

W. STEGMAIER

Nietzsches Perspektivierung der Moral

„Ist aber ein außermoralisches Denken möglich?“

Der Pluralismus in der Gesellschaft ist uns sehr wichtig geworden. Mit ihm verbinden sich die Werte der Toleranz, der Kreativität und freiheitlicher Demokratie. Trotzdem bleibt die Frage, wie bei der mittlerweile starken Differenzierung der Überzeugungen und Lebenshaltungen noch Gemeinsamkeiten gelebt und gesellschaftlich aufgebaut werden können. Die Notwendigkeit der Integration des Pluralismus wird besonders im Bereich der Ethik spürbar. Wenn es keinen Ort des Konsenses mehr gibt, bleibt schließlich nur noch brutale politische oder aggressive Konfrontation. Wie können die vielen moralischen Perspektivierungen der pluralistischen Gesellschaft konstruktiv integriert werden? Nietzsches Philosophie gibt eine mögliche Antwort in ihrem differenzierten Verweis auf den Zusammenhang zwischen der unverrechenbaren Irrationalität des Lebens und der moralischen Überzeugung des einzelnen. Nur wer diese existentielle Wurzel der ethischen Wahrheit beachtet und das rational Moralische darauf hin überschreitet wird eine aufrichtige Integration pluraler Perspektiven des Moralischen finden, ohne ungerecht und ideologisch-destruktiv zu werden. – Priv.-Doz. Dr. Werner Stegmaier, geb. 1946, studierte Philosophie, Germanistik und Latinistik an den Universitäten Tübingen und Wien und promovierte in Tübingen mit der Arbeit „*Substanz. Grundbegriff der Metaphysik* (Stuttgart-Bad Cannstatt 1977)“. Er lehrte an der Universität Stuttgart und redigierte als Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Philosophischen Seminar A der Universität Bonn von 1984 bis 1989 die „*Allgemeine Zeitschrift für Philosophie*“. Habilitation 1990 in Bonn mit der Schrift „*Philosophie der Fluktuanz. Dilthey und Nietzsche* (Göttingen 1992)“. 1991 Lehrvertretung für Philosophie an der Kirchlichen Hochschule Berlin, seit 1991/92 Gastprofessur für Philosophie an der Theologischen Fakultät der Ernst-Moritz-Arndt-Universität Greifswald. Weitere Veröffentlichungen: ein naturwissenschaftlich-philosophischer Dialog mit Wolf Häfele, damaligem Vorsitzenden des Vorstands der Kernforschungsanlage Jülich, über parallele Abstraktionsstufen in der Geschichte von Philosophie, Physik und Zivilisation (erschieden unter dem Titel: „*Bedingungen der Zukunft* [Stuttgart-Bad Cannstatt 1987]“); zahlreiche Beiträge zur Metaphysik, Ontologie, Naturphilosophie, Ethik, Wirtschaftsethik, Philosophie des 19. und 20. Jahrhunderts und zu den Beziehungen zwischen Philosophie und Wissenschaften.

1. Perspektivierung am Beispiel der Natur

„Moral“ ist wie „Natur“ zu einem vielfach gebrochenen Begriff geworden. Was wir heute Natur nennen, können wir nicht nur *theoretisch* als Ordnung nach Gesetzen betrachten, wir können sie auch *technisch* als Rohstoff ausbeuten, *praktisch* als einen Garten pflegen, *ästhetisch* als unberechenbares Ereignis erfahren und *politisch* als Norm dessen einsetzen, was in einer Gesellschaft als ‚natürlich‘ gelten soll. Was Natur außer diesen Zugängen selbst ist, läßt sich dagegen nicht sagen; wir haben sie

nur in diesen und möglicherweise noch anderen Perspektiven, nicht aber an sich vor uns. Die Naturwissenschaften haben den theoretischen Zugang, um ihn herauszugreifen, auch in sich noch perspektiviert: Sie betrachten die Natur heute unterschiedlich im großen, im mittleren und im kleinen und hier wiederum die Natur im großen zugleich auf newtonsche und auf relativistische Art, die mittlere, in der Leben möglich ist, zugleich auf organozistische und auf evolutionistische Art und die Natur im kleinen zugleich auf deterministische und, je nachdem, auf thermodynamisch, quantenmechanisch und synergistisch indeterministische Art. In jeder dieser Perspektiven erscheint die Natur anders; was sie selbst ist, bleibt dabei offen. Eine synthetische Theorie der Natur, die auch nur diese wissenschaftlichen Perspektiven systematisch aufeinander beziehen und in gemeinsamen Prinzipien fundieren würde, gibt es nicht, vielleicht noch nicht. Möglicherweise braucht man sie aber auch gar nicht; es könnte ja ausreichen, die Perspektiven von Fall zu Fall zu unterscheiden und sich unter ihnen bewegen zu können, so wie man es jetzt bereits erfolgreich tut.

Perspektiven sind beschränkte Blickwinkel, sie lassen immer nur bestimmte Seiten einer Sache sehen. Aber zugleich sind sie Bedingung des Sehens selbst: Ihre Beschränkungen sind schon Unterscheidungen, und nur wo Unterschiede gemacht werden, wird auch etwas als etwas, als etwas von anderem Unterschiedenes sichtbar. Das gilt auch vom Unterscheidenden selbst: Auch der Unterscheidende kann auf sich selbst nur in solchen Perspektiven zurückblicken. Perspektiven können nun zwar als solche nicht überschritten werden, wenn das Unterscheiden nicht überhaupt aufhören soll, sie können jedoch, wie das Beispiel der Naturwissenschaften zeigt, im Lauf der Zeit vervielfacht und vielfach aufeinander bezogen werden. So aber bedeuten Perspektiven nicht nur Beschränkungen, sondern zugleich Befreiungen des Blicks. In der Tat hat man, je weniger man angenommen hat, die Natur zeige sich an sich, um so mehr Spielraum gewonnen, sie von den verschiedensten Seiten sehen zu können. Und man hat dabei nicht nur die Freiheit gewonnen, Natur auf vielfache Weise zu erfahren, sondern auch die Weisen ihrer Erfahrung selbst zu beobachten und darum auch zwischen ihnen zu entscheiden, sie zu verändern und zu vermehren. Die Perspektivierung der Natur hat so, etwa in ihrer Ästhetisierung einerseits und ihrer großtechnischen Nutzung andererseits im Zuge des 19. Jahrhunderts, ganz neue Lebensmöglichkeiten für den Menschen erschlossen.

Wir selbst halten uns nun nicht einfach für Natur, sondern sprechen uns innerhalb der Natur eine besondere Natur zu. Sofern wir unsere eigene Natur von der Natur unterscheiden, die wir uns gegenüberstellen, bestimmen wir sie als moralische Natur. Danach sind wir von Natur aus moralisch, können wir nicht anders leben als durch Moral; naturgeschichtlich betrachtet, hat die Moral unsere Natur so, wie sie nun ist, erst ermöglicht. Soweit bestand immer Einigkeit. Sofern nun aber unsere moralische Natur noch immer der übrigen Natur zugehört, ließe die moderne Perspektivierung der Natur erwarten, daß wir auch die Moral perspektivieren und aus ihrer Perspektivierung ebenfalls neue Lebensmöglichkeiten gewinnen können. Doch damit tun wir uns offenbar schwer. Es hat mehrere Jahrhunderte gedauert, den antiken und mittelalterlichen Naturbegriff nach und nach perspektivisch aufzubrechen und nun könnte es wieder lange dauern, bis uns das im alltäglichen Be-

wußtsein auch mit der Moral gelingt. Während man die Perspektivierung der Natur inzwischen immer mehr als Gewinn erfährt, erscheint sie bei der Moral noch vorwiegend als Verlust und Gefahr, als Verlust an Verbindlichkeit und darum als Gefahr für das gesellschaftliche Leben. Das gilt zumindest für weite Teile der Moralphilosophie und Moraltheologie.

