

Zum zeitlichen Frieden

Werner Stegmaier

»Der Philosoph findet, wie der geplagte und todtmüde Oedipus, erst im Haine der Furien Ruhe und Frieden.« (NIETZSCHE 1869)¹

»Friede in den Gedanken. Das ist das ersehnte Ziel dessen, der philosophiert.« (WITTGENSTEIN 1944)²

1. Paradoxien des Friedens:

Moralische Unantastbarkeit und theoretische Unfassbarkeit

Frieden als Grundbedingung des Zusammenlebens ist im gegenwärtigen Europa zum moralisch unantastbaren Wert geworden. Die Mehrheit der Europäer und der europäischen Philosophinnen und Philosophen tritt heute für ein striktes und globales Verbot des Krieges ein. Krieg ist, wenn überhaupt, dann nur noch zur Notwehr und zur Verhinderung von Kriegen und Völkermorden zu rechtfertigen, und er gilt auch dann noch als moralisch fragwürdig, wenn es sich um den Krieg von »Stärkeren« gegen »Schwächere« handelt.

Wir wissen, dass das nicht immer so war und auch heute in dieser Deutlichkeit so nur in Europa gilt. Die jetzige Friedensgesinnung in Europa, das ist kaum umstritten, ist aus einer Jahrtausende langen Ausschöpfung des Krieges hervorgegangen, einer zuletzt extremen Ausschöpfung in zwei Weltkriegen, die schließlich zur Erschöpfung vom Krieg führte. Dies allerdings, was man bereits zu vergessen beginnt, erst nach wieder einem halben Jahrhundert »Kaltem Krieg«, einem ständig drohenden Krieg mit Atom-Waffen, die das Zerstörungspotential der beiden Weltkriege noch einmal potenzierten und nun so, dass ihr Einsatz die Bewohnbarkeit des Globus überhaupt in Frage gestellt hätte. Der Atom-Krieg, dessen erstes Opfer Europa gewesen wäre, durch das sich die Grenze der Blöcke sichtbar

¹ Friedrich Nietzsche: Nachlaß Herbst 1869. III 1[85], KSA 7.37.

² Ludwig Wittgenstein: Vermischte Bemerkungen. In: Werkausgabe, Bd. 8. Frankfurt a. M. 1984. 511.

70 Alfred Hirsch / Pascal Bechom (Hg.),
Denkwege des Friedens. Apörien und
Perspektiven, Freiburg/München (Albe) 2007.

zog, brach, dank eines Rests von Besonnenheit der damals führenden Politiker, nicht aus. Der Kalte Krieg wurde nicht zum Krieg, war aber auch kein Frieden. Er hob die Unterscheidung zwischen Krieg und Frieden selbst auf.³ Er war als Vernichtungskrieg, der nicht nur unter gleichzeitiger Selbstvernichtung gewonnen werden konnte, eine im Hegelschen Sinn bestimmte Negation der Unterscheidung von Krieg und Frieden. Aber er entglitt auch dem Schema der bestimmten Negation. Denn er ließ gleichwohl weiterhin Kriege mit konventionellen Waffen zu, die in großer Zahl auch stattfanden, begrenzte jedoch auch sie, sofern sie den finalen Atom-Krieg nicht provozieren durften. Und zugleich provozierte der Kalte Krieg eine unbegrenzte Vermehrung, technische »Verbesserung« und ökonomische Verteuerung der Zerstörungspotentiale, eine sogenannte Rüstungsspirale, die schließlich auch zu seiner bestimmten Negation führte. Als er vor gerade erst fünfzehn Jahren endete, nachdem die politische Führung des einen »Blocks«, in Gestalt von Michail Gorbatschow, erkannte, dass eine neue Windung der Rüstungsspirale, die die politische Führung des andern Blocks, in Gestalt von Ronald Reagan, vorbereitete (das Raketen-Abwehrsystem SDI – Strategic Defense System), für sie nicht mehr zu finanzieren war, endete der Kalte Krieg aus ökonomischen Zwängen, nicht oder nicht so sehr aus Friedenswillen und Friedensgesinnung. Die Atomkriegsdrohung ist denn auch nicht verschwunden, nur gesunken. Der Weltatomkrieg ist zwar politisch nun sehr viel weniger wahrscheinlich, technisch aber immer noch möglich, und seine Drohung ist, durch die weitere Verbreitung von Atomwaffen, zudem weiter gestreut. Außer (nicht statt) mit bestimmter Negation im Sinn Hegels haben wir es auch hier mit Zerstreuung im Sinn Derridas (dissémination) zu tun. Das macht auch den jetzigen Weltfrieden, soweit es ihn gibt, schwer fassbar, sowohl im Begriff als auch in seinen konkreten Anhaltspunkten. Denn trotz seiner Friedensgesinnung sind auch in Europa die Armeen, wenn auch hier und dort verkleinert und zu »Friedenseinsätzen« umstrukturiert, weitgehend mit Zustimmung der Bevölkerungen stehen geblieben, während Kant doch schon im 3. Präliminarartikel seines »philosophischen Entwurfs« *Zum ewigen Frieden* darauf hingewiesen hat, dass stehende Heere, gleich zu welchem Zweck, Krieg nicht

³ Dolf Sternberger (Die Politik und der Friede. Frankfurt a. M. 1991. 11 ff.) hat von »Unfriede« gesprochen. Den Hinweis verdanke ich Alfred Hirsch.

nur verhindern, sondern auch provozieren können.⁴ Und trotz des europäischen Pochens auf die völkerrechtliche Legitimation auch von kriegerischen Friedenseinsätzen nationaler Armeen durch die Organe der UNO sahen sich, als das ehemalige Jugoslawien nach der ›Wende‹ in ethnischen Kriegen zerfiel, die alten europäischen Mächte zusammen mit den Vereinigten Staaten zu überlegenem kriegerischem Eingreifen auch ohne völkerrechtliche Legitimation der UNO genötigt und sah sich der Kanzler der Bundesrepublik Deutschland im Wahlkampf 2002 legitimiert, Deutschlands Beteiligung an einem kriegerischen Eingreifen gegen das Hussein-Regime im Irak auch dann zu verweigern, wenn die Organe der UNO es beschlössen (was dann freilich nicht geschah).

