt Nietzsche sich auf Ebene c), dies allerdings von einer Tragweite, die auch Ebene b) berührt, insbesondere dann, wenn er die von der traditionellen Metaphysik begründeten Werte und Tugenden in eine provisorische, keineswegs immer übersichtliche normative Ordnung bringt. Zwar wird das Lesevergnügen durch den aphoristischen, mitunter auch agitatorischen Stil punktuell gesteigert. Dem Rezipienten wird damit aber auch eine Sprache zugemutet, die den Zugang zu seiner lebensphilosophischen Entlarvungsdiagnostik nicht immer erleichtert. Nietzsches begründete Skepsis gegen das „Moralische“ bzw. gegen das, was in deren Namen als „sittlich“, „gut“ und „wertvoll“ gelten soll, gibt sich nicht mit einer sachgerechten Zustandsbeschreibung historischen, bzw. philosophie- und kulturgeschichtlichen Zuschnitts, einer neutralen Deskription zufrieden, sondern ist selbst von einem Ethos des Bessermachen-Wollens erfüllt.

Evaluativ-normative Tendenzen gibt es nämlich dort, wo Nietzsche, die Auswüchse einer solchen Moral attackiert, die ihre alleinseligmachende Sittlichkeit, das Gute, die Tugenden der „Schwachen“ von oben verordnen bzw. ihre Entstehungsbedingungen durch den Rückgriff auf höhere Weihen verschleiern will. Hier spricht Nietzsche im Tonfall eines entrüsteten Skeptizisten, der die Borniertheit amtierender Moralisten u.a. als Fixierung auf „asketische Ideale“⁶ kritisiert. Diese stellen Diese Moral-Kritik soll uns in den nächsten Kapitel genauer beschäftigen, ist sie doch für Nietzsches Philosophie von zentraler Bedeutung.

Auch der Begriff der Stärke bedarf der Erläuterung. Während Macht als politische, soziale oder psychische Einflussnahme zur Geltung kommt, die durch ein institutionelles Reglement legitimiert oder zumindest gebilligt sein muss, und Kraft (sei sie körperlich oder geistig) nur die momentane Intensivierung von dispositionalen Ressourcen ist, könnte man unter Stärke eine erworbene, strategische Überlegenheit verstehen, die es demjenigen, der sie besitzt, erlaubt, in seiner realen, unter einem Konkurrenzdruck stehenden Kommunikationsgemeinschaft erfolgreich zu intervenieren.

Meine Überlegungen sind dabei von zwei Untersuchungszielen geleitet; einmal soll Nietzsches Philosophie für einen kritischen, vollständig säkularisierten Ethik-Begriff erschlossen werden, der sich einer Diskussion um die Begründung von Moral nicht verweigert, um dann unter Zuhilfenahme seiner Werkkonzeption selbst eine werthaft-normative (wenn man so will: moralische) Haltung herauszuarbeiten, die man mit Fug und Recht als „Ethik der Stärke“ bezeichnen könnte. Für eine sachgemäße, nicht primär philologische Interpretation, bedarf es auch eines methodischen Verfahrens, welches Nietzsches sloganartige Kampfbegriffe ihre referentielle Schärfe nimmt, denn diese produzieren aufgrund ihrer extensionalen Weite gerade jene Missverständnisse, die es zu vermeiden gilt, wenngleich diese auch nicht vollständig zu eliminieren sind. Daher wäre das Bemühen um Disambiguierung, also um Vereindeutlichung ihrer Semantik, sowie eine genauere Kontextuierung angezeigt, wobei sich gezielte Reformulierungen als hilfreich erweisen können. Eine entdramatisierende Nietzsche-Interpretation⁷, wie sie hier angestrebt wird, hat sich zum Ziel gesetzt, den rationalen Kern bestimmter Leit-Begriffe (z.B. „Sklavenmoral“ oder „Wille zur Macht“) freizulegen, um sie im Kontext eines naturalistischen Personalismus entfalten zu können. Einem solchen Personalismus ist es um Selbststeigerung und der Etablierung einer Persönlichkeitskultur zu tun, die sich mit den Härten der Realität illusionslos auseinandersetzt.

⁵ Nietzsche: *Zur Genealogie der Moral* (KSA 5).

⁶ Nietzsche: *Zur Genealogie der Moral* (KSA 5), S. 341.

⁷ Vgl. P. Tepe: *Mein Nietzsche* (wie Anm. 3), S. 15.

2. Nietzsches Unbehagen an der Moral und dessen Kritik

Nietzsche begegnet der Moral, bzw. den Urteilen über das, was als moralisch gelten soll, mit Skepsis. Oft sind politische Maßnahmen als moralisch qualifiziert worden, nur um damit eine weltanschauliche Zielsetzung zu legitimieren. Nietzsche führt an:

Die Moral versteht sich eben von Alters her auf jede Teufelei von Ueberredungskunst; es giebt keinen Redner, auch heute noch, der sich nicht um ihre Hülfe anginge [...] Die Moral hat sich eben von jeher, so lange auf Erden geredet und überredet worden ist, als die größte Meisterin der Verführung bewiesen [...]⁸

Was unter dem Begriff „Moral“ subsummiert wird, ist oft nur der Versuch, sich einer moralisierenden Rhetorik zu bedienen, um beim Hörer eine affektische Zustimmung zu erzeugen. Dass keine Moral unreflektiert als Moralität, also als Sittlichkeit schlechthin, durchgehen kann, ist nicht erst seit den Debatten um die sogenannte Postmoderne eine Erkenntnis, die uns von den Nötigungen des ‚wahrhaft Sittlichen‘ befreien soll. Moral mit Moralität kurzzuschließen, hieße – und das ist nicht neu – einen variablen, inhaltlich immer wieder neu zu bestimmenden Ordnungsbegriff mit einem dem Anspruch nach unbedingten Prinzipienbegriff (z.B. die Freiheit) um den Preis zu verwechseln, dass anstatt Plausibilitätskriterien zu entwickeln, apodiktische Dogmen aufgestellt werden⁹. Damit lässt sich eine „Moral“ aber nur schwerlich begründen.

Was die Philosophen ‚Begründung der Moral‘ nannten und von sich forderten, war, im rechten Lichte gesehen, nur eine gelehrte Form des guten Glaubens an die herrschende Moral, ein neues Mittel ihres Ausdrucks, also ein Tatbestand selbst innerhalb einer bestimmten Moralität, ja sogar, im letzten Grunde, eine Art Leugnung, dass diese Moral als Problem gefasst werden dürfe!¹⁰

Dort, wo Nietzsche die Moral oder genauer gesagt bestimmte Moralvorstellungen unter die Perspektive des Lebens stellt, kommt er zur Einsicht, dass sämtliche Sittlichkeitspostulate lediglich die Ausläufer kulturbedingter und anthropogener Führungssysteme sind – sie scheinen verlässliche Verhaltenssicherheit und Daseinsorientierung zu garantieren –, ohne die eine Gesellschaft ihres Halts beraubt wäre. Andererseits ebnet die – ich füge hinzu – hypostasierte, einzig gute „Moral“, also diejenige, die sich für anfechtungsresistent hält, sämtliche Individual-Präferenzen auf ein überschaubares Minimum ein. Einmal institutionalisiert und sanktioniert begreift Nietzsche die Moral – wie es in *Jenseits von Gut und Böse* heißt – jetzt als „Lehre von den Herrschaftsverhältnissen“¹¹, die sich in den geltenden Sittengesetzen unverbrüchlich kodifizieren konnten. Nur allzu sehr haben sich diejenigen in den Schutz der Moral gestellt – wohlwissend auf der richtigen Seite zu sein –, die ihre Interessen im Allgemeinwohl haben aufgehen lassen, also darauf Verzicht leisteten, sich überhaupt im Koordinatensystem der Werte und Lebensmodelle zu positionieren. Die Folge ist, dass jene „Zukurzgekommenen“, so Nietzsche, fortan die Richtschnur für das festlegen konnten, was landläufig mit dem Sammelbegriff Moral wiedergeben wurde, unter deren Obhut bald solche Leitideen wie „anständig“, „bescheiden“ und andere Sekundärtugenden firmierten. Ein Ärgernis ist für Nietzsche auch der Tatbestand, dass die konservative Moral das schlechte Gewissen so lange hofierte, bis es als verinnerlichte Bestrafungsinstanz jede Form von Entbehrung als tugendhaft apostrophieren konnte und den lebenshemmenden Innovationsängsten zu ihrem Sieg verhalf.¹²