Durch die drohende Perspektivierung der Moral sehen sich heute viele Moralphilosophen und Moraltheologen um so mehr genötigt, die Einheit und Verbindlichkeit der Moral, ihrer Werte und Normen, neu zu begründen und, wo ihre Werte und Normen dennoch strittig bleiben, vorerst wenigstens ihre Begründbarkeit zu begründen. Wo man aber begründen muß, ist der Grund schon nicht mehr selbstverständlich. Der Streit um die Begründbarkeit der Moral zeigt als solcher, daß man auch ihren letzten Gründen gegenüber neue Freiheiten gewonnen hat. Nietzsche hat diese Freiheiten für unsere Zeit scharf sichtbar gemacht. Doch er gilt auch nach hundert Jahren in der Ethik noch als bloßer Provokateur; man vermag in seiner Perspektivierung der Moral nach wie vor nur eine Gefahr, keinen Gewinn zu sehen. Vielleicht werden die wachsenden Begründungsnöte der Ethik dazu führen, daß man ihn allmählich anders lesen kann. Aber Nietzsche hat es seinen Lesern auch selbst nicht leicht gemacht. So klar er zu sprechen, so unmittelbar man ihn zu verstehen scheint, so schwer sind im teils poetischen, teils aphoristischen Vortrag seiner Philosophie die Zusammenhänge seiner Perspektivierung der Moral zu erkennen. Er hat sie nirgends in ihrer inneren Konsequenz und in ihrer Bedeutung für die Ethik dargestellt. Das soll hier nachgeholt werden.

2. Schwierigkeiten einer Perspektivierung der Moral

Daß es so schwer ist, wie die Natur auch die Moral zu perspektivieren, liegt am Selbstverständnis der Moral. Ihr bisheriges Selbstverständnis ließ es nicht zu, sich überhaupt zum Gegenstand und das heißt ja auch: zum Gegenstand von Zweifeln machen zu lassen. Die bisherige Moral beanspruchte ein im strengen Sinn exklusives Selbstverständnis: Sie sollte das sein, was sich schlechthin von selbst verstand. Dafür hatte sie gute Gründe. Wenn man den Menschen als von Natur aus moralisch bestimmte, ging man von einer Bestimmung der Moral aus, nach der es einer Anstrengung des Menschen bedurfte, um moralisch zu handeln; dadurch, daß man ihm diese Anstrengung abverlangen konnte, sollte sich die Natur des Menschen von der des Tieres unterscheiden. Moral wurde nicht als Tatbestand, sondern als *Aufgabe* bestimmt; sie war nicht, sondern *sollte* sein. Wie zentral die Bestimmung der Moral durch die Anstrengung war, zeigt sich darin, daß man sie und damit den Unterschied zum Tier zum *Wesen* des Menschen überhaupt erhob. So wurde die menschliche Natur der tierischen entgegengesetzt oder, da der Mensch ja nach wie vor an der tierischen Natur teilnahm, in eine wesentlich menschliche und eine ‚nur‘ tierische Natur gespalten. War die Moral nun das Wesen des Menschen, so hatte er auch wesensgemäß moralisch, also um der Moral selbst willen zu handeln. Alles Handeln mochte seinen Zweck in anderem Handeln haben, für anderes gut sein, das moralische Handeln dagegen konnte nur *Selbstzweck* und mußte daher *an sich gut* sein. So war ein Begriffsarrangement entstanden, in dem die Moral selbst nur gut, nichtböse sein konnte: Sie hatte sich auf diese Weise *mit Hilfe* ihrer eigenen

Differenz, der Differenz von gut und böse, gegen diese Differenz selbst tabuiert. Wer also dem moralischen Handeln oder Urteilen absprechen wollte, moralisch gut zu sein, hatte zu erwarten, selbst für moralisch schlecht oder böse erklärt zu werden.

Wir können uns, als moralische Menschen, von dieser Selbsttabuierung der Moral nicht einfach freimachen, auch wenn wir anfangen, ihre Gründe und Grenzen zu sehen. Ihre Gründe gelten nach wie vor. Denn nur wenn das moralische Handeln des Menschen *nicht* in außermoralische Perspektiven gebracht wird, kann es als *unbedingt* betrachtet werden. Davon aber, daß das menschliche Handeln trotz einer Vielfalt möglicher Perspektiven zuletzt als unbedingt betrachtet werden kann, hängt die Idee der *Zurechnung* des Handelns überhaupt ab. Sie ermöglicht, aus einem bloßen Geschehen (z. B. einem Krieg) ein bewußtes und beabsichtigtes Tun zu machen (das Angreifen der einen Seite), indem man es nämlich einem Täter (dem Angreifer) zurechnet, also bei ihm die letzte Ursache des Geschehens sucht und damit die Suche nach weiteren Ursachen des Geschehens, von denen es ja noch eine große Vielfalt geben könnte, abbricht. An der Idee der Zurechnung hängt wiederum die Idee der *Rechtfertigung* und Verantwortung, nach der auch der, dem das Geschehen von anderen zugerechnet wird, es selbst als *sein* Tun betrachten soll: Er soll sich nicht im nachhinein davon distanzieren und die Folgen von sich weisen können, sondern selbst dann, wenn sein Tun, wie man sagt, ihn ‚zu einem andern Menschen gemacht‘ hat, noch *derselbe* bleiben, um es als seines zu verantworten. Denn nur so, wenn für alles gesellschaftliche Geschehen jeweils einzelne verantwortlich gemacht werden können und sich auch selbst dafür verantwortlich fühlen, ist Gesellschaft im modernen Sinn als rechtlich und staatlich verfaßte überhaupt möglich, werden Recht und Staat in den einzelnen Mitgliedern der Gesellschaft verankert. Man kann daher annehmen, daß die Moral und ihre Selbsttabuierung so lange nicht zum Gegenstand und also zum Gegenstand von Zweifeln gemacht werden konnte, wie Recht und Staat nicht sicher etablierte, ihre Forderungen an den einzelnen diesem nicht fest einverleibt, also in diesem Sinn natürlich geworden waren. Dies war in Europa spätestens bis zum Ende des 18. Jahrhunderts der Fall. Danach, also im Zuge des 19. Jahrhunderts, konnte man dann offenbar einige Liberalität im Nachdenken über Moral zulassen.