In seiner moralischen Unantastbarkeit bei gleichzeitiger theoretischer Unfassbarkeit ist der Frieden vergleichbar mit Freiheit, Würde, Toleranz und Gerechtigkeit, auch sie oberste Werte moderner demokratischer Gesellschaften. Sie alle bekommen ihren konkreten Sinn erst durch ihre Gegensätze, gegen die sie gerichtet sind, die Unfreiheit, die Entwürdigung, die Intoleranz und die Ungerechtigkeit, die von Fall zu Fall und in unterschiedlichsten Formen erfahren werden, und sind insofern Gegenbegriffe. Als *moralische* Gegenbegriffe aber können sie so weit entgrenzt werden, dass sie ihre Gegensätze nicht mehr ausgrenzen können. Moralisch kann Freiheit auch für Unfreie, Würde auch für Würdelose, Toleranz auch gegen Intolerante und Gerechtigkeit auch für Ungerechte (und schließlich: Liebe auch für Lieblose) geboten sein, nämlich immer dann, wenn

⁴ Immanuel Kant (1795): Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf. Akademieausgabe (im Folgenden: AA) VIII. 345: »Stehende Heere (miles perpetuus) sollen mit der Zeit ganz aufhören.« Kant erläutert: »Denn sie bedrohen andere Staaten un-aufhörlich mit Krieg durch die Bereitschaft, immer dazu gerüstet zu erscheinen; reizen diese an, sich einander in Menge der Gerüsteten, die keine Grenzen kennt, zu übertreffen, und indem durch die darauf verwandten Kosten der Friede endlich noch drückender wird als ein kurzer Krieg, so sind sie selbst Ursache von Angriffskriegen, um diese Last loszuwerden.« Aber er fügt dann doch hinzu: »Ganz anders ist es mit der freiwilligen periodisch vorgenommenen Übung der Staatsbürger in Waffen bewandt, sich und ihr Vaterland dadurch gegen Angriffe von außen zu sichern.« In diesem Sinn argumentiert auch noch der explizit pazifistische Entwurf *Zum irdischen Frieden* von Dieter Senghaas (Zum irdischen Frieden. Erkenntnisse und Vermutungen. Frankfurt a. M. 2004. 55–57). – Zu vorausgehenden philosophischen Entwürfen des ewigen Friedens vgl. O. Kimminich: Art. Friede, ewiger. In: Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 2. Darmstadt/Basel 1972. Sp. 1117–1119, zur jüngsten Literatur vgl. Dieter Senghaas: Zum irdischen Frieden. A. a. O. Bes. 7 f.

ihre Unfreiheit, Würdelosigkeit, Intoleranz und Ungerechtigkeit aus welchen Gründen auch immer moralisch nicht zugerechnet werden kann. So aber, indem sie ihr Gegenteil in sich einbeziehen, werden Freiheit, Würde, Toleranz und Gerechtigkeit paradox, was sich darin zeigt, dass sie in konkreten Fällen unheilbar strittig werden können. Beim Frieden aber spitzt sich die Paradoxie noch zu, weil hier schon der Streit über seine konkrete Bestimmung selbst als Unfrieden geltend gemacht werden kann.

Doch trotz ihrer Paradoxien können moderne demokratische Gesellschaften auf moralische Werte wie Freiheit, Würde, Toleranz, Gerechtigkeit und, nicht zuletzt, Frieden nicht verzichten, und darin liegt, denke ich, die philosophische Herausforderung: nicht nur die Überzeugung von ihrem moralischen Wert zu bestärken, sondern auch zu klären, wie ihre moralische Unantastbarkeit mit ihrer theoretischen Unfassbarkeit zusammenhängt. Dies wird am ehesten von einer Warte aus zu sehen sein, die Luhmann die ›Beobachtung zweiter Ordnung‹ genannt hat, und die Frage lautet dann statt: ›Was ist Frieden und was macht ihn moralisch gut?‹ ›Durch welche Unterscheidungen und aus welchen Gründen wird er moralisch ausgezeichnet?‹ Unterscheidungen werden so zunächst als Unterscheidungen gesehen, ohne schon moralisch bewertet zu werden. Das schließt den Mut ein, ihre moralische Tabuierung zu überschreiten, den in der Philosophie nur wenige hatten, am meisten wohl Nietzsche. Zum Maßstab aller Erörterungen des Friedens ist Kants Schrift *Zum ewigen Frieden* und Kant ist mit ihr tatsächlich zu dem geworden, was Nietzsche einen philosophischen »Gesetzgeber« genannt hat.⁵ Nietzsche dagegen wurde von Volker Gerhardt, einem Kant- und Nietzsche-Kenner, in seiner Interpretation von Kants Friedensschrift einer

⁵ Friedrich Nietzsche: JGB 211. 5.145. – Nietzsche wollte Kant jedoch nur, zusammen mit Hegel, als »edle Muster« »philosophischer Arbeiter« gelten lassen, die »einen großen Thatbestand von Werthschätzungen – das heisst ehemaliger Werthsetzungen, Werthschöpfungen, welche herrschend geworden sind und eine Zeit lang ›Wahrheiten‹ genannt werden – festzustellen und in Formeln zu drängen, sei es im Reiche des Logischen oder des Politischen (Moralischen) oder des Künstlerischen.« Das Prädikat der Gesetzgebung wollte er dagegen solchen Philosophen vorbehalten, die »mit schöpferischer Hand nach der Zukunft« greifen (ebd.). Das dürfte Kant gelungen sein. Vgl. Josef Simon: Der Philosoph als Gesetzgeber. In: Volker Gerhardt, Norbert Herold (Hg.): Perspektiven des Perspektivismus. Gedenkschrift für Friedrich Kaulbach. Würzburg 1992. 203–218. – Zum Stand der Forschung zu Kants Friedensschrift vgl. Matthias Kaufmann: Kein ewiger Friede für Kant. Ein Rückblick auf einige Literatur zu 200 Jahren Zum ewigen Frieden. In: Allgemeine Zeitschrift für Philosophie 25.2 (2000). 271–280.

»erbärmlichen Begeisterung für den Krieg« geziehen.⁶ So könnte gerade von Nietzsche, einem erklärten Kant-Kritiker, aber sicher nicht Kant-Gegner,⁷ am meisten über den Frieden zu lernen sein.

2. Strategien zur Entparadoxierung des Friedens

Paradoxien, so Luhmann, kann man auf unterschiedliche Weise »entparadoxieren«.⁸ Im Fall der Friedens-Paradoxie sind folgende Strategien gebräuchlich:

Man kann *erstens* die moralische Tabuierung verstärken und den Hinweis auf die Paradoxie im Begriff des Friedens schon als An-

⁶ Volker Gerhardt: Immanuel Kants Entwurf »Zum ewigen Frieden«. Eine Theorie der Politik, Darmstadt 1995. 66. Vgl. 7 zu Hegel. – Kants »Staatsbürger in Waffen« verteidigt Gerhardt dagegen vehement, indem er (legitime) »Volksheere«, wie sie die amerikanische und die französische Revolution hervorbrachten, von (illegitimen) »Söldnerheeren« unterscheidet (55–57). Als militärisches Bedrohungspotential gegen andere Staaten (Napoleon!) machen sie allerdings keinen Unterschied. Und Kant selbst unterscheidet nicht Volks- von Söldnerheeren, sondern Heere überhaupt von »der freiwilligen periodisch vorgenommenen Übung der Staatsbürger in Waffen«, wie es sie heute noch in der Schweiz gibt.