Zur besseren Verständigung über die Nietzscheanische Kritik an der Moral ist ein Blick auf dessen Sprachgebrauch im Kontext seines Werkes unverzichtbar, das immer auch die epochetypischen Leitvorstellungen, die historischen Rahmenbedingungen widerspiegelt. Nietzsche will eine „Vergleichung vieler Moralen“¹³, da der singularische Ausdruck „Moral“ eine problemlose und

⁸ Nietzsche: *Morgenröte* (KSA 3), S. 12.

⁹ Vgl. A. Pieper: *Einführung in die Ethik*, 2. Aufl., Tübingen 1991, S. 44f.

¹⁰ Nietzsche: *Jenseits von Gut und Böse* (KSA 5), S. 106.

¹¹ Ebd., S. 34.

¹² Vgl. Nietzsche: *Zur Genealogie der Moral* (KSA 5), S. 323.

¹³ Ders.: *Jenseits von Gut und Böse* (KSA 5), S. 106.

widerspruchsfreie Semantik suggeriert, die er bei näherer Betrachtung nicht hat. Die plurale Form würde einer unmissverständlicheren Herangehensweise Rechnung tragen, die sämtliche Moralvorstellungen und die daraus erwachsenen Sollens- bzw. Unterlassungsforderungen in denjenigen kultur- und geistesgeschichtlichen Kontext einbindet, aus dem sie entstanden sind.

Es giebt Moralen, welche ihren Urheber vor Anderen rechtfertigen sollen; andere Moralen sollen ihn beruhigen und mit sich zufrieden stimmen; mit anderen will er sich selbst an's Kreuz schlagen und demüthigen; mit anderen will er Rache üben, mit anderen sich verstecken, mit anderen sich verklären [...] mancher Moralist möchte an der Menschheit Macht und schöpferische Laune ausüben[...]¹⁴

Keine Moral ist demnach absolut, sondern interessegeleitet und damit funktional variabel. Nietzsches Diktum „die Moralen sind nur eine Zeichensprache der Affekte“¹⁵ ist sicherlich überzogen, wenngleich der Gefühlsanteil an dem, was wir unter moralisch verstehen nicht von der Hand zu weisen ist. Redet man damit nicht einem Relativismus oder Subjektivismus das Wort, deren Verfechter nur allzu schnell einer Gleich-Gültigkeitsdoktrin zum Opfer fallen? Ein solcher Beliebigkeitsrelativismus ist mit Nietzsche jedoch nicht zu haben. Ihm ist es ja gerade darum zu tun, seine Position so geltend zu machen, dass sie auch für die Prinzipien des moralischen Handelns bestimmte Konsequenzen haben. So muss der „Wille zur Macht“ nicht allein auf politisches Streben nach Hegemonie reduziert werden. Er lässt sich auch als Dynamik individueller Selbstentfaltung, als Durchsetzungsvermögen interpretieren, als ein im Menschen verankerter physiologischer Grundtrieb, der sämtliche Moralen auf ihren Individualnutzen überprüft. Freilich wird dadurch der Begriff der Moral in seiner pragmatischen Dimension relativiert, in Relation gesetzt, aber eben nicht zur Gänze einer völligen Beliebigkeit preisgegeben. Nicht dass diejenige Moral die bessere ist, die sich durchgesetzt hat – ausschlaggebend könnten ja z.B. bestimmte Dispositionen oder glückliche Zufälle sein. Vielmehr sind es die unter Anwendung aller der zu Gebote stehenden persönlichen Kräfte und Kapazitäten – aus denen so etwas wie Stärke erwachsen soll – die dem Eigeninteresse überhaupt Gehör verschafft. Denn nur solche interessegeleiteten, der eigenen Persönlichkeitsstruktur entsprechenden Handlungen können intersubjektiv rezipiert werden, die Eingang in einen kritischen Diskurs gefunden haben.

Damit wird zwar der Moral-Begriff seines Anspruchsniveaus beraubt, wenn wir zum Beispiel an die These von der Letztbegründbarkeit von Urteilen über die Richtigkeit moralischen Handelns denken, aber er verliert damit keineswegs seinen persönlichkeits-theoretischen und lebenspragmatischen Gebrauchswert: sein Handeln an eine „Persönlichkeitskultur“¹⁶ zu binden, die auch der Etymologie nach (ἦθος als feste Grundhaltung oder Charakter) das Person-Werden fördert und stabilisiert. Für Nietzsche ist eine moralische Handlung immer personal gebunden und damit „persönlich“; nur dadurch kann sie ihren „Nutzen für das Allgemeine“ maximieren, andernfalls bliebe sie abstrakt und für ihren Akteur unergiebig. Sein Credo für die „Moral des reifen Individuums“ lautet daher:

Aus sich eine ganze Person machen und in Allem, was man thut, deren höchstes Wohl in's Auge fassen – das bringt weiter, als jene mitleidigen Regungen und Handlungen zu Gunsten Anderer [...] Auch jetzt wollen wir für unsere Mitmenschen arbeiten, aber nur so weit, als wir unseren eigenen höchsten Vortheil in dieser Arbeit finden, nicht mehr, nicht weniger.¹⁷

Mit Nietzsche ließe sich demnach ein hypothetischer Imperativ oder: weniger fulminant: eine Denkfigur skizzieren, die in etwa wie folgt aussehen könnte: `Bilde deine für dich wichtigen Kräfte so aus, dass du dein Selbst-Sein in der realen Kommunikations- und Gütergemeinschaft auch in Verantwortung für die Mitmenschen zu steigern imstande bist´. Damit hätte man zwar kein moralisches Urteil mit normativer Verbindlichkeit oder im Rekurs auf eine Pflicht gefällt, aber ein metamoralisches (ethisches), dessen appellativer Duktus grundsätzlich jedem zugute kommt, der eine solche Konzeption bejahen kann. Sehen wir uns nun Nietzsches weitere Ausführungen an, die sich mit der Funktion und Zielsetzung der Moral befassen.

¹⁴ Ebd., S. 107.

¹⁵ Ebd..

¹⁶ P. Tepe: *Mein Nietzsche* (wie Anm. 3). S. 75

¹⁷ Nietzsche: *Menschliches, Allzumenschliches* (KSA 2), S. 92.