So wurde auch sie unter eine Vielfalt wissenschaftlicher Perspektiven gestellt. Die *Anthropologie* begann auch die Moral des Menschen aus seiner biologischen Konstitution zu erklären, die *Ethnologie* konfrontierte den Glauben an *eine* Moral mit der Erfahrung verschiedener Moralen bei verschiedenen Völkern, die *Soziologie* wies verschiedene Funktionen der Moral unter verschiedenen Lebensbedingungen einer Gesellschaft auf, die *Soziobiologie* versuchte Grundzüge des moralischen Verhaltens des Menschen aus seiner Artgeschichte abzuleiten und die *Psychoanalyse* faßte das moralische Handeln als zitternde Resultante aus einer begehrliehen, abenteuerlichen und unberechenbaren Natur des einzelnen und einer autoritären, disziplinierenden und rationalisierenden Macht der Gesellschaft. Auch die Moral erschien so nicht mehr als unbedingt, sondern mehr und mehr als bedingt, durch die Naturgeschichte, die Lebensbedingungen der Völker, die Institutionen der Gesellschaft, die Tribschicksale der einzelnen. Je mehr man aber die Moral als Funktion solcher Bedingungen erkannte, desto weniger war sie als Selbstzweck plausibel. Die

großen europäischen Dramatiker und Romanciers am Ende des 19. Jahrhunderts, Ibsen und Strindberg in Skandinavien, Oscar Wilde in England, Flaubert und Zola in Frankreich, Dostojewski und Tschechow in Rußland, Gerhart Hauptmann und Theodor Fontane in Deutschland, führten vor, wie selbstgerecht die Verkündigung der bürgerlichen Moral einerseits und wie fadenscheinig und brüchig ihre Befolgung andererseits geworden war.

Für den einzelnen, dem nach wie vor das moralische Handeln überantwortet ist, bedeutete die allmähliche Einsicht in die Bedingtheiten der Moral und die Möglichkeit ihrer Instrumentalisierungen eine Entlastung und Belastung zugleich. Entlastet wurde das Individuum, sofern es nun wußte, daß an der Verantwortung für sein Handeln biologische Konstitutionen, ethnologische und soziologische Traditionen und psychologische Dispositionen mittragen. Dadurch wurde nach und nach mit der Vorstellung gebrochen, jeder müsse sein Leben ganz aus eigener Verantwortung führen und dazu über seine Lebensumstände und seine Lebensgeschichte stets im ganzen Rechenschaft ablegen können – was dann im 20. Jahrhundert besonders die Philosophische Anthropologie und hier wiederum besonders Arnold Gehlen als systematische moralische Überforderung des Individuums dargestellt hat. Auf der andern Seite aber verstärkte sich das Bewußtsein, daß alles Wissen um die Bedingtheit des Handelns den Handelnden nicht von seiner alleinigen Verantwortung befreite. So sah er sich nun auch noch mit der Verantwortung für die Bedingungen seines Handelns, für die er doch selbst keine Schuld trug, belastet – was vor allem die Existenzphilosophie und hier wiederum besonders Sartre herausstellte. Die Spannung zwischen der Entlastung durch die Philosophische Anthropologie und der Belastung durch die Existenzphilosophie war nicht mehr durch Vernunft zu lösen, weil die Vernunft selbst auf beiden Seiten zu einer Funktion des Nicht-Vernünftigen geworden war. So geriet die Ethik in den dreißiger und vierziger Jahren des 20. Jahrhunderts in eine Glaubwürdigkeitskrise, von der sie sich seither nicht mehr erholt hat.

Denn wenn die Moral von entgegengesetzten Extremen her fundiert werden kann, werden alle ihre Fundierungen strittig. Dann aber kann die Moral auch selbst nicht mehr als ein Fundament beansprucht werden, auf dem das gesellschaftliche Leben sicher ruhen soll, und sie beginnt nun eher als ein Fluidum akzeptiert zu werden, in dem die Gesellschaft und das in ihr zunehmend frei flottiert. Die rasch einander ablösenden moralischen Bewegungen der letzten Jahrzehnte besonders in Deutschland könnten ein Zeichen dieser Verflüssigung der Moral sein. Man mag sie bekämpfen oder begrüßen, der Prozeß dürfte irreversibel sein, besonders dann, wenn er der Gesellschaft tatsächlich neue Entwicklungsmöglichkeiten bietet. Soziologen von philosophischem Gewicht wie Max Weber und Niklas Luhmann, die solche Entwicklungsmöglichkeiten freilegen wollen, verhalten sich denn auch sehr kritisch, mitunter feindselig gegen Moral in jeder fundamentalistischen Gestalt. Die Moralphilosophie und Moraltheologie dagegen sträubt sich noch immer gegen wissenschaftliche Perspektivierungen der Moral und die sachlichen und methodischen Differenzierungen, die vor allem von der Soziologie dafür entwickelt wurden. Eine synthetische Theorie der Moral aber, sei es eine wissenschaftliche oder eine philosophische, haben wir ebensowenig wie von der Natur, und vielleicht brauchen wir ja auch sie nicht.

4. Nietzsches Durchbruch zu einer Perspektivierung der Moral

Daß wir uns heute auch von unserer Moral distanzieren und sie perspektivieren können, ist im wesentlichen Nietzsches Verdienst. Er hat nicht nur nachweislich die Soziologie, die Psychoanalyse, die Philosophische Anthropologie und die Existenzphilosophie zu ihrer Perspektivierung der Moral angeregt¹, sondern in seiner Streitschrift *Zur Genealogie der Moral* auch selbst schon eine Vielfalt wissenschaftlicher Perspektiven herangezogen, miteinander verflochten und dadurch füreinander beobachtbar gemacht. Entscheidend dabei aber war, daß er die bisherige Selbstabtuierung der Moral durchbrach, indem er ihr bisher weitgehend unbefragtes Selbstverständnis nunmehr radikal und methodisch in Frage stellte. Er tat dies mit den Mitteln der philosophischen Kritik, in einer Untersuchung der Begriffe der Moral auf ihre unerkannten Voraussetzungen und Grenzen hin². Im Ergebnis führte das dazu, daß er die Philosophie selbst und im ganzen als durch die Moral befangen erkannte. Wie Kant die ganze bisherige Philosophie als *metaphysisch* befangen erwiesen hatte, so erwies sie nun Nietzsche, unter Einschluß auch noch der Kantischen Kritik, als *moralisch* befangen, als Philosophie unter unerkannten moralischen Vorurteilen und damit selbst als ein Mittel der Selbstabtuierung der Moral. Dies bedeutete eine neue Revolution der Philosophie. Es bedeutete, daß im Philosophieren der Moral nicht zu entkommen war. Nietzsche verstand sich als ihr Aufklärer, jedoch nicht mehr als naiver Aufklärer, der glaubte, nun selbst jenseits aller moralischen Vorurteile philosophieren zu können, sondern als ein Aufklärer der Aufklärung, der erkannt hat, daß man nur unter moralischen Vorurteilen philosophieren, dies aber wissen kann. So versteht sich seine – Kantisch formulierte – Frage: „Ist aber ein außermoralisches Denken möglich?“³ Seine Antwort war: Moral ist distanzierbar, d. h. als Grenze des Philosophierens und Denkens überhaupt erkennbar. Sie ist als solche aber nicht vollständig objektivierbar und darum auch nicht aufhebbar. Sie ist mit einem Wort perspektivierbar.

Vgl. M. Fleischer, Das Spektrum der Nietzsche-Rezeption im geistigen Leben seit der Jahrhundertwende, in: *Nietzsche-Studien* 20 (1991) 1–47.

Zu Nietzsches Philosophie als Perspektivismus in der Tradition der Kantischen Kritik vgl. jetzt F. Kaulbach, *Philosophie des Perspektivismus*, 1. Teil: Wahrheit und Perspektive bei Kant, Hegel und Nietzsche, Tübingen 1990.