⁷ Vgl. zuletzt die Beiträge in Renate Reschke (Hg.): Nietzsche – Radikalaufklärer oder radikaler Gegenauflklärer? Internationale Tagung der Nietzsche-Gesellschaft in Zusammenarbeit mit der Kant-Forschungsstelle Mainz und der Stiftung Weimarer Klassik und Kunstsammlungen vom 15.–17. Mai 2003 in Weimar. Berlin 2004, darunter den Beitrag des Verf.: Nietzsches und Luhmanns Aufklärung der Aufklärung: Der Verzicht auf »die Vernunft«. 167–178.

⁸ Zum produktiven Umgang mit Paradoxien vgl. Niklas Luhmann (u. v. a.): Die Paradoxie des Entscheidens. In: Verwaltungs-Archiv 84.3 (1993). 287–310; Luhmann: Sthenographie und Euryalistik. In: Hans Ulrich Gumbrecht, Karl Ludwig Pfeiffer (Hg.): Paradoxien, Dissonanzen, Zusammenbrüche. Situationen offener Epistemologie. Frankfurt a. M. 1991. 58–82, und mit besonderer Prägnanz: Niklas Luhmann: Die Religion der Gesellschaft. Hg. von André Kieserling. Frankfurt a. M. 2000. 17 f., 55 ff., 74, 131 ff. u. 155 ff. Luhmanns Erfahrung ist: »man stößt auf eine fast zwanghafte Angst vor dem Paradox, die dazu führt, daß die Logik der Selbstreferenz, das heißt der Anwendung des Codes auf den Code selbst, nicht mitvollzogen wird« (Niklas Luhmann: Die Religion der Gesellschaft. A. a. O. 70 f.). Doch: »Über Nietzsche und Heidegger bis zu Derrida hat sich inzwischen ein ganz anderer Umgang mit Paradoxien eingebürgert [...]. Die Paradoxien werden nicht vermieden oder umgangen, sondern vorgeführt. Sie werden mit Hingebung zelebriert. Sie werden in einer wie immer verdrehten Sprache zum Ausdruck gebracht.« (Niklas Luhmann: Sthenographie und Euryalistik, A. a. O. 59) Die Frage ist stets: »Wer traut sich, auf die Paradoxie durchzugreifen, und welche Unterscheidungen werden dann aktiviert, um sie zu entfalten« (Niklas Luhmann: Die Religion der Gesellschaft. A. a. O. 118).

griff auf seinen moralischen Wert ächten (»Sophisterei«). Die Strategie ist politisch und diskurspolitisch durchaus wirksam, aber selbst sichtlich streitbar und so ihrerseits leicht als paradox erkennbar.

Man kann bei moralisch unantastbaren Begriffen deshalb *zweitens* ganz auf eine theoretische Erörterung ihrer Paradoxien verzichten und auf ihre allmähliche Eingewöhnung in der Bevölkerung setzen. Diese politisch sehr nachhaltig wirksame Strategie haben Montaigne und Pascal im Hinblick auf die Gerechtigkeit vorgeschlagen, und Derrida hat an sie erinnert.⁹ Luhmann würde hier von Invisibilisierung sprechen. Die Strategie der Invisibilisierung ist paradox aber nun darin, dass sie nicht auf sich aufmerksam machen darf und so auch ihren Erfolg nicht kontrollieren kann.

Eine *dritte* Strategie der Entparadoxierung eines Begriffs ist seine weitere Unterscheidung, die im Fall des Friedens als spezifizierende oder als graduelle möglich ist. Spezifiziert wird der Frieden vor allem als persönlicher, politischer, sozialer und ewiger Frieden.

- Der *persönliche Frieden* oder *Frieden mit sich selbst* wird seit den Anfängen der europäischen Philosophie als Beherrschung des θυμός, der Wünsche, Triebe, Leidenschaften, durch die Vernunft, den νοῦς, gedacht. In Homers *Ilias* wird exemplarisch vorgeführt, wie der Zorn des Achill den Sieg aller zunächst verhindert, dann, nachdem er, geprüft durch das Opfer des Freundes, zur Einsicht gekommen ist, den Sieg ermöglicht. »Frieden mit sich« ist Voraussetzung des »Friedens mit anderen«, der wiederum Voraussetzung erfolgreicher Kriege mit wieder anderen ist. Vernunft wird hier als Macht gedacht, die den Streit (αγών) nicht beendet, sondern regelt, und der Frieden als zeitweilige Unterbrechung des Krieges.¹⁰
- Dauerhafter *politischer Frieden* wurde im Römischen Reich durch andauernde Kriege nach außen erreicht und im Innern durch das Recht stabilisiert. Recht wirkt friedentiftend und friedenerhaltend durch Regelungen, die präventiv Konflikte vermeiden. Durch das Recht bekommt der Frieden Zukunft, freilich eine nur zeitliche. Denn die Durchsetzung des Rechts ist, wovon auch Kant noch

⁹ Vgl. Jacques Derrida: Force de loi. Le »Fondement mystique de l'autorité«. / Force of Law: The »Mystical Foundation of Authority«. In: Cardozo Law Review 11, 5–6 (1990). 920–1045 (bilingual presentation, engl. transl. Mary Quaintance), deutsch: Gesetzeskraft. Der »mystische Grund der Autorität«. Aus dem Frz. übers. von Alexander García Düttmann. Frankfurt a. M. 1991. Hier 24 f., frz. Separatausgabe Paris 1994, hier 28 f.

¹⁰ Vgl. Eugen Biser: Art. Friede. In: Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 2. Darmstadt/Basel 1972. Sp. 1114–1117.