Die Moralphilosophie hat ihre Ansprüche an eine umfassende Theorie sittlichen Handelns stets mit der Frage der Generalisierbarkeit bzw. Universalisierbarkeit ihrer Prinzipien gekoppelt. Das, was unter dem Ausdruck Moral firmiert, muss für alle Zeiten und für jeden Gültigkeit haben. Die Verlässlichkeit einer bestimmten Moral kommt – berechtigterweise auch – dem Bedürfnis nach Zusammenhalt und Fortbestand entgegen, ohne die eine Gesellschaft schwerlich überleben könnte. Dies erkennt Nietzsche auch an. Historisch betrachtet ist daher

Moral [...] zunächst ein Mittel, die Gemeinde überhaupt zu erhalten und den Untergang von ihr abzuwehren; sodann ist sie ein Mittel, die Gemeinde auf einer gewissen Höhe und einer gewissen Güte zu erhalten. Ihre Motive sind Furcht und Hoffnung [...]¹⁸

Eine derartige restriktive, geschichtlich aber notwendige Moral, muss allerdings in einer späteren Phase auf dem Prinzip der Einsicht beruhen – hier verstehe ich Nietzsches Ausführungen als Anspruch, nicht als Wirklichkeitsbeschreibung –, wenn sie nicht als Atavismus auf der Strecke bleiben will. Auf der höchsten Stufe des Erkenntnisprozesses wäre eine Moral für Nietzsche dann akzeptabel, wenn sie ihr Ziele in den Dienst des Lebens stellt, zu dessen Gelingen ein Mindestmaß an Individualismus erforderlich ist. Die ernsthafte Beschäftigung mit dem Individualnutzen aber, wenn er nicht schon von vornherein als moralisch unzulässig diskreditiert wurde, ist kaum über eine einseitige Egoismus-Debatte hinausgekommen. Müssen sich Moral und Individualität zwangsläufig ausschließen, wie Nietzsches Ausführungen in *Menschliches, Allzumenschliches*¹⁹ und der *Morgenröte*²⁰ es nahe legen, oder gibt es vielleicht doch Mittel und Wege, beide Ansinnen zumindest nicht als unverträglich erscheinen zu lassen?

Zunächst müssen wir uns die anfängliche These vergegenwärtigen, nach welcher Nietzsche in jeder Moral Vorbehalte gegen jene entdeckt, die sich von eben dieser nicht mehr zu 'selbstlosen' Handlungen nötigen lassen. Zur Hyper-Moral aufgebläht, ist sie für ihn offensichtlich nur ein verinnerlichtes Maßregelungsverfahren, das mittels künstlich am Leben gehaltener Wertgegensätze (gut – schlecht) die für jedes Dasein unabdingbaren Willens- und Entschlusskräfte auf ein gerade noch erträgliches Mittelmaß zurückschraubt. So verstanden nimmt es nicht Wunder, dass Nietzsche in der überkommenden Moral den Feind allen Individualismus entdeckt. Da Individualität aber für die Persönlichkeitsbildung unabdingbar ist, kann die autoritative Moral dem Selbstwertungsprozess nur abträglich sein. Seine Apologie der Individualität ist gleichzeitig eine Absage an die zum Kriterium für moralische Urteile erhobene Universalität, die bloß das Wohlergehen der Gattung Mensch im Sinn hat. Heben die Sittengesetze jedoch nur auf die theoretische Vervollkommnung der Menschheit ab, geraten die individuellen Lebensbedürfnisse ins Abseits. Denn die „Vorherrschaft der moralischen Werte“²¹, welche lange Zeit als undiskutierbare Imperative über das menschliche Verhalten und Handeln ihr Kommando geführt haben, trug weniger zur Domestikation, zur Entbestialisierung der Menschheit bei als vielmehr zur Nivellierung ihrer Antriebsmomente. Nietzsches Moral-Kritik ist aber kein Plädoyer für den Verzicht auf Moralität überhaupt, sondern nur ein Angriff gegen solche Tendenzen, die eine bestimmte Moral (z.B. die christliche) mit einem Unbedingtheitsanspruch versehen. Jaspers stellt dazu ganz richtig fest, dass

Nietzsche [...] die Moral in jeder der ihm gegenwärtig begegnenden Gestalten an[greift], aber nicht um den Menschen ihre Fesseln zu nehmen, vielmehr um sie unter stärkerer Belastung zu höherem Rang hinaufzuzwingen. Ihm wird die Bedeutung nach dem Wert der Moral bewußt.²²

Nietzsche kritisiert die illusionäre Funktionalisierung der Moral als Mittel der Weltverbesserung und Menschheitsbeglückung. Eine solche Moral kann für eine Individualethik a lá Nietzsche nur ins Leere laufen und allenfalls diejenigen zufrieden stellen, die im Verzicht auf Selbst-Steigerung in der auf Sicherheit bedachten Masse – der „Heerde“²³ – aufzugehen bestrebt sind. Die Nivellierung der Moral

¹⁸ Ebd., S. 573.

¹⁹ Vgl. dazu: *Nietzsche: Menschliches, Allzumenschliches* (KSA 2), S. 76.

²⁰ Ders.: *Morgenröte* (KSA 3), S. 95

²¹ Nietzsche: *Werke in drei Bänden*, Bd. III (wie Anm. 3), S. 761.

²² Jaspers: *Nietzsche. Einführung in das Verständnis seines Philosophierens*, 4. Aufl., Berlin/New York 1981, S. 137.

²³ Vgl. dazu: Nietzsche: *Jenseits von Gut und Böse* (KSA 5), S. 124.

auf Sollens- und Unterlassensforderungen verfehlt die lebensweltlich verortete Bedürfnisnatur des Einzelnen, seine empirische, um seine Vergänglichkeit wissende Ich-Struktur. Anthropologisch betrachtet bringt die entindividualisierte Moral den zur Selbst-Behauptung und Selbst-Steigerung befähigten Menschen um seine Möglichkeiten, sie beraubt ihn seines produktiven und – wenn man Freuds Ausführungen berücksichtigt – kulturschaffenden Antriebsüberschusses. Nietzsche stellt damit die Moral (oder besser gesagt, diejenige Sittenlehre, die sich für die Moral schlechthin hält)– unter Generalverdacht, wittert er doch in ihr eine Art Gehorsamsdoktrin, die uns auf ein gesellschaftskonformes und vernunfthöriges Handeln verpflichten soll.

Moralisch, sittlich, ethisch sein heißt Gehorsam gegen ein altbegründetes Gesetz oder Herkommen haben. Ob man mit Mühe oder gern sich ihm unterwirft, ist dabei gleichgültig, genug, dass man es thut. ‘Gut’ nennt man Den, welcher wie von Natur [...], also leicht und gern das Sittliche thut.²⁴

Was das Sittliche ist, hängt von der jeweiligen Kultur ab, in der es kodifiziert wird. So kann die Rache sehr wohl, wie Nietzsche am Beispiel der „älteren Griechen“ zeigt, „zur guten Sitte“ gehören.²⁵ Auch die von der Vielzahl von Moralien anempfohlenen höheren Zielsetzungen (z.B. Wohlstand für alle oder Selbstlosigkeit) können nicht darüber hinwegtäuschen, dass sie den jemeinigen Daseinszwecken häufig zuwiderlaufen. Eine Ethik, welche mit Nietzsche ihre zu Gebote stehende Stärke in einer Persönlichkeitskultur kulminieren lässt, wäre immerhin insofern noch teleologisch angelegt, als sie die Qualität einer Handlung an ihrem Erfolg, an ihrem individuellen Nutzen misst und die ihr zugrundeliegenden, keineswegs sakrosankten Wertauffassungen gegeneinander abwägt. Dazu bedarf es keiner utilitaristischen Ethik, die die Richtigkeit des moralischen Handelns danach bemisst, ob es das größtmögliche Glück aller zu fördern imstande ist oder eben nicht. Nietzsche lässt vielmehr das Glück als Lust, als ein „Plus-Gefühl von Macht“ im Individuum aufgehen und dort als Stimulus zum Einsatz kommen.