Nachlaß vom Frühjahr 1885, VII 34 (265), abgedruckt im *Nachbericht zur VIII. Abteilung der Kritischen Gesamtausgabe der Werke* (KGW VII 4 / 2), Berlin-New York 1986, 72. Das Fragment lautet im ganzen: „Der Moralist ist ein Denker, welcher die Moral als Problem d. h. als fragwürdig nimmt: um dies mit einiger Reinlichkeit zu thun, muß er ohne moralische Neben- und Hinterabsichten denken können: ist aber ein außermoralisches Denken möglich? Damit wir nicht in jene berühmte Naiserie allernachmaligsten verfallen, welchen den Namen Kants unsterblich gemacht hat (er antwortete sich auf diese Frage –): man habe ein Vermögen dazu. Ein Wesen, das nicht getäuscht sein will, ist noch lange nicht ein solches, welches nicht täuschen will: und wer nicht täuschen will, läßt sich gemeinhin gerne betrügen.“ – Auch Reinlichkeit ist für Nietzsche ein moralischer Maßstab. Wenn er sie zum Maßstab des moralphilosophischen Denkens macht, worauf wir später zurückkommen, so versucht er außermoralisch in bezug auf die bisherigen moralischen Neben- und Hinterabsichten zu denken, über die sich selbst ein Kant täuschte (vgl. JGB II). Die Möglichkeit eines außermoralischen Denkens überhaupt stellt Nietzsche dagegen in Frage.

Daß Nietzsche die Moral als Grenze auch noch des eigenen Philosophierens festhält, unterscheidet seine Perspektivierung der Moral nicht nur von der Kantischen Vernunftkritik, sondern auch von der Marxschen Ideologiekritik. Nach dieser kann und soll eine Ideologie, die sich ihrer eigenen Bedingungen nicht bewußt ist, sich diese Bedingungen bewußt machen und sich dadurch als Ideologie aufheben, damit dann eine Ideologie mit wissenschaftlicher Begründung bewußt übernommen werden kann. Während Ideologien also als vollständig objektivierbar gelten, so daß sie bewußt verworfen und übernommen werden können, gilt dies nicht oder nur in sehr engen Grenzen von Moralitäten im Sinne Nietzsches. Moralitäten sind nicht ablösbar von den Menschen, die aus ihnen leben. Man wirft sie darum einander auch nicht vor wie Ideologien. Es ist im Gegenteil immer ein Lebensrisiko, sie bewußt zu machen. Denn man kann zwar jemandem, indem man ihn über seine Moral aufklärt, zu neuen Lebensmöglichkeiten befreien, ihn dadurch aber auch in Verzweiflung und Lähmung führen. Nietzsche war dies stets bewußt, und darum wollte er, worauf er immer hinweist, auch nicht für jedermann verständlich sein. Seine Schwerverständlichkeit war also beabsichtigt.

Wenn Nietzsche bei seiner Perspektivierung der Moral davon ausgeht, daß Moral ein nicht vollständig objektivierbarer Teil unserer Natur ist, so verändert das ihren Begriff. Ihr Begriff umfaßt dann nicht nur und nicht erst das, was man tun *soll* – denn Sollen setzt eine bewußte oder bewußt zu machende Absicht voraus –, sondern zuvor schon das, worin man *nicht anders handeln kann*. Dies gilt wiederum nicht erst für das Handeln, sondern schon für das Denken, sofern ja das Denken es ist, das dem Handeln sein Sollen bewußt machen soll, seinerseits aber gerade in der Selbsttabuierung der Moral befangen ist. Moralische Nötigung in Nietzsches Sinn ist also nicht erst ein Sollen, sondern zuvor noch ein *Nicht-anders-handeln-Können* und dies aufgrund eines *Nicht-anders-denken-Könnens*.

Dieses Nicht-anders-denken-Können versucht Nietzsche nun gerade zum Gegenstand des Denkens zu machen. Das ist eine offensichtlich paradoxe Ausgangssituation. Nietzsche bringt sie dadurch zum Ausdruck, daß er nach dem *moralischen Wert der Moral* fragt. Auch der, der die Moral in Frage stellt, fragt also von einer Moral aus, einer Grenze in einem Nicht-anders-denken-Können. Das ist die Vorbedingung durch den veränderten Begriff der Moral. Sofern er aber die Moral in Frage stellen kann, muß er schon einen Spielraum gegenüber ihrer bisherigen Grenze haben, aus dem er diese Grenze auch von außen beobachten, also perspektivieren kann. So wird wiederum von dem veränderten Begriff der Moral her die Möglichkeit ihrer Perspektivierung denkbar. Sie vollzieht sich in Grenzverschiebungen des Selbstverständnisses der Moral. Die Grenzen der Moral werden verschoben, aber nicht verlassen.

Der Weg von Nietzsches Grenzverschiebungen der Moral läßt sich in drei Schritten gliedern. Jeder von ihnen beginnt mit einer theoretischen Einsicht in die Bedingungen des moralischen Urteilens, aus der dann eine praktische Konsequenz, eine Umorientierung des moralischen Urteilens folgt.

4. Moral in der Perspektive der Moral

Der erste Schritt ist die moralische Infragestellung der Moral selbst. Er setzt die moralische Grunddifferenz von *gut und böse* voraus oder, ohne den religiösen Anklang formuliert, von moralisch gut und moralisch schlecht oder, noch zurückhaltender formuliert, von moralisch und unmoralisch. Sofern sich moralische Beurteilung sozial als Achtung nach der einen und Mißachtung oder Ächtung nach der anderen Seite ausspricht⁴, kann man die Frage nach dem Wert der Moral auch als Frage nach der Achtung für die Achtung formulieren.

Die Differenz nach gut und böse ist die Grunddifferenz der Moral, weil diese sie nicht aufgeben kann, ohne sich selbst aufzugeben. Sie läßt sich universal anwenden. Alles kann als moralisch gut oder schlecht beurteilt werden, auch die moralische Beurteilung selbst, wodurch die Selbsttabuierung der Moral möglich wird. Gut und schlecht allein sind noch keine moralischen Prädikate; bei ihnen geht es nur um Nutzen oder Schaden, und was gut für den einen ist, kann schlecht für den andern sein. Etwas als *moralisch* gut oder schlecht zu beurteilen, heißt dagegen, es für jedermann oder, wie oben gesagt, für an sich gut oder schlecht zu erklären, was nun heißt, es gegenüber jedem Nutzenkalkül zu tabuieren. Was jemand für moralisch oder unmoralisch hält, erwartet er darum auch von allen andern, ohne Rücksicht auf deren unterschiedliche Lebensbedingungen. Umgekehrt muß er dann auch erwarten, daß auch von ihm erwartet wird, was er von allen anderen erwartet: Die moralische Beurteilung nach gut und böse verlangt also *Gegenseitigkeit* oder Reziprozität. Diese Gegenseitigkeit kann zwar wieder unter Nützlichkeitsgesichtspunkten beurteilt werden, wie dies im Utilitarismus geschieht; dies entspricht jedoch nicht dem Selbstverständnis des moralisch Handelnden, nach dem das Moralische an sich gut und unbedingter Grund seines Handelns ist. Nietzsche schließt hier an Kant an.