- ausgeht,¹¹ auf Zwang, in manchen Fällen auf Gewalt angewiesen, und die Gerechtigkeit des Rechts kann jederzeit neu strittig werden, der Streit im äußersten Fall bis zu Bürgerkriegen gehen.
- Der politische Frieden wird zum *sozialen Frieden*, wenn das Recht von den Bürgern als Selbstbindung übernommen, der Rechtsfrieden verinnerlicht und zur Moral wird. Aber auch damit ist er natürlich nicht endgültig gesichert, da Moral, sofern sie ›innerlich‹ ist, ›äußerlich‹ nicht kontrollierbar ist und so unbegrenzt vielfältig und darum auch unbegrenzt strittig sein kann. Sollen moralische Überzeugungen den Rechtsfrieden sichern, so können sie ihn – Europa hat es bitter erfahren – ebenso gefährden und dies umso mehr, je stärker sie sind. Denn je stärker sie sind, desto mehr geht die Distanz zu ihnen verloren und wird die Toleranz gegen andere moralische Überzeugungen eingeschränkt. Nach Kant bleibt der Erfolg, auch eines »moralischen Politikers«, immer unbestimmt, und er ist äußerlich nicht von einem »politischen Moralisten« zu unterscheiden.¹²
 - *Ewiger Frieden* ist so nur philosophisch als Idee denkbar, der zu folgen Vernunftwesen die Pflicht haben und deren Erfüllung zu erhoffen ihnen die Religion helfen kann.¹³ Darauf ist auch nach Kant freilich nicht allein zu setzen. Nach jahrhundertlangen Religionskriegen in Europa will er den ewigen Frieden weder nur auf den ›inneren‹ oder ›Seelenfrieden‹ noch auf den ›himmlischen Frieden‹ stützen, nachdem nicht nur das Dasein Gottes philosophisch, sondern auch der Wille Gottes zum Frieden biblisch strittig ist und politische und soziale Konflikte am bittersten ausgefochten werden, wenn sie sich mit religiösen überlagern. Lieber wollte gerade Kant auf die »tiefliegende Weisheit« der Natur bauen, die die

Menschen zuerst durch Kriege über die Erde verbreitet, dann zu bürgerlichen Gesellschaften organisiert, die Verschiedenheit der Sprachen und Religionen erhalten, einen übermächtigen Weltstaat verhindert und die Völker mehr und mehr durch den Handel verknüpft, also ganz und gar mit der Zeit gearbeitet habe.¹⁴ Dieses Vertrauen der Vernunft gerade in die Natur, von der sie Kant doch kritisch unterschieden hat, um Wissenschaft und Moral denkbar zu machen, ist sichtlich wieder paradox, zumal sich der »Mechanismus der Natur« nach Kant immer auch zuungunsten der Vernunft auswirken kann.¹⁵

Danach bliebe der Frieden in allen genannten Spezifizierungen weiter paradox. Ähnlich verhält es sich mit seiner graduellen Unterscheidung, die bei seinem Gegensatz, dem Unfrieden, ansetzen muss. Man pflegt, mit vielen möglichen Zwischenstufen, Streit, Konflikt und Krieg abzustufen. Frieden wird so nicht als Tatbestand, der immer nur schwer identifizierbar ist, sondern als Differenz denkbar, als *Zu- oder Abnahme* des Friedens, die für jedermann erfahrbar ist, an der Erregung oder Besänftigung feindseliger Stimmungen und am Einsatz verletzender Mittel der Auseinandersetzung oder dem Verzicht auf sie, zuoberst und am klarsten auf physische Gewalt, aber auch auf soziale Anfeindung, persönliche Heimtücke und Demütigung jeder Art.¹⁶ Die graduelle Unterscheidung macht dann aber auch eine positive Wertung von Unfrieden möglich, etwa, wie es sich jetzt eingebürgert hat, als ›Konfliktfähigkeit‹ in politischen und sozialen Auseinandersetzungen (nun im Gegensatz zu ›Konfliktscheu‹) oder als ›Streitbarkeit‹ in wissenschaftlichen Argumentationen (nun im Gegensatz zu ›Kritiklosigkeit‹).¹⁷ Und so können dann auch alle Grade des Unfriedens metaphorisch wiederverwendet werden, bestärkend z. B. als ›Handelskrieg‹ und ›Ehekrieg‹, ›Krieg‹ oder ›Kampf‹ gegen die Armut, abschwächend z. B. als ›militärischer Konflikt‹ oder

¹¹ Immanuel Kant: Zum ewigen Frieden. A. a. O. AA VIII 371.

¹² Immanuel Kant: Zum ewigen Frieden. A. a. O. 372, 377. – Kant, der den »Schlangengewendungen« der Politik tief misstraut, geht schließlich so weit, von einer »wahren Politik« zu sprechen, deren Wahrheit moralische Adäquatheit ist (Kant: zum ewigen Frieden. A. a. O. 375, 380). So sehr dies Ethiker beeindruckt hat, könnte damit doch die Eigengesetzlichkeit und Selbständigkeit des Politischen unterschätzt sein.

¹³ Vgl. Immanuel Kant: Zum ewigen Frieden. A. a. O. AA VIII 362 (»Pflichtbegriff vom ewigen Frieden«) u. 370. – Kant vermeidet im übrigen eine positive Definition des Friedens als »Friedenzustand«, von dem er lediglich sagt, er sei »kein Naturstand, der vielmehr ein Zustand des Krieges ist«, sondern müsse »gestiftet werden« (Kant: zum ewigen Frieden. A. a. O. 348), ihn zu stiften aber sei Pflicht. Da sich die Pflicht jedoch nicht zeitlich beschränken kann, muss der Friede auch schon ein »ewiger Friede« sein, und als ewiger kann er wiederum nicht wirklich feststellbar sein.

¹⁴ Immanuel Kant: Zum ewigen Frieden. A. a. O. AA VIII 360 ff.

¹⁵ Vgl. Immanuel Kant: Zum ewigen Frieden. A. a. O. AA VIII 370 u. 372.

¹⁶ Vgl. Avishai Margalit: Politik der Würde. Über Achtung und Verachtung (zuerst hebräisch, amer. Übers.: The Decent Society. Cambridge/Mass. 1996), aus dem Amer. von Gunnar Schmidt und Anne Vonderstein. Berlin 1997.

¹⁷ So legt etwa Gerhardt seine Interpretation von Kants Friedensschrift als Kampfschrift an, und Dieter Senghaas: Zum irdischen Frieden. A. a. O., trägt seine Programmatik eines »konstruktiven Pazifismus« (27) als »Kultur konstruktiver Konfliktbearbeitung« (36) vor. Dessen Definition des Friedens lautet denn auch »dauerhafte Zivilisierung des Konflikts« (67).

›Parteienstreit‹. Ein Handelskrieg kann dann schlimmer aussehen als ein militärischer Konflikt, und so wird auch hier die Unterscheidung von Krieg und Frieden zugleich paradoxiert und zerstreut.