3. Nietzsches egologischer Moralbegriff

Zu den Grundpfeilern einer ‘Ethik der Stärke’ gehört auch die Rehabilitierung eines (gemäßigten) Egoismus, der sich, ohne Nietzsches sophistische Raffinessen und Polemik mitzuübernehmen, durchaus als Selbst-Sorge formulieren lässt. Um dies zu tun, möchte ich nun eine entscheidende Nietzsche-Stelle argumentativ rekonstruieren.

Im ersten Buch zu den *Fröhlichen Wissenschaften*²⁶ unterscheidet Nietzsche zunächst zwischen Inhabern und Befürwortern der Tugend. Tugenden wie Gehorsam, Pietät und Gerechtigkeit eines Menschen sind insofern gut, als sie eine für die Gesellschaft nützliche Wirkung haben, und: diejenigen, die den tugendhaften Menschen bzw. seine tugendhafte Tat loben, sind selbst nur sehr wenig selbstlos und unegoistisch, andernfalls hätten sie die schädliche Wirkung (z.B. durch Opferbereitschaft und Entbehrung) auf ihren Inhaber erkannt und als unzumutbar kritisiert. Mit anderen Worten: Das Lob des Selbstlosen, Aufopfernden und Tugendhaften (genetivus objektivus) ist selbst „nicht aus dem Geist der Selbstlosigkeit entsprungen“; denn wenn dem so wäre, würde der Befürworter der Tugenden (im Folgenden spreche ich vom Apologeten) die ihm selbst zugute kommende Selbstschädigung des Trägers tugendhafter Handlungen (des Aktanten) als kontraproduktiv abweisen. Die Motive der Moral geraten mit den Prinzipien der Moral in Widerspruch:

Der ‚Nächste‘ lobt die Selbstlosigkeit, weil er durch sie Vortheile hat. Dächte der Nächste selber ‚selbstlos‘, so würde er jenen Abbruch an Kraft, jene Schädigung zu seinen Gunsten abweisen, der Entstehung solcher Neigungen entgegenarbeiten und vor Allem seine Selbstlosigkeit eben dadurch bekunden, dass er dieselbe nicht gut nannte.²⁷

²⁴ Nietzsche: *Menschliches, Allzumenschliches* (KSA 2), S. 92.

²⁵ Ebd.

²⁶ Nietzsche: *Die fröhliche Wissenschaft* (KSA 3), S. 391 f.

²⁷ Ebd., S. 393.

Der Apologet müsste also im Namen der Selbstlosigkeit diese aufgeben, wenn er selbst tugendhaft zu handeln beabsichtigte. D.h., er will im dezidierten Lob den Aktanten auf zukünftige Kontinuität und Verlässlichkeit verpflichten, um sich selbst den Mühen tugendhaften Handelns entledigen zu können. Die vermeintlich Selbstlosen, die sich auf das Lob der Tugenden konzentrieren, handeln aber dadurch doch wiederum eigennützig (oder zumindest weniger selbstlos), als sie die anderen auf ein „asketisches Ideal“ einzuschwören suchen, von dem sie sich selbst befreien wollen. Durch unzulässige Selbstprivilegierung wird jeder Anspruch auf Moral zur Heuchelei. Dieser Mechanismus ist in der Geschichte der Ideologiekritik als Priestertrugtheorie²⁸ bekannt geworden: Die führende Priesterkaste in den Hochkulturen bemühte um ihrer Machterhaltung willen die Vorstellung von einem Dasein erlösenden und gleichzeitig belohnenden Jenseits, das nur den unter der Herrschaft der Priester lebenden Tugendhaften zuteil wird.

Dieser Widerspruch lässt sich weiter explizieren, etwa so: Das Loben tugendhafter Handlungen kann nicht bloß ein performativer Akt, eine expressive Sprechhandlung sein, die lediglich etwas über die psychische Einstellung des Sprechers als Befürworter aussagt. Die Frage stellt sich, ob nicht auch ein direktiver Anteil hinzukommen muss, also eine zumindest im Sprechakt selbst implizierte Sollensforderung, die sich generell an alle richtet. Der Befürworter, der Apologet der Tugend bindet ja den Aktanten an eine Wertgemeinschaft, die tugendhaftes Handeln insofern als nützlich sanktioniert, als sie der Allgemeinheit dient – zu der auch der Agitator gehört. Aber so Nietzsche, gerade darin besteht der Widerspruch, dass derjenige, der den Aktanten an kollektive Globalgüter zu binden sucht (Beispiele: Selbstlosigkeit, Gemeinschaftssinn), eine derartige Indienstnahme nicht für sich in Anspruch nimmt, obwohl er dies doch tun müsste. Demnach können wir mit Nietzsche einen Widerspruch konstatieren. Einmal zwischen den *Motiven*, die aus solchen Moralvorstellungen entspringen: nämlich im Lob der Tugenden, die dem Eigennutz dienlichen Globalgüter innerhalb einer Wertgemeinschaft zu stabilisieren; sowie den eigentlichen *Prinzipien*, die die Selbstlosigkeit bis zur Aufopferung dekretiert haben.

Das bedeutet aber, dass die Inhaber, die Aktanten der Tugend gleichzeitig ihre Opfer sind. Demnach ist der aus einem Nutzenkalkül anempfohlene, solchen Lobpreisungen zugrundeliegende Altruismus eben kein konsistentes, also widerspruchsfreies Prinzip, das sich stringent durchhalten ließe, sondern gerade dann in seinen Fundamenten bedroht, wenn es konsequent zur Anwendung gebracht wird. Beispiel: das direktiv intendierte Lob „sei selbstlos bzw. sehe in deinem Tun vom eigenen Wohlergehen ab“ ist in seinem Anspruch auf Universalisierbarkeit selbst nutzenmotiviert, also auf den fiktiven Vorteil aller hin angelegt und demnach keineswegs völlig uneigennützig.

Der von Nietzsche kritisierte Altruismus ist ihm nichts anderes als ein das abstrakte Gemeinwohl stabilisierendes Selektionsprinzip, welches seine Teilhaber in nutznießende Apologeten und den sich versagenden, um ihre Früchte betrogenen Aktanten trennt. Denn diese erleiden durch ihre aufopferungsvolle, der Gesellschaft nützlichen Handlungen persönliche Nachteile und verschiedene Folgeschäden, die allerdings von den Befürwortern der Tugend nur deswegen bedauert werden, weil sie ihren Dienst für die Gesellschaft nicht mehr adäquat leisten können.

Daher kann Nietzsche seine an die Priestertrugtheorie²⁹ anknüpfende Moral-Kritik in die These fassen, dass es nur der Werkzeug-Charakter, der instrumentelle (nicht moralische) Nutzen ist, der von den Tugend-Apologeten gelobt wird, keineswegs die Qualität des tugendhaften Handelns als solche. Damit scheint ein Dilemma moralischer Urteile sichtbar zu werden, denn wenn die vermeintlich moralischen Handlungen selbst nur instrumentellen Charakter haben, laufen sie den moralischen Grundprinzipien zuwider, denen es eben nicht auf den reinen (finalen) Gebrauchswert (um zu) ankommt, sondern um den Selbstzweck (das, was um seiner selbst willen getan wird). Das Lob der Tugend, die schon Mill allenfalls als Teil, als Mittel des höchsten Zwecks betrachtet³⁰, gerät damit gleichzeitig zum Lob einer Nützlichkeitsmoral.

²⁸ Vgl. K. Lenk (Hg.): *Ideologie. Ideologiekritik und Wissenssoziologie*. Frankfurt a. Main 1984, S. 17.

²⁹ Vgl. Ebd. 47.

³⁰ Vgl. J. S. Mill: *Der Utilitarismus*, Stuttgart 1985. S. 63 f.