Ein moralischer Wert ist nun seinerseits ein unbedingter Grund des Handelns. Er ist, im Unterschied zum ökonomischen Wert, kein Nutzen und darum auch nicht bedingt: Man kann sich an einem Wert orientieren und dadurch immer wieder Schaden haben, z. B. durch Ehrlichkeit. Wird nun nach dem moralischen Wert der moralischen Grunddifferenz gefragt, das Moralische also auf sich selbst bezogen, so wird es einerseits als *unbedingt* vorausgesetzt, andererseits davon aber als *bedingt* unterschieden: Denn wenn sein Wert das Unbedingte ist, so muß es selbst ein Bedingtes sein. Diese Aufspaltung des Moralischen in Unbedingtes und Bedingtes macht insofern Sinn, als die herkömmliche Moralphilosophie den unbedingten Grund oder den Wert der Moral, so Nietzsche, stets in ein Jenseitiges verlegte, sei es in religiöse Transzendenz, wonach Moral ein Gebot Gottes sein sollte, oder in philosophische Transzendentalität, wonach Moralität, wie oben dargestellt, das Wesen des Menschen sein sollte. Beides sind für Nietzsche jedoch nur Formen der Selbsttabuierung der Moral: Denn Gott werde hier schon als moralischer Gott und der Mensch schon als moralisches Wesen und beide als an sich gut vorausgesetzt.

⁴ Vgl. N. Luhmann, *Soziologie der Moral*, in: N. Luhmann u. S. H. Pförtner (Hgg.), *Theorietechnik und Moral*, Frankfurt am Main 1978, 8–116, und ders., *Ethik als Reflexionstheorie der Moral*, in: N. Luhmann, *Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft*, Bd. 3, Frankfurt am Main 1989, 358–447.

Indem Nietzsche die Moral unter die Differenz unbedingt-bedingt stellt, durchbricht er ihre Selbsttabuierung: Etwas zu tun, weil man es für moralisch gut hält, ist selbst nicht unbedingt, sondern nur bedingt moralisch gut, oder moralisch zu sein, kann unmoralisch sein. Das scheint zunächst nichts Neues zu sein: Der alten Regel, daß man das, was man als gut erkannt hat, zu tun und das, was man als böse erkannt hat, zu lassen habe⁵, stand stets das alte Problem gegenüber, daß es in bestimmten Fällen auch moralisch sein kann, das, was man für gut hält, zu lassen und das, was man für böse hält, zu tun. Während dies bisher aber als Grenzfall der Moral galt, sieht Nietzsche darin die Grenze der unbedingten Moral selbst: Das Unbedingte der Moral steht nicht nur in bestimmten Fällen, sondern grundsätzlich unter Bedingungen. Auch alle jenseitigen Gründe des Moralischen sind diesseitige. So aber wird eine gänzliche Umkehrung der moralischen Verhältnisse möglich. Die Grunddifferenz von gut und böse wird dabei nicht aufgegeben. Es wird nun aber denkbar, daß das moralische Urteilen oder das Verteilen von Achtung und Ächtung als solches unmoralisch sein kann. Dies ist uns wiederum, wie dunkel und uneingestanden auch immer, aus der alltäglichen Erfahrung wohlvertraut und war auch von Hegel schon philosophisch thematisiert worden⁶.

Um deutlich zu machen, daß die moralischen Verhältnisse in dieser Weise umgekehrt werden können, stellt Nietzsche die Moral unter die Perspektive des *Lebens*. Moral ist eine Funktion des Lebens. Dies scheint zunächst wieder wenig zu besagen, nämlich dann, wenn man Begriff des Lebens so faßt, daß er alles umfaßt, was irgendwie zu unserem Leben gehört; denn dann unterscheidet er nichts. Nietzsche begrenzt ihn dagegen so, daß er diakritisch wird. Er bindet ihn zunächst an das im biologischen Sinn Lebendige, damit Diesseitige und Zufällige. Die Moral wird so nicht nur von allem Jenseitigen abgelöst, sondern kann nun im einzelnen auf das Geflecht ihrer biologischen, soziologischen und psychologischen Bedingungen hin untersucht werden. Auf diese Weise aber unterscheidet sie sich gerade dadurch, daß sie sich unbedingt gibt und sich selbst tabuiert von dem unendlichen Bedingungsgeflecht des Lebens. Der Begriff des Lebens wird damit selbst vom Biologischen im engeren Sinn gelöst und als Begriff eines unendlichen Bedingungsgeflechts gegenüber der Selbsttabuierung der Moral als unbedingt diakritisch.

Für diese Perspektivierung der Moral durch das Leben im ganzen steht die triviale, aber nichtsdestoweniger moralisch schmerzliche Erfahrung, daß zwar alles im Leben der moralischen Beurteilung unterworfen werden kann, das Leben selbst sich aber ohne Rücksicht darauf ebenso moralisch unerwünscht wie erwünscht verhält, nämlich ebenso die Bösen belohnt und die Guten bestraft wie umgekehrt. Aber gerade weil das Leben auf die Moral so wenig Rücksicht nimmt, weil seine Maßstäbe sich von ihren so auffällig unterscheiden, kann die Moral in ihm auffällig, also beobachtbar werden.

⁵ Vgl. W. Kluxen, *Ethik des Ethos*, Freiburg / München 1974, 19. Kluxen zeigt unabhängig von Nietzsche, wie unter Voraussetzung dieser Bestimmung auch Pluralismus, Geschichtlichkeit und Kreativität in der Ethik möglich sind.

⁶ Vgl. G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Kapitel VI, Abschnitt C (Der seiner selbst gewisse Geist. Die Moralität). Nietzsche hat davon wohl keine Kenntnis gehabt.

5. Moral in der Perspektive des Lebens

Das Leben ist in diesem Sinne jenseits von gut und böse. Es stört beständig die Moral auf Gegenseitigkeit, indem es den gut Handelnden in der Erwartung betrügt, nun auch selbst gut behandelt zu werden. Es gewährt keine Gegenseitigkeit, kennt keine Gleichheit und schafft keine Gemeinsamkeit, sondern bringt immer neue Ungleichheit hervor, trennt und vereinzelt. Zu Nietzsches und Darwins Zeit sprach man vom ‚Kampf des Lebens‘, in dem jeder allein auf sich gestellt ist und, um selbst zu überleben, Macht über andere gewinnen muß. Die Differenz von gut und böse wird also durch eine neue Differenz differenziert, die Differenz von *stark und schwach*.

Moral in der Perspektive des Lebens als Ensemble von Wertvorstellungen eines einzelnen

In der Perspektive dieser Differenz bekommt der Begriff der Moral nun einen lebensnäheren Sinn. Danach findet alles, was lebt, in seiner unablässigen Auseinandersetzung um Stärke und Schwäche, Überlegenheit und Unterlegenheit, Fortkommen und Zurückbleiben, Auszeichnung und Durchschnittlichkeit gerade in einer Moral eine Orientierung und einen Halt. Sie gibt ihm ein Ensemble von Wertvorstellungen vor, an denen es sich orientieren kann, um sein Leben zu bestehen. Dies sind Wertvorstellungen, die sich nach wie vor auf das Leben im ganzen beziehen, aber es sind jetzt nur noch die Wertvorstellungen eines einzelnen Lebendigen und darum jeweils verschiedene Vorstellungen. Ihre Gleichheit ist in gewissem Umfang möglich, wird aber nicht mehr vorausgesetzt. Moral in der Perspektive des Lebens läßt sich danach bestimmen als das Ensemble von Wertvorstellungen eines einzelnen, nach denen alle leben sollen, damit es selbst leben kann; sie ist, in Nietzsches eigenen Begriffen, Funktion seiner Erhaltungs- und Steigerungsbedingungen.