Die graduelle Differenzierung lässt schließlich auch eine Quantifizierung des Friedens zu – in Gestalt der Zufriedenheit oder Unzufriedenheit mit etwas. In der utilitaristischen Ethik, deren erklärtes Ziel ursprünglich, bei Jeremy Bentham, die Quantifizierung der Zufriedenheit (oder der happiness) war, kann so vom größtmöglichen Glück der größtmöglichen Zahl gesprochen werden, und dieses Glück ist in unseren modernen demokratischen Gesellschaften in der Tat auch zum Wesentlichen, wenn auch nicht alleinigen Maßstab der Austragung politischer, rechtlicher, moralischer und religiöser Konflikte geworden. Die Zufriedenheit aller mit allem zu aller Zeit ist das politische Ideal moderner demokratischer Gesellschaften, und weil die Zufriedenheit abstufbar ist als Zufriedenheit einer jeweiligen Mehrheit auf eine jeweilige Zeit, ist das Ideal auch politisch handhabbar. Als Zufriedenheit ist der Frieden der Beurteilung der Einzelnen anheim gestellt. So kann jeder mit anderem zufrieden und unzufrieden sein, und es bilden sich weniger politische, moralische, religiöse und zuletzt revolutionäre Fronten – der Frieden wird stabiler. Er wird stabiler, freilich wieder durch die Zerstreung und die Paradoxierung der Zufriedenheit – sofern nun Zufriedenheit mit dem einen überall mit Unzufriedenheit mit anderem einhergehen kann.

3. Nietzsches moralische Paradoxierung der moralischen Tabuierung des Friedens

Nietzsche ist angesichts dessen in seinem Denken des Friedens einen anderen Weg gegangen. Er hat den moralisch tabuierten Frieden nicht zu entparadoxieren versucht, sondern seine moralische Tabuierung wiederum paradoxiert. Persönlich, wie vielfach bezeugt ist, ein außerordentlich höflicher, zuvorkommender, ja sanfter Mensch, stets besorgt um *seinen* sozialen Frieden, erklärte er sich dennoch gegen eine *allgemeine* Friedensmoral. Zeit lebens dem antiken Griechentum verpflichtet, notierte er früh für sich: »Der normale Zustand ist der Krieg: wir schließen *Frieden* nur auf bestimmte Zeiten«,¹⁸ und auch

¹⁸ Friedrich Nietzsche: Nachlaß Sommer 1872 – Anfang 1873. KGW III 19[69], KSA 7.442.

im veröffentlichten Werk, insbesondere in *Also sprach Zarathustra*, heißt es dann: »Ihr sollt den Frieden lieben als Mittel zu neuen Kriegen« und »Euch rathe ich nicht zum Frieden, sondern zum Siege. Eure Arbeit sei ein Kampf, euer Friede sei ein Sieg!«¹⁹ Das alles ist freilich nicht von Menschen mit politischer Macht, sondern von »Wahrheitssuchenden« und »Weisen«, von »Denkern« gesagt. Denker aber, für die die Moral »gar kein Problem« mehr ist, könnten, so Nietzsche, schon unter deren Diktat denken, Moral könnte gerade für sie das sein, »worin man, nach allem Misstrauen, Zwiespalt, Widerspruch, mit einander überein kam, der geheiligte Ort des Friedens, wo die Denker auch von sich selbst ausruhten, aufathmeten, auflebten.«²⁰ Nietzsche hegte den – ja nicht auszuschließenden – Verdacht, dass Friedensmoral ein spezifisches Bedürfnis gerade von Philosophen sein könnte, die für ihr zurückgezogenes Nachdenken »Milde, Friedlichkeit, Güte nöthig haben«.²¹

¹⁹ Friedrich Nietzsche: Za I, Vom Krieg und Kriegsvolke. KSA 4.59f. Vgl. zuletzt auch Nietzsches Tafel neuer Werte zu Beginn von *Der Antichrist*: »Nicht Zufriedenheit, sondern mehr Macht; nicht Friede überhaupt, sondern Krieg« (AC 2, KSA 6.170). – Nietzsche spricht in *diesem Zusammenhang* auch von »Gewaltmenschen«. Während der Einzelne in »einem Zeitalter der Furcht – dem längsten aller Zeitalter – [...] sich selber gegen Gewalt zu schützen hatte und um dieses Zieles willen selber Gewaltmensch sein musste« (FW 48, KSA 3.413), könnten künftig Philosophen zu »Gewaltmenschen der Cultur« werden (JGB 207, 5.136), sofern solche »philosophische Gewaltmenschen und Künstler-Tyrannen« nämlich unter der Bedingung einer »härtesten Selbst-Gesetzgebung« lebensnotwendige Umwertungen einzuleiten instande sind (Nietzsche: Nachlaß Herbst 1885 – Herbst 1886. KGW VIII 2[57], KSA 12.87). Sie nehmen sich als »philosophische Neuerer Versucher und Gewaltmensch[en]« dabei freilich anders aus als »Räuber, Barbaren und Abenteurer« (Friedrich Nietzsche: Nachlaß Herbst 1887. KGW VIII 9[150], KSA 12.423). Kant hat davor gewarnt, selbst Philosophen Gewalt zu geben, »weil der Besitz der Gewalt das freie Urtheil der Vernunft unvermeidlich verdirbt.« (Immanuel Kant: Zum ewigen Frieden. A. a. O. AA VIII 369).

²⁰ Friedrich Nietzsche: FW 345, KSA 3.578.

²¹ Friedrich Nietzsche: FW 370, KSA 3.621. – Nietzsche geht mit seinem Verdacht noch weiter und schließt hinter dem Bedürfnis zurückgezogenen Nachdenkens ein tieferes Leiden, Schmerz und selbst »Krankheit« nicht aus: »Jede Philosophie, welche den Frieden höher stellt als den Krieg, jede Ethik mit einer negativen Fassung des Begriffs Glück, jede Metaphysik und Physik, welche ein Finale kennt, einen Endzustand irgend welcher Art, jedes vorwiegend aesthetische oder religiöse Verlangen nach einem Abseits, Jenseits, Ausserhalb, Oberhalb erlaubt zu fragen, ob nicht die Krankheit das gewesen ist, was den Philosophen inspirirt hat.« (FW, Vorr. 2, KSA 3.348). Vgl. die Notiz im Nachlaß August – September 1885. KGW VII 40[1], KSA 11.629: »Müde, Leidende, Geängstigte meinen Frieden, meinen Unbewegtheit, Ruhe, etwas dem tiefen Schläfe Ähnliches, wenn sie an das höchste Glück denken. Davon ist viel in die Philosophie gekommen. Ebenso hat die Angst vor dem Ungewissen, Vieldeutigen, Verwandlungsfähigen seinen