Nietzsche kritisiert das utilitaristische Kalkül nicht zuletzt aus dem Grund, weil es nicht erklären kann, worin denn nun der Nutzeneffekt konkret bestehen soll. Damit wären alle moralphilosophisch relevanten Handlungen ineffizient, wenn sie ihren Handlungsträger nicht auch für den daraus entstehenden Individualnutzen autorisierten; das Subjekt solcher Handlungen müsste also ein berechtigtes Interesse haben, egologisch (d.h. selbstbezüglich) an den daraus resultierenden Nutzeffekten zu partizipieren.

Ich komme zu meiner im Titel anvisierten Konzeption zurück: 'Ethik der Stärke' bedeutet demnach a) entlarvungsepistemisch: erkennen, dass hier ein Widerspruch vorliegt, der immer nur demjenigen nutzt, der sich kraft seines kommunikativen Status des Lob der Tugend bemächtigt, und b) persönlichkeits-theoretisch: sich selbst nicht mehr zum Opfer machen, sondern zum Eigner seiner in der Wertgemeinschaft festgelegten Handlungsprinzipien. Eine persönlichkeits-theoretische Stärke ist dabei weniger als ein definitorischer Terminus zu verstehen, sondern als ein Konstrukt, unter dessen Anleitung sich ein numerisch identifizierbares Subjekt in einer säkularisierten Welt als handlungsfähige Realperson zu behaupten weiß, indem sie sich die prinzipiell für jeden zugänglichen Vorteile egologisch zu nutze macht.

Die von Nietzsche anvisierte Ethik der Stärke entlarvt die Selbstlosigkeit als maskierten Egoismus, den es fortan zu überwinden gilt – eine Vorgehensweise, die wir bereits bei Stirner³¹ finden. Denn ein uneingestandener (unfreiwilliger) Egoismus ist entweder ein geschwächter und damit lebensuntauglicher Egoismus, der sich selbst um seinen eigenen Lohn bringt oder aber eine besonders subtile Form der Selbstsucht, die sich lediglich geschickt als ihr Gegenteil zu tarnen versteht. Ein Egoismus, der sich hinter 'höheren' Zielen versteckt, maskiert damit nur seine eigennützigen Motive (Ansehen, Ehre..), derentwegen er überhaupt handelt. Die Folge: er gerät zu einem „Massen-Egoismus“ der Schwachen. Die Ethik der Stärke gesteht sich die eigennützigen Motive ein, ohne damit schon jegliche Verantwortung für sich und den anderen suspendieren zu wollen. Mit Nietzsche lässt sich das so beschreiben:

Die Menschen scheinen nahe daran zu entdecken, dass der Egoismus der Einzelnen, der Gruppen oder der Massen zu allen Zeiten der Hebel der geschichtlichen Bewegungen war [...], nur soll es ein kluger Egoismus sein, ein solcher, der sich einige Beschränkungen auferlegt, um sich dauerhaft zu befestigen.³²

Aus Nietzsches Sicht ist Moral nur dann handlungsfähig und persönlichkeitsstärkend, wenn sie zur Setzung bzw. Reflexion ihrer eigenen Wertmaßstäbe fähig ist, zu der auch eine „Grundfeindschaft und Ironie gegen 'Selbstlosigkeit'“³³ gehört. Mit dem damit implizierten, zu Missverständnissen führenden Begriff der „Herrenmoral“ ist nicht etwa die Inauguration einer patriarchalen Sozialethik gemeint, sondern lediglich ein polemischer Distinktionsbegriff, der in pathetischer Form die Position des Individualismus wiedergibt. Ihm ist die Überwindung eines reinen, auf Konformität hin angelegten Sicherheitsdenkens deswegen so wichtig, weil es das Selbst-Werden hemmt. Eine Ethik, die aus dem Ressentiment, aus einem pessimistischen Argwohn heraus moralische Prinzipien und Wertgegensätze (z.B. gut und schlecht) aufstellt, wird einen derartigen Personalismus als schädlich und bedrohlich empfinden, ja als 'unmoralisch' verunglimpfen. Die Art und Weise, auf der Grundlage von Misstrauen und Verachtung gegen alles 'Starke' zu opponieren und nur in Demut das ihm Auferlegte zu erfüllen – mit der Gewissheit, richtig zu handeln – nennt Nietzsche bekannterweise *Sklavenmoral*. Damit ist eben eine solche Moral gemeint, die es den – ich ergänze – selbstverschuldeten „Ohnmächtigen, den Missratenen und Schlechtweggekommenen“ erlaubt, ihr lediglich auf die Stabilisierung der Wertgemeinschaft ausgerichteten Tun als verdienstvoll zu rechtfertigen. Das Werturteil „gut“ bekommt hier die konventionelle Bedeutung von 'das, was einer Gesellschaft dienlich ist', und kann dann einer Leerformel gleich mit „fleißig“, „ehrlich“, „strebsam“, „uneigennützig“, „aufopferungsvoll“ etc. übersetzt werden. Reformulierbar als Konformitäts-Moral, geht es dieser „Nützlichkeitsmoral“³⁴

³¹ M. Stirner,; *Der Einzige und sein Eigentum*, 2. Aufl., Stuttgart 1982. S. 182.

³² Nietzsche: *Unzeitgemäße Betrachtungen: Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben* (KSA 1), S. 321.

³³ Nietzsche: *Jenseits von Gut und Böse* (KSA 5), S. 210.

³⁴ Ebd., S. 211.

bloß darum, für das Zufriedengestelltsein zu sorgen; sie hilft den Menschen, sich ins gesellschaftlich affirmative Wertesystem bequem einzurichten.

Eine Ethik der Stärke wäre – jetzt unter dem Rückgriff auf Nietzsches Begriff von der „Herrenmoral“ formuliert – eine zur Selbstreflexion fähige Moral, die schöpferisch in den Wertewandel eingreift und ihn zugunsten eines legitimen Individualismus verändert. Anders als die „Sklaven- bzw. Nützlichkeitsmoral“, deren uneingestandenes Ziel es ist, den gesellschaftlichen, auf Entlastung angelegten Konventionen zu entsprechen, ist die „Herrenmoral“ – als Baustein einer Ethik der Stärke – nur insofern utilitär (neutral gewendet), als sie den Individualnutzen im Hinblick auf das persönliche Glück maximieren will, ohne das der anderen einzuschränken.

4. Nietzsches Vorbehalte gegen den globalen Durchschnitts-Eudämonismus

Was können wir nun mit Nietzsche konkret unter einer solchen Ethik verstehen, die sich von der nur auf Verhaltenssicherheit abzielenden Allerwelts-Moral abwendet? Ist Nietzsche Egoismus nicht ein nur auf den Eigennutz bedachter Pragmatismus, der sich einzig um allein um den eigenen Vorteil kümmert? Betrachten wir dazu einige seiner Ausführungen, die den Begriff des Glücks in unser Themenfeld einführt. In seiner Frühschrift „Morgenröte“ vermerkt Nietzsche lakonisch, dass die Ziele der Moral einer jeglichen Glückserfüllung abträglich sind.³⁵ Anknüpfend an die oben beschriebene Moral-Kritik (siehe S. 3), die den Individualismus im Rahmen einer Persönlichkeitskultur befürwortet, konstatiert Nietzsche:

Die Vorschriften, welche man ‘moralisch’ nennt, sind in Wahrheit gegen die Individuen gerichtet und wollen durchaus nicht deren Glück. Ebenso wenig beziehen sich diese Vorschriften auf das ‘Glück und die Wohlfahrt der Menschheit’ – mit welchen Worten strenge Begriffe zu verbinden überhaupt nicht möglich ist [...]³⁶