In dieser Funktion muß sie, wenn sie wirklich Orientierung und Halt geben soll, jedem Zweifel und darum dem bewußten Nutzenkalkül entzogen sein; sie macht also den Bereich jenes Nicht-anders-denken-und-handeln-Könnens aus, von dem wir ausgegangen sind. In der Perspektive des Lebens wird somit verständlich, warum ein solcher Bereich tabuiert sein muß, nun aber nicht mehr, um die Moral vor dem Leben, sondern um das Leben vor der Moral oder die Existenzbedingungen eines Lebendigen vor den Erwartungen und Ansprüchen der Moral auf Gegenseitigkeit zu schützen. Eines der Anzeichen für diese lebensnotwendige Tabuierung auch der bedingten und einzelnen Moralen ist, daß in unmittelbarer Handlungsnot nur eine ‚einverleibte‘, von allen Moralitäts- und Nützlichkeitsabwägungen unangefochtene Moral Entschlossenheit und Sicherheit zum Handeln geben kann.

Soweit Individuen, Familien, Gruppen, Gesellschaften, Kulturen ihre Existenzbedingungen miteinander teilen, wird ihre Moral sie nicht trennen, sondern im Gegenteil miteinander verbinden. Trennen sie jedoch ihre Existenzbedingungen, so ist damit nicht mehr zu rechnen. Eben dadurch, daß eine Moral einige zu einer Gemeinschaft auf Gegenseitigkeit zusammenschließt, schließt sie andere aus; während sie nach der einen Seite gemeinschaftsbildend, soziogen, wirkt, wirkt sie nach

der anderen Seite Streitstiftend, polemogen. Als Funktion des Lebens wird sie jedes Individuum, jede Gruppe, jede Kultur im Kampf um ihre Existenzbedingungen unterstützen und also zum *Kampf der Moralen* führen. Wir sind heute längst damit vertraut, wie man Moral instrumentalisiert, polemisch und strategisch einsetzt, zum Mittel politischer und ökonomischer, aber auch religiöser Auseinandersetzungen machen kann, und das nicht nur im großen Stil der Weltgeschichte, sondern auch in den kleinen Geschichten unseres Alltags.

Mit moralischen Mitteln kämpfen kann man mit vordergründigen und leicht erkennbaren Absichten, aber auch aus innerster Überzeugung; doch gerade in den Überzeugungen, so Nietzsche und vor ihm wiederum schon Hegel, sprechen am stärksten die eigenen moralischen Tabuierungen mit. Man hat keine Distanz zu ihnen, sondern wird von ihnen beherrscht. In der Regel können moralische Argumente aber nur, wenn sie aus Überzeugung kommen, auch andere überzeugen. Ihre Stärke liegt dann aber zuletzt nicht in ihrem allgemeinen, sondern in ihrem persönlichen Charakter, nicht in ihrem rationalen, sondern ihrem irrationalen Moment.

Kampf der Moralen

Der Kampf der Moralen reicht so auch in die moralphilosophische und -theologische Argumentation selbst hinein. Auch ein Moralphilosoph oder Moraltheologe lebt aus einer Moral, die er nicht vollständig objektivieren kann. Lebt er nun aus der Moral auf Gegenseitigkeit – und wir leben mehr oder weniger alle daraus –, so muß ihm die Perspektivierung der Differenz von gut und böse durch die Differenz zunächst von unbedingt und bedingt und in deren Gefolge von stark und schwach als moralisch (nicht logisch) anstößig erscheinen, und er muß sie darum moralisch bekämpfen. Denn Macht und Ungleichheit, Herrschaft und Kampf sind gerade das, was die Moral auf Gegenseitigkeit ausschließen will. Darum verurteilt sie die Macht als an sich böse. Nietzsche – dem die Moral auf Gegenseitigkeit ebenfalls nicht fremd ist, sondern der im Gegenteil von allen, die ihn persönlich kannten, als sanft, entgegenkommend und auf Ausgleich bedacht geschildert wird – nimmt als Philosoph seinerseits den Kampf gegen sie bewußt moralisch auf. Er ergreift persönlich gegen die Moral auf Gegenseitigkeit Partei und ist dafür wieder heftig angegriffen worden. Für diesen persönlichen Kampf gegen ‚die‘ Moral, nicht für seine philosophische Perspektivierung der Moral, die das Ziel dieses Kampfes war, ist er berühmt geworden. Er hat das Mißverständnis aber nicht nur in Kauf genommen, sondern durch eine scharf gegenmoralische, aufschreckende Sprache noch bewußt herausgefordert, weil er glaubte, sich überhaupt nur so bei der Moral auf Gegenseitigkeit Gehör verschaffen zu können, die nicht nur das Denken beherrsche, sondern auch die Sprache durchdrungen und dadurch ihre Macht nahezu unangreifbar gefestigt hätte.

Er argumentiert so, daß er die Moral auf Gegenseitigkeit der Unmoral überführt, und zwar nach ihren eigenen Maßstäben. Sie schließe uneingestanden ein, was sie offen ausschließe. Denn indem sie den Kampf aus der Moral und durch die Moral auch aus dem Leben auszuschließen suche, verschließe sie sich einer elementaren Realität des Lebens, und wo sie sich ihr doch nicht entziehen könne, verfolge sie sie

mit Rachegefühlen und Ressentiments. Damit mache sie sich jedoch blind auch für ihre eigenen Lebensbedingungen. Sie könne nicht mehr sehen, daß sie, die angetreten sei, den Kampf auszuschließen, ja selbst gegen ihn kämpfe und dafür Gründe in ihren Lebensbedingungen haben müsse. Nietzsche vermutet diese Gründe folgerichtig in der Ohnmacht: Wer aus der Moral auf Gegenseitigkeit lebe, scheine die Gegenseitigkeit zu brauchen, weil er sich nicht allein behaupten könne, und so schließe er sich mit Gleichgesinnten zusammen, um nun in ihrem Schutz doch zu kämpfen – gegen den Kampf. Was also für jede Moral gelte, gelte auch für die Moral auf Gegenseitigkeit, sie kämpfe um Macht, und sie verberge sich das nur, weil sie sich ihre Ohnmacht verbergen wolle. So zeige sie sich in der Perspektive des Lebens als etwas anderes, als sie zu sein vorgebe: Moral nicht auf Gegenseitigkeit aller, sondern nur der Schwachen, die der Gegenseitigkeit gegen die Starken bedürften, als *Moral der Ohnmacht*, die zur Macht gekommen sei.

Nietzsche sieht in der Moral der Ohnmacht eine schwere Gefährdung des Lebens, eben weil diese Moral dadurch zur Macht gekommen ist, daß sie sich gegen das Leben stellt. In seiner gegenmoralischen Sprache nennt er sie *Sklavenmoral* und stellt ihr eine *Herrenmoral* gegenüber. Man hat ihm daraufhin Sozialdarwinismus und Rassismus vorgeworfen, was er beides tief verachtete. Hinter der gegenmoralischen Sprache verbirgt sich vielmehr die Umorientierung der moralischen Differenz von gut und böse, die nun durch die theoretische Differenz von stark und schwach möglich geworden ist: die Umorientierung zur moralischen Differenz von *vornehm und unvornehm*.