Moralische Tabus kann man auch und vielleicht gerade in der Philosophie nicht antasten, ohne Gefahr zu laufen, aus dem moralischen Diskurs ausgeschlossen zu werden. Man kann es nur, wenn man eine tabuierte Moral durch eine ›höhere‹ überbietet, die von ihr ebenfalls akzeptiert wird. Hier bietet die christliche Tradition besondere Möglichkeiten, und dies ist der Weg von Nietzsches Moralkritik überhaupt: »[...] der Moral das Vertrauen gekündigt – warum doch? Aus Moralität!«²² In der Frage des Friedens geht Nietzsche auf diese Weise mit Kant über Kant hinaus.²³ Er schreibt im Aph. Nr. 284 aus *Der Wanderer und sein Schatten*:²⁴ Nicht »der sogenannte bewaffnete Friede«, in dem Staaten weiter Heere unterhalten und dafür »jene Moral, welche die Nothwehr billigt, [...] als ihre Fürsprecherin an[rufen]«, sondern nur der »Frieden der Gesinnung« könne das »Mittel zum wirklichen Frieden« sein. Denn die Bereitschaft zur Nothwehr unterstelle dem Nachbarn unausgesetzt »Eroberungsgelüste«, die man für sich selbst leugne. Man setze also »die schlechte

Gegensatz, das Einfache, Sich-Gleich-bleibende, Berechenbare, Gewisse zu Ehren gebracht. – Eine andere Art Wesen würde die umgekehrten Zustände zu Ehren bringen.«, die Notiz im Nachlaß Herbst 1885 – Frühjahr 1886. KGW VIII 1[104], KSA 12.35: »Zum Capitel: »Die Tugenden als Verkleidung«: »Viele Feinere wollen Ruhe, Frieden vor ihren Affekten – sie streben nach Objectivität, Neutralität, sie sind zufrieden als Zuschauer übrig zu bleiben, – und als kritische Zuschauer mit einer neugierigen und muthwilligen Überlegenheit. – Andere wollen Ruhe nach Außen, Ungefährlichkeit des Lebens, – sie möchten nicht beneidet und nicht angegriffen werden – und geben lieber »Jedem sein Recht: – nennen's »Gerechtigkeit« und Menschenliebe usw. »und die Notiz im Nachlaß August – September 1885. KGW VII 40[59] 2, KSA 11.658: wer »äußeren und inneren Frieden, [...] Schmerzlosigkeit, Unbewegtheit, Ungestörtheit« sucht, könnte zu den »Müden, Geängstigten und Leidenden unter den Philosophen« gehören. In Friedrich Nietzsche: GD, Moral als Widernatur 3. KSA 6.84 f., nennt Nietzsche zuletzt »ohne Umschweif und Vorurtheil ein paar Fälle«, in denen »der »Frieden der Seele« bloss ein Missverständniß« sein könnte, »– etwas Anderes, das sich nur nicht ehrlicher zu benennen weiss.« Nietzsche war selbst am wenigsten von den Müden und Leidenden auszuschließen und schloss sich nach seinem vielfachen eigenen Zeugnis auch nicht davon aus, wohl aber von den Geängstigten.

²² Friedrich Nietzsche: Morgenröthe. Vorrede 4, KSA 3.16.

²³ Kant hält in seiner auf die Schrift *Zum ewigen Frieden* (1795) folgenden *Metaphysik der Sitten* (1797) fest am Recht zum Krieg bei Angriff, Rüstung und Übermächtig-Werden eines anderen Staates im Sinne eines »Rechts des Gleichgewichts aller einander thätig berührenden Staaten«, solange sie sich im »natürlichen Zustande« und nicht Zustand eines »gesellschaftlichen Vertrages« zum »Völkerbund« befinden (AA VI 346, 344).

²⁴ Friedrich Nietzsche: Menschliches, Allzumenschliches II. Der Wanderer und sein Schatten 284. KSA 2.678 f.

Gesinnung des Nachbarn und die gute Gesinnung bei sich voraus«: »Diese Voraussetzung ist aber eine *Inhumanität*, so schlimm und schlimmer als der Krieg: ja, im Grunde ist sie schon die Aufforderung und Ursache zu Kriegen, weil sie, wie gesagt, dem Nachbar die Immoralität unterschiebt und dadurch die feindselige Gesinnung und That zu provociren scheint.« Zum wirklichen Frieden kann nach Nietzsche nur eine herausfordernde Dialektik führen. Schwöre man »der Lehre von dem Heer als einem Mittel der Nothwehr [...] ebenso gründlich ab [...] als den Eroberungsgelüsten«, dann komme »vielleicht ein grosser Tag, an welchem ein Volk, durch Kriege und Siege, durch die höchste Ausbildung der militärischen Ordnung und Intelligenz ausgezeichnet, und gewöhnt, diesen Dingen die schwersten Opfer zu bringen, freiwillig ausruft: *wir zerbrechen das Schwert* – und sein gesamntes Heerwesen bis in seine letzten Fundamente zertrümmert. *Sich wehrlos machen, während man der Wehrhafteste war*, aus einer Höhe der Empfindung heraus, – das ist das Mittel zum wirklichen Frieden, welcher immer auf einem Frieden der Gesinnung ruhen muss [...].« Das Sich-wehrlos-Machen des zum Krieg Fähigsten ist Nietzsches Konsequenz aus der Paradoxie des Friedens: er versucht ihre Auflösung von der Seite des Krieges her. Er steht nicht an, daraus auch die – dann vielleicht fatale – politische Konsequenz zu ziehen: »Lieber zu Grunde gehen, als hassen und fürchten, und zweimal lieber zu Grunde gehen, als sich hassen und fürchten machen, – diess muss einmal auch die oberste Maxime jeder einzelnen staatlichen Gesellschaft werden!« Und er empfiehlt so, wie einst Kant, der »Politik« seiner Zeit, *philosophisch* und darum auch politisch konsequent zu denken, und wie Kant im Namen der »clausula salvatoria« der Narrenfreiheit eines Philosophen:²⁵ »Unsern liberalen Volksvertretern fehlt es, wie bekannt, an Zeit zum Nachdenken über die Natur des Menschen: sonst würden sie wissen, daß sie umsonst arbeiten, wenn sie für eine »allmähliche Herabminderung der Militärlast« arbeiten.« Und wie Kant mit offenkundiger Paradoxie in seinen philosophischen Entwurf einen »geheimen Artikel« zur Pflicht der Politiker einfügt, die »*Maximen der Philosophen über die Bedingungen der Möglichkeit des öffentlichen Friedens*« zu Rate zu ziehen,²⁶ so ruft Nietzsche, gerade er, die Religion zu Hilfe, nämlich im Sinn der Politiker, die sie natürlich auch damals gern zu

²⁵ Immanuel Kant: *Zum ewigen Frieden*. A. a. O. 343 (Vorbemerkung).