Glück ist nach Nietzsche immer von vitalistischen Komponenten (Instinkten, Trieben und Empfindungen) gespeist, die dem individuellen Lustgewinn förderlich sind. Allerdings wäre es ein Fehler zu meinen, dass sich die „Moral“ eine Glücksmaximierung der „Gattung Mensch“ ernsthaft zur Aufgabe machen kann. So verstanden würde das erklärte Ziel, im sittlichen Tun das Glück *aller* zu maximieren, nur die Funktionsweise eines generellen Terminus bemühen, nämlich des Begriffes „Mensch“, der bloß formal auf substituierbare Spezies dieser Gattung zutrifft. Da das Glück – oder in Vermeidung quasi-ontologischer Termini – das Glücksempfinden (sei es hedonistisch oder eudämonistisch verstanden) an den Träger gebunden bleibt, der in seinem Handeln allenfalls für günstige Tendenzen sorgen kann, die einem solchen Ideal förderlich sind, macht es wenig Sinn, ein derartiges höchstes Ziel zu entpersonalisieren und auf die Universalie Mensch anzuwenden. Ein derartiges „blutloses Abstraktum“ – wie es Nietzsche nennt – kann seinem lebensphilosophischen Individualismus zufolge aber niemals Zweck moralischen Handelns sein, weil es für den Einzelnen keinen persönlichen, für ihn gewinnbringenden Nutzen hat. Immer dann, wenn der Gattungsbegriff „Mensch“ als seelenloser Platzhalter fungiert, in dessen Namen das höchste Gut verwirklicht werden soll, wird der Einzelne, der nach Stirner auch Eigner, d.h. Nutznießer seiner Handlungen sein will, um sein privates Glück gebracht, das eben nicht in einer globalisierten „Durchschnitts-Glückseligkeit“³⁷ aufgeht. Unfähig sich selbst zu den Motiven eigenen Handelns zu bekennen, versteckt sich der heteronome Alltagsmoralist hinter einem (fiktiven) Universalprinzip – sei es die Gerechtigkeit, das Gute oder das Menschliche –, dem er sich bis zur Unkenntlichkeit immer ähnlicher macht. Eine derartige, entindividualisierte Mimikry-Moral, wie sie Nietzsche in der „Morgenröte“ skizziert, möchte den Konkurrenzdruck, den Durchsetzungswillen möglichst aus der Lebenswirklichkeit zugunsten einer Anpassung bzw. Zwangsnivellierung eliminieren.³⁸ Ohnmächtig, die damit einhergehenden Ungleichheiten zu beseitigen, stabilisieren derartige Sittlichkeitspostulate nur die moralischen

³⁵ Nietzsche: *Morgenröte* (KSA 3), S. 95.

³⁶ Ebd.

³⁷ Nietzsche: *Morgenröte* (KSA 3), S.94.

³⁸ Ebd., S. 36.

Vorbehalte gegen alles, was sich dieser Leitlinie nicht fügt. Ungleichheiten sind jedoch dann gerechtfertigt – um diesen Zusatz anzufügen, wenn es keine andere Umverteilung gibt, die den einen besser stellt, ohne den anderen schlechter zu stellen oder, wenn sie nur um den Preis einer Minderung von Gütern auf beiden Seiten erfolgte. Daher wäre es falsch zu meinen, eine derartige Ethik, nämlich eine der Stärke, sei nur auf den eigenen Vorteil bedacht, ohne etwas für den Anderen übrig zu haben. Je größer das Pensum an Macht, desto besser für den Schwächeren, dem das Zuviel an Stärke auch in Form instrumenteller Hilfehandlungen zugute kommen kann. Kommunikationstheoretisch lässt sich das so erklären: es ist immer der Andere als Person, der zur Realisation eines bestimmten Anliegens, einer Absicht, innerhalb einer sozialen Wertegemeinschaft beiträgt, die ich im Prinzip bejahen kann, ohne meine eigenen Motive zu negieren.

Eine Kehrseite hat ein falsch verstandenes Glück nach Nietzsche auch im „Mitleiden“³⁹, das wie eine „lebenserhaltende Macht“ jegliche Daseinsform, sei sie auch noch elendig, erträglicher zu gestalten hofft. Nietzsches Ausführungen lassen sich als implizite Schopenhauer-Kritik deuten, dessen Philosophie das Mitleid „zur Basis der Gerechtigkeit und Menschenliebe“ erklärte⁴⁰. Mag im Einzelfall eine solche Regung auch von individuellen Nutzen sein – was ich für legitim erachte –, das Leiden in der Welt wird nach Nietzsche dadurch aber keineswegs verringert, sondern durch die Wertsetzung eines „erblichen Pessimismus“⁴¹ noch vergrößert. Denn dieser lähmt die Antriebskräfte, die nötig sind, wie beispielsweise bei einem Arzt, um das Elend im konkreten Fall minimieren zu können. Allerdings konstatiert auch Nietzsche bei aller Skepsis gegen den Hedonismus und Eudämonismus⁴², dass „Glück aber, welches es auch sei, [...] Luft, Licht und freie Bewegung“⁴³ gibt. Damit wäre ein gesunder Egoismus sehr wohl mit einer säkularen Glückstheorie verträglich, die sich um die berechtigten Belange des Individuums verdient macht.

Ausgehend davon, dass sich Ziele immer nur qua Sprache in Kommunikation, und wenn sie institutionell gebunden, nur in Interaktion realisieren lassen, könnte man folgendes rekonstruieren: Ich will, dass der Andere versteht, was ich will; um dies zu erreichen, muss ich mich der Zurechnungsfähigkeit meines Gegenüber vergewissern (kognitive Kompetenz) und annehmen, dass der andere auch gewillt ist, mich zu verstehen, also zumindest auf der reinen Verständigungsebene mit mir kooperieren will (kommunikative Kooperation); das, was ich will, muss also so verbalisiert werden, dass der andere auch wirklich wissen kann, was ich gemeint habe; aber der andere soll auch wissen oder davon überzeugt werden, dass das von mir intendierte Ziel wirklich nützlich, von Vorteil ist, der im Prinzip auch ihm zugute kommen kann (utilitäre Intervention). Daher vergewissert sich der Sprecher, nicht nur, ob der Hörer fähig und gewillt ist ihm zuzuhören, sondern auch davon, ob dieser bereit ist, etwas für diese Absichtserklärung zu tun, wobei er im Gegenzug ebenfalls Zugeständnisse an den Hörer macht. Demnach liegt hier weniger eine uneigennützte Solidargemeinschaft, als vielmehr eine eigennützte Interessengemeinschaft vor (Beispiel: Tarifverhandlungen), die die Teilnehmer in eine strategische Zielinterdependenz bringen, an deren Ende zwar nicht die Eudämonie, immerhin jedoch die Zufriedenheit steht.

Als heuristischer Terminus verstanden wäre das „Glück“ damit nicht etwas, das einem schicksalhaft zufällt oder das, was sich nach Regeln der Wohlfahrtsökonomie bemessen lässt, sondern ein lebensphilosophisches Prinzip. Dieses fragt nicht, was das Glück für diese oder jene Weltanschauung bedeutet, es zielt vielmehr auf den legitimen Individualnutzen ab, der sich nach dem Eigeninteresse richtet.

Ein Egoismus, der nicht auch den für seine Zwecke notwendigen signifikant Anderen mit in die eigene Lebenswelt einbezieht, wäre nur ein zivilisationsfeindlicher Solipsismus, der zur Selbstbehauptung gar nicht fähig wäre. Zur Egozentrik denaturiert bliebe diesem Egoismus lediglich eine bloß selbstgenügsame Ich-Beschäftigung, die über das Niveau einer ästhetisierenden Selbstbespiegelung

³⁹ Ebd., 128.