Vornehmheit und Unvornehmheit

Ihre Voraussetzung ist anstelle der Erwartung von Gegenseitigkeit nun das Auf-sich-gestellt-Sein, die *Vereinzelung* auch in der Moral. Es ist vornehm, diese Vereinzelung erkennen, anerkennen und aus ihr leben zu können, unvornehm, sich ihr zu verschließen und nur im Schutz der Moral auf Gegenseitigkeit leben zu können. Schon Kant gebraucht den Begriff ‚vornehm‘ in der Philosophie. Vornehm zu sein, heißt bei ihm, sich nicht die Mühe der Arbeit zu machen, die Arbeit schrittweiser Verdeutlichung philosophischer Begriffe⁷. Äußerliche Kriterien der Herkunft und der gesellschaftlichen Stellung sind damit nicht verbunden, und das gilt im wesentlichen auch für Nietzsches Begriff des Vornehmen. In seiner Perspektive bedeutet er, sich im Leben nicht abmühen, nicht unter seinen Existenzbedingungen leiden zu müssen. Ist jemand, wie Nietzsche sagt, ‚schlecht weggekommen‘ – das können geringe Begabungen, unvorteilhaftes Aussehen, kleine Verhältnisse, Krankheiten, Behinderungen, alle möglichen Mißerfolge sein –, so kann er sich ständig genötigt sehen, um Anerkennung zu kämpfen, sich gegen Demütigung und Depression zu verteidigen und darum seinen Stolz mit einer Mauer von Moral zu schützen. Auch hier trifft er eine alltägliche Erfahrung. Jeder weiß, wie sehr der Aufwand an moralischen Äußerungen, an Ansprüchen, Rechtfertigungen, Beteuerungen, Ereiferungen, Empörungen und Ressentiments davon abhängt, wie jemand mit sich selbst zurechtkommt. Als vornehmer Mensch gilt, wer all dies nicht braucht und wer dar-

⁷ I. Kant, *Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie*, AA IX 389f.

um auch nicht auf moralisches Entgegenkommen und moralischen Ausgleich in Gestalt von Mitleid, Aufmunterung und Trost angewiesen ist.

Es ist also nicht einfach die Freiheit von Arbeit, Mühen und Leiden, die die moralische Vornehmheit ausmacht, sondern die Art, mit ihnen umzugehen. Statt Neid- und Rachegefühle gegen die zu entwickeln, die besser weggekommen sind, wird ein vornehmer Mensch in Nietzsches Sinn die Dinge mit sich selbst abmachen und gegen andere auch unter drückenden und quälenden Leiden Gelassenheit, Freundlichkeit, Leichtigkeit und Humor bewahren können. Vornehmheit ist für Nietzsche moralische Stärke in der moralischen Vereinzelung. Sie besteht zuletzt darin, nicht auf eine allgemeine Moral auf Gegenseitigkeit angewiesen zu sein, um leben und das Leiden im Leben ertragen zu können, sondern die Kraft zu eigenen Wertungen nach gut und böse zu haben, kurz, in der Unabhängigkeit des moralischen Urteils. Nietzsches stärkste Beispiele dafür sind Napoleon und Goethe.

Vornehmheit, in der Formulierung als Herrenmoral ein gegenmoralischer Begriff, wird so ein wiederum moralischer Begriff. Er bezeichnet als moralisch, keinem andern die eigene Moral zumuten zu lassen. Denn die Vereinzelung der moralischen Beurteilung durch die Verschiedenheit der Lebensbedingungen bedeutet letztlich, daß darin keiner vom andern völlig verstanden werden kann. Moralische Vornehmheit ist darum Achtung vor der Andersheit der moralischen Beurteilung des andern und Distanz zu einer generellen moralischen Beurteilung des Lebens überhaupt. Diese Distanz kann durchaus auch, was nicht übersehen werden darf, von der Moral auf Gegenseitigkeit gewahrt werden, sofern man nämlich andern Gegenseitigkeit gewährt, sie aber von ihnen nicht wieder erwartet. Dies gehört dann, ohne daß Nietzsche das sah, auch zum Sinn von Kants kategorischem Imperativ.⁸

6. Moral in der Perspektive des Geistes

Nun wird die innere Konsequenz von Nietzsches Perspektivierung der Moral erkennbar. Die erste moralische Differenz von gut und böse beschränkt die Moral auf die Erwartung von Gegenseitigkeit, indem sie sie gegen die Ungleichheiten des Lebens tabuiert. Mit der zweiten moralischen Differenz von vornehm und unvornehm wird diese Tabuierung durchbrochen, die Ungleichheit auch der Moralen anerkannt und die höhere Moral dieser Moralen nun gerade in der Wahrung ihrer Distanz untereinander erkannt. Jede Moral ist in ihrer Vereinzelung damit auf sich selbst beschränkt. Mit Nietzsches dritter moralischer Differenz wird auch diese Beschränkung durchbrochen und die Moralen in ihrer Vereinzelung auf andere Moralen in ihrer Vereinzelung bezogen. Dies ist die Differenz von *gerecht* und *ungerecht*.

Geist als höchste Lebendigkeit des Lebens

Nietzsche führt diese dritte moralische Differenz von gerecht und ungerecht in der Perspektive dessen ein, was er nicht terminologisch, aber nichtsdestoweniger beharrlich ‚Geist‘ nennt. Sein Begriff des Geistes schließt an seinen Begriff des Le-

⁸ Vgl. W. Stegmüller, *Philosophie der Fluktuation*. Dilthey und Nietzsche, Göttingen 1992, Abschnitt Nietzsches Begriff der Moral.

bens an. Geist ist für ihn nichts Reines und Absolutes, nichts Unbedingtes und Jenseitiges, sondern die höchste Lebendigkeit des Lebens selbst. Ist Leben ein unendliches Bedingungsgeflecht, so ist Lebendigkeit oder Geistigkeit für Nietzsche die Beweglichkeit in diesem Bedingungsgeflecht und die äußerste Leichtigkeit dieser Beweglichkeit. Als Begriff der Freiheit und Ungebundenheit *im* Leben, nicht *jenseits* des Lebens kann ‚Geist‘ so auch zur neuen Perspektive auf das vornehme moralische Urteilen werden, als Maß nicht nur seiner Unabhängigkeit von den Bindungen der Moral auf Gegenseitigkeit, sondern auch seiner Fähigkeit zur Distanzierung *von* der eigenen Moral und der Zuwendung zu anderen.

Geist kann unter den Voraussetzungen Nietzsches nur praktisch und nur nach und nach, nicht einmalig und durch theoretische Einsicht erworben werden. Dennoch beginnt auch der dritte Schritt in Nietzsches Perspektivierung der Moral wieder mit einer theoretischen Einsicht, der Einsicht in die Bedingungen und Grenzen des moralischen Urteilens überhaupt. Im Bedingungsgeflecht des Lebens kann es weder im moralischen noch im theoretischen Urteilen wirklich Wahrheit geben. Denn Wahrheit müßte für jeden dieselbe sein; jeder aber muß grundsätzlich mit anderen Grenzen seines Denkens, mit einem anderen Nicht-anders-denken-Können oder einer anderen moralischen Bedingtheit rechnen. Das Urteilen überhaupt und also auch das moralische kann darum nicht mehr unter die Differenz von wahr oder falsch, sondern muß statt dessen unter die Differenzierung von *wahrhaftig* und *unwahrhaftig* gestellt werden.⁹ Wahrhaftigkeit ist die Fähigkeit und Bereitschaft, die Wahrheit zu sagen, auch ohne daß sie von anderen überprüft werden kann. Sie ist moralisch dann besonders schwer, wenn die eigenen Existenzbedingungen berührt sind. Sie ist darum selbst schon eine moralische Eigenschaft und, weil sie die unvermeidliche Vereinzelnung des Urteilens voraussetzt, eine vornehme Eigenschaft. Soll ihr moralischer Charakter hervorgehoben werden, spricht man von Redlichkeit: Nietzsche verwendet vor allem diese Differenz von *redlich* und *unredlich*.