²⁶ Immanuel Kant: *Zum ewigen Frieden*. A. a. O. 368.

Hilfe riefen, um die eigene Politik zu unterstützen. Er macht dies so als Mittel der Politik und zugleich seiner schriftstellerischen Politik offenkundig und schließt den Aphorismus in Anspielung auf Hölderlin:²⁷ »Vielmehr: erst wenn diese Art Noth [sc. der Wehrlosigkeit] am grössten ist, wird auch die Art Gott am nächsten sein, die hier allein helfen kann. Der Kriegsglorien-Baum kann nur mit Einem Male, durch einen Blitzschlag zerstört werden: der Blitz aber kommt, ihr wisst es ja, aus der Wolke – und von der Höhe –.«

4. »Immer noch ist es die Zeit der Einzelnen«: Kraft zum Frieden

Die Notwehr-Moral durch eine Moral des Verzichts auf alle Gegenwehr abzulösen, hat Levinas dann ein Jahrhundert später, nach der Erfahrung der Weltkriege und der Shoah, als Anfang der Ethik überhaupt postuliert. Aber auch Nietzsche hatte diese Konsequenz schon gezogen, in der Mitte, man möchte sagen, im Herzen von *Der Antichrist*, den er so kämpferisch beginnen ließ (»Nicht Zufriedenheit, sondern mehr Macht; nicht Friede überhaupt, sondern Krieg«). Dort heißt es vom Evangelium des »Typus Jesus«:²⁸ »Gerade der Gegensatz zu allem Ringen, zu allem Sich-in-Kampf-fühlen ist hier Instinkt geworden: die Unfähigkeit zum Widerstand wird hier Moral [...], die Seligkeit im Frieden, in der Sanftmuth, im Nicht-feind-sein-können. Was heisst »frohe Botschaft«? Das wahre Leben, das ewige Leben ist gefunden – es wird nicht verheissen, es ist da, es ist in *euch*: als Leben in der Liebe, in der Liebe ohne Abzug und Ausschluss, ohne Distanz.«²⁹ Christus ging an dieser Moral, an dieser Liebe zugrunde, und eben darum gilt sie als politische Konsequenz den meisten bis heute als wirklichkeitsfremd und unverantwortlich. Man könnte wohl fragen, ob das nun mehr und mehr vereinigte Europa, das sich auch im Namen des Christentums, wie kein anderer Kontinent für den globalen Frieden verantwortlich fühlt und in Europa wiederum besonders Deutschland, nun auch eine militärische Wehrlos-Ma-

chung wagen könnte. Da mit eben dieser Verantwortung aber wiederum (paradoxe) militärische Friedenseinsätze begründet werden, kommt die Frage gar nicht auf.

Aber auch Nietzsche ist bei der Konsequenz der Wehrlos-Ma-
chung nicht stehengeblieben. Auch er schränkt sie ein, jedoch nicht aus politischen, sondern aus sachlichen und ethischen Gründen und auf eine für die tabuierte Friedens-Moral überraschende Weise. Er beschränkt sie auf die Kraft zum Frieden. Ich zitiere den letzten Aphorismus von *Der Wanderer und sein Schatten* und damit auch von *Menschliches, Allzumenschliches* in ganzer Länge:

»Die goldene Loosung. – Dem Menschen sind viele Ketten angelegt worden, damit er es verlerne, sich wie ein Thier zu gebärden: und wirklich, er ist milder, geistiger, freudiger, besonnener geworden, als alle Thiere sind. Nun aber leidet er noch daran, dass er so lange seine Ketten trug, dass es ihm so lange an reiner Luft und freier Bewegung fehlte: – diese Ketten aber sind, ich wiederhole es immer und immer wieder, jene schweren und sinnvollen Irrthümer der moralischen, der religiösen, der metaphysischen Vorstellungen. Erst wenn auch die *Ketten-Krankheit* überwunden ist, ist das erste grosse Ziel ganz erreicht: die Abtrennung des Menschen von den Thieren. – Nun stehen wir mitten in unserer Arbeit, die Ketten abzunehmen und haben dabei die höchste Vorsicht nöthig. *Nur dem veredelten Menschen* darf die *Freiheit des Geistes* gegeben werden; ihm allein naht die *Erleichterung des Lebens* und salbt seine Wunden aus; er zuerst darf sagen, dass er um der *Freudigkeit* willen lebe und um keines weiteren Zieles willen; und in jedem anderen Munde wäre sein Wahlspruch gefährlich: *Frieden um mich und ein Wohlgefallen an allen nächsten Dingen*. – Bei diesem Wahlspruch für Einzelne gedenkt er eines alten grossen und rührenden Wortes, welches *Allen* galt, und das über der gesammten Menschheit stehen geblieben ist als ein Wahlspruch und Wahrzeichen, an dem Jeder zu Grunde gehen soll, der damit zu zeitig sein Banner schmückt, – an dem das Christenthum zu Grunde gieng. Noch immer, so scheint es, ist es nicht Zeit, dass es allen Menschen jenen Hirten gleich ergehen dürfe, die den Himmel über sich erhellt sahen und jenes Wort hörten: »Friede auf Erden und den Menschen ein Wohlgefallen an einander.« – Immer noch ist es *die Zeit der Einzelnen*.«³⁰

³⁰ Friedrich Nietzsche: *Menschliches, Allzumenschliches* II. *Der Wanderer und sein Schatten* 350. KSA 2.702.

²⁷ Friedrich Hölderlin: *Patmos*. In: Friedrich Beißner (Hg.): *Hölderlin: Sämtliche Werke*. Frankfurt a. M. 1965. 357: »Wo aber Gefahr ist, wächst / Das Rettende auch.«

²⁸ Vgl. Werner Stegmaier: *Levinas' Humanismus des anderen Menschen – ein Anti-Nietzscheanismus oder Nietzscheanismus?* In: Werner Stegmaier, Daniel Krochmalnik (Hg.): *Jüdischer Nietzscheanismus*. Berlin, New York 1997 (Monographien und Texte zur Nietzsche-Forschung, Bd. 36). 303–323.

²⁹ Friedrich Nietzsche: *Der Antichrist* 29. KSA 6.199 f.