⁴⁰ Schopenhauer: Die Welt als Wille und Vorstellung, Zweiter Band. Stuttgart 1996, S. 771.

⁴¹ Nietzsche: *Morgenröte* (KSA 3), S. 129.

⁴² Nietzsche: *Jenseits von Gut und Böse* (KSA 5), 160.

⁴³ Nietzsche: *Morgenröte* (KSA 3), S. 129.

nicht hinauskommt. Unbestritten ist, dass jedes gesellschafts- und persönlichkeitsrelevantes Handeln, sei es kommunikativ oder strategisch, ohne ein Mindestmaß an Selbstliebe (im Sinne Helvetius) nicht zur vollen Entfaltung kommt, denn wie sollten so die zum Gelingen erfolgreicher Interventionen beitragenden Faktoren wie Ausdauer und Zuversicht aktiviert werden?

Innerhalb eines wie hier vorgestellten Ethik-Konzeptes, welches die personale Stärke mündiger Individuen aktiviert, kann der (gemäßigte) Egoismus durchaus eine moralphilosophische Auffassung darstellen, der die eigennützigen Motive eben nicht als 'schlecht' denunziert, sondern sie als Antriebsmomente für lebensweltliche Interaktionen gelten lässt. Und: Eine Ethik der Stärke würde ontologisch betrachtet das freie Spiel der Kräfte als Durchsetzungswille eigener Interessen sowie als Meinungsbildungsprozess bejahen, die der konstruktiven Streitkultur in unserer Konsens-Gesellschaft zugute käme.

5. Nietzsches Überwindung der mediokren Hyper-Moral

Nietzsches Überwindung der Konformitäts-Moral lässt sich als Versuch deuten, bestimmte Moralvorstellungen dort als Fehlinvestitionen zu entlarven, wo sie sich als restriktive Verhaltenskodizes und sakrosankte Wertesysteme zu immunisieren suchen. Nietzsches Ablehnung von Moral ist nicht gleichbedeutend mit einem Verzicht auf Moralität überhaupt, welches einem nihilistischen Immoralismus gleichkäme. Was Nietzsche tut ist vielmehr den Blick dafür zu schärfen, dass die Kritik an Moralvorstellungen bzw. an „moralischen Empfindungen“⁴⁴ nicht nur ein Gebot intellektueller Redlichkeit ist, sondern geradezu die Grundvoraussetzung dafür, ihre – neutral gesprochen – daseinsstabilisierenden und verhaltenssteuernden Impulse, ihre normativen Kräfte unter Berücksichtigung des individuellen Wohlergehens überhaupt als zivilisatorische Leistung anzuerkennen. Die Kritik an der Moral ist damit nur eine Sympathiebekundung für eine besonders subtile Form der Moralität, mag sie ein Prinzip, ein Ideal, oder selbst nur ein richtungsweisendes Konstrukt sein, unter deren Regie sich der Mensch in seinen Willenshandlungen als Individuum behaupten kann.

Sehen wir uns nun an, welches Menschen-Bild Nietzsche für sein unausgesprochenes Ethik-Projekt der Stärke favorisiert, dann stoßen wir unschwer auf jenen zwielichtigen Terminus, den er für das Ideal eines autonomen, sich selbst überwindenden Wesens reserviert hält – den „Übermenschen“⁴⁵.

a) Der „Übermensch“ als idealtypischer Vertreter einer Ethik der Stärke. Mit dem missverständlichen Begriff „Übermensch“ möchte Nietzsche keineswegs eine besondere Spezies biologisch, genauer gesagt: sozialdarwinistisch konstituieren, oder einen Menschen proklamieren, der sich die *conditio humanum* verleugnend für etwas Höheres hält, sondern einen Typus aufzeigen, der über sich und seine von der Tradition verordnete Nützlichkeits- bzw. Bequemlichkeitsmoral hinausgeht.⁴⁶ Ein solcher „Übermensch“, wie ihn Nietzsche im Sinn hat, würde ein treffliches Beispiel für einen *homo anthropologicus* darstellen, dem die Ethik der Stärke als offensive Überwindungsmoral gut zu Gesicht stünde. Ich komme noch später darauf zurück Denn als noch „nicht festgestellte Tier“⁴⁷, verfügt der Mensch gerade über jene Sonderstellung in der Natur, die ihn als unfertiges Wesen dazu antreiben, zu sich selbst Stellung zu nehmen, sich selbst zur Aufgabe zu machen. Gerade hier sind die Antriebsüberschüsse so in den Organisationsprozess einzubinden, dass sie als Stärke funktionalisiert werden können. Aus der Not eine Tugend machen, ist dabei nur ein Realisationsmoment eines Willens, der sich zur Selbst-Steigerung befähigt fühlt. Damit sind wir bei einer ebenso wirkungsmächtigen, wie kontrovers diskutierten Denkfigur angelangt – dem „Willen zur Macht“.

b) Der „Wille zur Macht“ als moralphilosophische Bejahungsformel. Nietzsche wendet sich u.a. in *Jenseits von Gut und Böse* gegen die religiös motivierte „Welt- und Willensverneinung“⁴⁸, die den Zweck unseres Daseins im Quietismus sieht. Um die Tragweite dieses Terminus für meine eigenen

⁴⁴ Vgl. Nietzsche: *Menschliches, Allzumenschliches* (KSA 2), S. 76.

⁴⁵ Vgl. Nietzsche: *Also sprach Zarathustra* (KSA 4)

⁴⁶ Vgl. dazu auch: Heidegger: *Nietzsche*. Pfullingen 1961.

⁴⁷ Nietzsche: *Jenseits von Gut und Böse* (KSA 5), S. 81.

⁴⁸ Ebd., S. 86

Interpretationsabsichten deutlich zu machen, sei an dieser Stelle die Sichtweise des späten Nietzsches aus dem Nachlass skizziert. Nietzsche geht zunächst davon aus, dass sich der Wille zur Macht nur an Widerständen äußert („Machiavellismus der Macht“⁴⁹), also an jenen Gegenpositionen, die den eigenen Willensprozess vorantreiben. Nietzsche differenziert, dass der Wille zur Macht bei den Unterdrückten als Wille zur [ich ergänze: negativen] „Freiheit“ erscheint („als Loskommen von unliebsamen Faktoren“) – eine Kritik, die wir bereits bei Stirner finden: „du müsstest nicht bloß los sein, was du nicht willst, du müsstest auch haben, was du willst“⁵⁰; sodann erscheint er bei den Stärkeren als Wille zur „Gerechtigkeit“ („Verlangen nach gleichen Maßen von Rechten wie die Beherrschenden“) und schließlich bei den Stärksten als „Liebe zur Menschheit“, die darin besteht, die Indienstnahme des „Quantum Macht“ für das Eigeninteresse – hier ist der postulierte Egoismus wieder zu hören – konsequent zu nutzen. Reformulierbar als universeller Kampf der Kräfte (wer oder was setzt sich durch?), setzt dies eine „Welt des Werdens“ voraus, die noch das Verlangen nach Neuerung als sittlich-habituelle Stärke erweist. Unabhängig davon, ob die Freiheit des Willens eine „Potenzillusion“ ist, wie Volker Gerhardt Nietzsche referiert, kann der Wille zur Macht durchaus persönlichkeits-theoretisch gedeutet werden, ohne auf vitalistische Bezüge rekurren zu müssen. Den Irrtum zu durchschauen, der Mensch verfüge über einen gänzlich freien Willen, um dann die Einsicht zu haben, dass er, zwar nicht vollständig, aber doch immerhin partiell determiniert ist, wie uns Nietzsche in *Menschliches Allzumenschliches* zu verstehen gibt⁵¹, würde dem Anspruch auf Stärke durchaus Genüge leisten. Im Rückgriff auf Simmels ethischen Personalismus ließe sich der Wille zur Macht als dezisionistische Entscheidungsstärke interpretieren, die im Rahmen einer ‘Ethik der Stärke’ zunächst bei sich selbst ansetzt, und zwar einmal als Selbst-Überwindung: „gut“ heißt das zu tun was, einem schwer fällt, immer mit der Maßgabe versehen, dass die Ziele meiner Handlung intersubjektiv auf Anerkennung stoßen (z.B. im weltanschaulichen Rahmen eines aufgeklärten Humanismus); und dann als Selbst-Steigerung, die darin bestünde, sich nicht mit dem einmal erworbenen ‘Stand’, einem Anspruchsniveau zufrieden zu geben.