Redlichkeit kann ihrer selbst niemals sicher sein. Besonders dort, wo die eigenen Existenzbedingungen berührt sind, muß sie stets damit rechnen, daß sie sich selbst unerträglich wird und sich darum täuschen läßt. Sie stößt an Grenzen, wo sie unredlich wird, ohne sich das dann selbst noch eingestehen zu können. Das bedeutet, daß der Redliche immer mit seiner möglichen Unredlichkeit rechnen, also gerade gegen seine eigene Unredlichkeit redlich sein muß. Redlichkeit hebt sich dadurch nicht auf, sondern wird erst notwendig, bleibt aber immer bedingt. Der Redliche wird, soweit es ihm nur möglich ist, Unredlichkeit, sei es die eigene oder die andere, zu durchschauen suchen, weiß aber, daß er damit nicht zu Ende kommen kann. In der Religion ist dies als Erforschung des Gewissens durch das Gewissen vertraut.

Gerechtigkeit als redliche geistige Distanz zur Bedingtheit eigener und fremder Moral

Die praktische Konsequenz daraus, die neue Umorientierung des moralischen Urteilens, ist, paradox formuliert, die *Gerechtigkeit auch gegen Ungerechtigkeit*. Wer

⁹ Vgl. W. Stegmaier, Nietzsches Neubestimmung der Wahrheit, in: *Nietzsche-Studien* 14 (1985) 69–95.

redlich gegen die Bedingtheit des eigenen moralischen Urteilens ist, kann auch die Bedingtheit des fremden moralischen Urteilens sehen und zugestehen und somit gerecht sein, und je redlicher er gegen sich selbst ist, desto gerechter kann er gegen andere sein. Gerechtigkeit in diesem Sinn geht über die juristische hinaus, die nach allgemeinen Gesetzen verfahren muß und auf der Moral auf Gegenseitigkeit basiert. Sie geht nicht mehr von einer angenommenen Gleichheit der Menschen, sondern von ihrer unvermeidlichen Ungleichheit aus, die auch durch die Moral auf Gegenseitigkeit nicht auszugleichen ist, so sehr man das auch versuchen wird. Gerechtigkeit auf dieser Stufe ist dann nicht mehr die Gerechtigkeit des Richtens, sei es des juristischen oder des moralischen. In der Vereinzelung der Moralen hat niemand mehr das Recht, über andere zu richten. Nietzsche bestimmt sie darum gerade als Fähigkeit, nicht mehr zu richten, also jemanden nicht mehr nach angenommenen allgemeinen Kriterien zu beurteilen und zu verurteilen, sondern als Individuum mit *seiner* Moral unter *seinen* Existenzbedingungen gelten und gewähren lassen zu können.

In diesem Sinne heißt auch im alltäglichen Sprachgebrauch ‚jemandem gerecht zu werden‘ ‚ihn unter seinen eigenen Voraussetzungen zu beurteilen‘. Nietzsche hat dafür die Formel „Liebe mit sehenden Augen“¹⁰: Individuen ohne Einschränkung so annehmen, wie sie sind, aber im vollen Wissen, was sie sind. Dies setzt ungetrübte Redlichkeit voraus. So wie die Redlichkeit aber vor allem gegen ihre eigene immer mögliche Unredlichkeit redlich sein muß, muß dann auch die Gerechtigkeit gegen ihre eigenen Grenzen, also ihre eigene immer mögliche und immer notwendige Ungerechtigkeit gerecht sein. Denn auch wer gerecht zu sein und nicht zu richten versucht, muß sich doch abgrenzen, anderen entziehen und ihnen widerstehen, um selbst leben zu können, also auch ungerecht werden. Je mehr er aber die eigene Ungerechtigkeit sehen kann, desto mehr wird er dann auch der Ungerechtigkeit anderer gerecht werden können.

Perspektivierung als gerechte Rückführung der Moralen auf ihre lebendigen Existenzbedingungen

Durch die Perspektivierung der Moral wird so die erste moralische Differenz von gut und böse unter die zweite von vornehm und unvornehm und diese unter die dritte von gerecht und ungerecht gebracht, dadurch aber nicht außer Geltung gesetzt. Zwar erscheinen unter der dritten Differenz, die ersten beiden, die das Richten anderer Moralen und das Sich-Abgrenzen von ihnen ermöglichen, als ungerecht. Wenn aber Gerechtigkeit gegen Ungerechtigkeit ist, so befreit sie auch zum Verstehen und Anerkennen des Richtens und des Sich-Abgrenzens. Dies aber, das Geltenlassen-Können verschiedener Perspektiven, ist, wie wir eingangs sagten, der Sinn einer Perspektivierung überhaupt. Die Perspektiven bleiben dabei jedoch nicht unvermittelt nebeneinander stehen, sondern sind, wie nun für die Moral ersichtlich, Perspektiven aufeinander, die auseinander hervorgehen. In Nietzsches Perspektivierung der Moral ist so ihr Schlußbegriff der Gerechtigkeit als Fähigkeit zur vollständigen Perspektivierung der Moral zu verstehen, d. h. als Fähigkeit, all

¹⁰ F. Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, I, Vom Biß der Natter.

ihre Differenzen gelten lassen zu können, die ersten beiden aber nur unter der Bedingung der dritten. Dem Richten und Sich-Abgrenzen wird also nur ein bedingtes Recht gegeben; ihre Differenzen sind immer nur unter bestimmten Existenzbedingungen gerecht.

Daraus folgen dann keine Normen und Werte mehr außer der Moralität, der Vornehmheit und der Gerechtigkeit selbst. Konkrete Normen und Werte bilden sich nach Nietzsche unter konkreten Existenzbedingungen; sie brauchen nicht eigens abgeleitet, sondern müssen im Gegenteil auf ihre Existenzbedingungen hin perspektiviert werden, um Gerechtigkeit zu ermöglichen. Nietzsche spitzt in der berühmten Rede Zarathustras *Von den drei Verwandlungen* die Moralität auf das Sollen, die Vornehmheit auf das Wollen und die Gerechtigkeit auf das unschuldige Sein des Kindes zu. In diesem unschuldigen Sein ist das moralische Sollen an die Grenze gebracht, an der es nicht mehr zu einem Handeln auffordert, nicht mehr nötigt. Setzen wir das in Analogie zur Perspektivierung der Natur, mit der wir begonnen haben, so werden andere dann nicht mehr zum Gegenstand gezielter Veränderungen, also eines technischen Verhaltens, und nicht mehr zum Gegenstand der Sorge, also eines praktischen Verhaltens, gemacht, sondern wie im ästhetischen Verhalten als Ereignisse erfahren. Moral in diesem äußersten und vornehmsten Sinn wäre so wieder Natur im ursprünglichen Sinn geworden.

Dafür stehen in Nietzsches letzten Schriften dann einerseits Jesus von Nazareth, andererseits Dionysos.¹¹

¹¹ Vgl. dazu W. Stegmaier, *Nietzsches Kritik der Vernunft seines Lebens. Zur Deutung von Der Antichrist und Ecce homo*, erscheint in: *Nietzsche-Studien* 21 (1992).