Solange die Ideen der Freiheit des Geistes und des Friedens der Gesinnung (und ebenso der Würde, der Toleranz und der Gerechtigkeit) mit ihren Paradoxien nicht logisch verbindlich zu fassen und mit der ethischen Konsequenz der Wehrlos-Machung nicht moralisch und politisch verbindlich zu verwirklichen sind, ist es Sache der Einzelnen und ihrer Kräfte, ihre Paradoxien auszuhalten und sinnvoll mit ihnen umzugehen. Sie müssen die allgemeine Idee, wie Derrida es für die Gerechtigkeit vorgedacht hat, auf den einzelnen Fall, die konkrete Situation hin dekonstruieren und dekonstruieren können. Das berührt nicht, auch für Nietzsche nicht, auch wenn ihn viele, auch viele Kenner, voreilig anders lesen, die grundrechtlichen Garantien der Freiheit der Einzelnen und die völkerrechtlichen Garantien des Friedens unter den Staaten. Darüberhinaus wird jedoch für einen wirklichen Frieden das Eingeständnis nötig sein, dass die meisten, wohl alle Einzelnen zumeist auch ›Ketten‹ *brauchen* und ›Ketten‹ *wollen* und dass die Ideen der Freiheit und des Friedens darum Ideen bleiben *müssen*, die nicht nur nicht definitiv, also auf ewig, verwirklicht werden *können*, sondern auch nicht definitiv, auf ewig, verwirklicht werden *dürfen*, weil die meisten mit einer definitiven Verwirklichung von Freiheit und Frieden im extremen philosophischen Sinn der Ideen der Freiheit des Geistes und des Friedens der Gesinnung nicht *leben*, weil sie ihnen nicht gerecht werden könnten.³¹

Denn beide Ideen würden in strenger Konsequenz unvermeidlich wieder paradox. Eine tatsächliche Freiheit des Geistes und ein tatsächlicher Frieden der Gesinnung, wenn es sie denn gäbe, schlössen ein, sich ihnen gegenüber *als Ideen* skeptisch zu verhalten: sie wie schon Kant als Pflicht zu betrachten, für deren tatsächliche Erfüllung es doch niemals ein Beispiel und also auch keinen Nachweis geben kann – die Freiheit des Geistes und der Friede der Gesinnung sind positiv nicht feststellbar. Nietzsche empfiehlt darum, wie Kant, sich auch seiner eigenen Menschlichkeit nie sicher zu sein und sich darum *methodisch* als Tier zu betrachten. Man kann dann beobachten, wie auch unter Tieren Frieden entsteht. In der *Morgenröthe*

³¹ Kant machte dieses Eingeständnis, wenn auch noch hundert Jahre früher. Im *Streit der Facultäten* von 1798 bestand er zwar auf der »Idee einer mit dem natürlichen Rechte der Menschen zusammenstimmenden Constitution« einer »bürgerliche Verfassung überhaupt«, die nach ihm »allen Krieg [entfernt]«, misstraut aber einer demokratischen Regierung, die »ein Volk mit reifer Vernunft« voraussetzen würde (AA VII 90 f.).

(Nr. 26) schrieb Nietzsche: »[...] Das Thier beurtheilt die Bewegungen seiner Gegner und Freunde, es lernt ihre Eigenthümlichkeiten auswendig, es richtet sich auf diese ein: gegen Einzelne einer bestimmten Gattung giebt es ein für allemal den Kampf auf und ebenso erräth es in der Annäherung mancher Arten von Thieren die Absicht des Friedens und des Vertrags. Die Anfänge der Gerechtigkeit, wie die der Klugheit, Mässigung, Tapferkeit, – kurz Alles, was wir mit dem Namen der sokratischen Tugenden bezeichnen, ist thierhaft: eine Folge jener Triebe, welche lehren, nach Nahrung zu suchen und den Feinden zu entgehen. Erwägen wir nun, dass auch der höchste Mensch sich eben nur in der Art seiner Nahrung und in dem Begriffe dessen, was ihm Alles feindlich ist, erhoben und verfeinert hat, so wird es nicht unerlaubt sein, das ganze moralische Phänomen als thierhaft zu bezeichnen.«³²

Im Aph. 285 der *Fröhlichen Wissenschaft* hat Nietzsche dann das verzweifelt Schwere der menschlichen Freiheit des Geistes beschrieben, der Freiheit gerade gegenüber der Idee eines letzten Friedens. Unter dem Titel »*Excelsior!*« beginnt er mit einer Art Imperativ des freien Geistes, einer in Anführungszeichen gesetzten Stimme der eigenen Vernunft – eben der Stimme, die auch Kant in *seinem* kategorischen Imperativ reden lässt (›Handle so, daß du [...]‹): »Du wirst niemals mehr beten, niemals mehr anbeten, niemals mehr im endlosen Vertrauen ausruhen – du versagst es dir, vor einer letzten Weisheit, letzten Güte, letzten Macht stehen zu bleiben und deine Gedanken abzuschirren – du hast keinen fortwährenden Wächter und Freund für deine sieben Einsamkeiten – du lebst ohne den Ausblick auf ein Gebirge, das Schnee auf dem Haupte und Gluthen in seinem Herzen trägt – es giebt für dich keinen Vergelter, keinen Verbesserer letzter Hand mehr – es giebt keine Vernunft in dem mehr, was geschieht, keine Liebe in dem, was dir geschehen wird – deinem Herzen steht keine Ruhestatt mehr offen, wo es nur zu finden und nicht mehr zu suchen hat, du wehrst dich gegen irgend einen letzten Frieden, du willst die ewige Wiederkunft von Krieg und Frieden: – Mensch der Entsagung, in Alledem willst du entsagen? Wer wird dir die Kraft dazu geben? Noch hatte Niemand diese Kraft!«

Und Nietzsche antwortet dann ohne Anführungszeichen, im eigenen Namen: »Es giebt einen See, der es sich eines Tages versagte, abzufließen, und einen Damm dort aufwarf, wo er bisher abfloss:

³² Friedrich Nietzsche: *Morgenröthe* 26. KSA 3.36 (»*Die Thiere und die Moral*«).

Werner Stegmaier

seitdem steigt dieser See immer höher. Vielleicht wird gerade jene Entsagung uns auch die Kraft verleihen, mit der die Entsagung selber ertragen werden kann; vielleicht wird der Mensch von da an immer höher steigen, wo er nicht mehr in einen Gott *ausfließt*.«³³

Man muss dem Frieden weiter Zeit lassen.

³³ Friedrich Nietzsche: Die fröhliche Wissenschaft 285. KSA 3.527f.