c) Der Nihilismus als Gradmesser für Nietzsches Überwindungs-Ethik. Auch der von Nietzsche diagnostizierte Nihilismus, den er zugleich überwinden wollte, lässt sich meiner Interpretationslinie zufolge mühelos in das Konzept einer ‘Ethik der Stärke’ einfügen. Ein Nihilismus der Stärke (der aktive Nihilismus), den Nietzsche zum Zeichen gesteigerter Macht erklärt, erträgt es, nicht nur der Diagnose: die „obersten Werte haben sich entwertet“⁵² ins Auge zu sehen, sondern wird selbst schöpferisch tätig, indem er neue Wert-Maßstäbe setzt. Bisherige Wert-Überzeugungen und Moral-Vorstellungen als unangemessen zu entlarven, ohne sie als kultur-anthropologische Konstanten aufzugeben, trüge dazu bei, überkommene Prinzipien der Handlungsbegründung einer gründlichen Revision zu unterziehen. Distanz zu Nietzsche ist allerdings dort anzumelden, wo er – in der Spätphase – das Ersetzen moralischer Werte durch naturalistische als „prinzipielle Neuerung“⁵³ reklamiert, wissen wir doch, dass sich aus rein deskriptiven Aussagen keine präskriptiven Schlüsse logisch herleiten lassen. Eine von Nietzsche postulierte „kritische Betrachtung der Historie“ entspräche damit genau einer Denkweise, mittels derer der Mensch sich vom Ballast einer monumentalen, die Gegenwart erdrückenden Geschichte – zu der auch die tradierte Moral gehört – zu befreien versteht.

Er muss die Kraft haben und von Zeit zu Zeit anwenden, eine Vergangenheit zu zerbrechen und aufzulösen, um leben zu können: dies erreicht er dadurch, dass er sie vor Gericht zieht, peinlich inquiriert und endlich verurteilt; jede Vergangenheit ist Werth, verurteilt zu werden.⁵⁴

Die eigene Geschichte im Hinblick auf die „Resultate ihrer Verirrungen, Leidenschaften und Irrtümer“⁵⁵ zu reflektieren ist nicht das Eingeständnis einer Schwäche, sondern eher eine persönlichkeitsstabilisierende Abwehrhaltung, die Raum für einen Neuanfang öffnet. Nietzsches „Ethik

⁴⁹ Dies und das Folgende: Nietzsche: *Werke in drei Bänden*, Bd. III, hrsg. v. K. Schlechta, S. 522.

⁵⁰ Stirner: *Der Einzige und sein Eigentum* (wie Anm. 31), S. 172.

⁵¹ Nietzsche: *Menschliches, Allzumenschliches* (KSA 2), S. 546.

⁵² Nietzsche: *Werke in drei Bänden*, Bd. III, 557.

⁵³ Ebd., S. 560.

⁵⁴ Nietzsche: *Unzeitgemäße Betrachtungen* (KSA 1), S. 269.

⁵⁵ Ebd., S. 270.

der Stärke“ kritisiert die Moral immer dort, wo sie, anstatt zur Verstärkung von individuellen – wertschöpferischen – Kräften beizutragen, die Mediokrität, das bloße Mittelmaß zur Devise unseres Handelns macht. Damit komme ich zum Schluss.

Eine nietzscheanische Ethik der Stärke setzt dadurch Maßstäbe, dass sie Impulse freisetzt, die sich nur im Individuum zur festen Größe ausbilden können: innerhalb eines solchen Konzeptes soll es vornehmlich auch um eine dauerhafte Nutzung personaler Kräfte gehen, nicht um demonstrative Überlegenheit, aber um das nötige Durchsetzungsvermögen. Folgerichtig wurde Nietzsches Moralphilosophie als „Ethik der Individualität“⁵⁶ bezeichnet – ein Terminus, der sich unter den durchgeführten Interpretationsansätzen als Ethik der Stärke weiterführen lässt, einer Stärke, die den Aktanten dazu befähigt, die egoistischen Anteile als Handlungsimpulse zu bejahen, und es gleichzeitig versteht, sich im freien Kräftespiel der Moralen sittlich zu behaupten. Dazu gehört genauso ein gewisses Maß an Verlässlichkeit (z.B. bei bestimmten Handlungspräferenzen) wie ein Minimum an Beständigkeit (z.B. bei den eigenen Wert-Überzeugungen)

Das muss keineswegs in eine fragwürdige Theorie münden, die uns dazu auffordert, unsere Eigeninteressen auch dann noch zu verfolgen, wenn sie im erheblichen Maße das elementare Wohlergehen der anderen verletzt. Ein derartiges Ethikverständnis würde auch dem Klugheitsgebot und der Fairness zuwiderlaufen, jene Voraussetzungen, die nötig sind, um die Gesellschaft als ein wettbewerbsfähiges „Unternehmen der Zusammenarbeit zum gegenseitigen Vorteil“⁵⁷ zu begreifen. Klugheit ist erforderlich, um das mögliche Gelingen finalintendierter Interaktionen abschätzen zu können; Fairness ist geboten, um möglichst viele am Interessen-Wettbewerb partizipieren zu lassen, dies nicht etwa, um ein hypothetisches, freilich auch utilitaristisch motiviertes Gemeinschaftsgefühl zu realisieren, wie es Mill präsupponierte, sondern um die Chancen für das Gelingen zielinterdependenter Handlungen zu erhöhen – denn: je mehr daran interessiert sind, ihre Präferenzen zu realisieren, desto besser für eine Gesellschaft, die auch von konkurrierenden Interessengemeinschaften profitiert.

Würde die Ethik der Stärke auf eine Moral des Stärkeren eingeebnet werden, wäre sie allenfalls zur sophistischen Rhetorik tauglich, die sich leicht als ‚Zweckhuldigung‘ entlarven lässt. Eine Ethik der Stärke, wie ich sie im Rückgriff auf Nietzsche befürworte, ist eine Durchsetzungs-Moral mit fairen, weil intersubjektiv erreichbaren Mitteln, die im freien Spiel vitaler Kräfte zum Zuge kommen können. Nicht Enthaltensamkeit des Willens, nicht Askese der Instinkte ist gefordert, sondern eine Dynamisierung der Kräfte, die sich der Einzelne als selbstverantwortete Stärke aneignen kann. Die Orientierung am Allgemeinwohl wird dabei überhaupt nicht ausgeklammert, sondern als Richtschnur anerkannt, ohne die eine Individualethik schwerlich vertretbar wäre.

⁵⁶ W. Stegmaier: *Nietzsches 'Genealogie der Moral'*, Darmstadt 1994. S. 8.

⁵⁷ J. Rawls: *Theorie der Gerechtigkeit*, Frankfurt a. M. 1979. S. 105