

*“Moralkritik bei Schopenhauer und Nietzsche”
Tagung der Nietzsche-Gesellschaft und der Schopenhauer-Gesellschaft
unter Leitung von Dieter Birnbacher und Andreas Urs Sommer
Naumburg, Nietzsche-Dokumentationszentrum, 8.-10. September 2011*

Werner Stegmaier

Spielräume der Moralkritik Die Beispiele Schopenhauers und Nietzsches

1. Spielräume der Moralkritik

Wie weit lässt Moral Kritik zu? Es ist offensichtlich leicht, dies und das moralisch zu kritisieren, und die meisten tun das auch gerne und oft. Man ist im alltäglichen und politischen Leben sehr schnell bei der Hand mit moralischen Beurteilungen und vor allem *Verurteilungen*: es ist viel einfacher, etwas gut oder böse, moralisch oder unmoralisch, ethisch oder unethisch zu nennen und dadurch zu begrüßen oder zu verwerfen, als es in seinen sachlichen Zusammenhängen zu durchschauen und zu würdigen. Darum hat Spinoza Moralkritik ganz verworfen und in seiner Ethik auf die Einsicht in die sachlichen Zusammenhänge, das Notwendige, gedrängt. Aber auch das ging nicht ohne Moral, bei Spinoza der hohen Moral des amor Dei intellectualis, eben dem moralischen Verzicht auf moralische Beurteilungen zugunsten der Einsicht in das Notwendige. In unseren Tagen hat Niklas Luhmann erneut vor Moral gewarnt und, wieder zugunsten von Sachlichkeit, Gerechtigkeit und, wo möglich, Liebe, eine Reflexion der eigenen Moral an den Moralitäten anderer empfohlen. Wer die Moral anderer kritisiert, will seiner eigenen Moral Geltung verschaffen, wer Moral als solche kritisiert, kann das nur aus der Warte einer höheren Moral, die jene in sich aufhebt. So wird durch *Moralkritik* der *Moralbedarf* bestätigt und bestärkt. Das zeigt sich auch bei Schopenhauer und Nietzsche, die zu den mutigsten und schärfsten Moralkritikern in der Geschichte der europäischen Philosophie gehören. Moral erhält sich, soweit man sehen kann, hartnäckig auch gegen schärfste Kritik und steigert sich noch durch sie, sie scheint gegen Kritik immun zu sein und durch Kritik ihre Immunität noch zu stärken. Moralkritik, heißt das, scheint nur in Spielräumen der Moral möglich zu sein. Warum?

Es scheint an der Selbstbezüglichkeit zu hängen. Selbsterhaltung, Selbststeigerung und Selbstimmunisierung setzen Selbstbezüglichkeit voraus. Selbstbezüglichkeit ist Voraussetzung für alles, was auf wechselnde Umstände selbstständig, autonom, reagieren, was Einflüsse der Umwelt steuern kann, z.B. Thermostaten; sie ist Voraussetzung für alles im biologischen Sinn Lebendige und noch mehr für all das, was durch biologische Lebendigkeit möglich wird, das — nennen wir es einmal so — geistig Lebendige. Vorausset-

zung des geistig Lebendigen ist das, was wir Bewusstsein nennen. Es ist für uns das Modell der Selbstbezüglichkeit. Aus seiner Selbstbezüglichkeit ergibt sich auch die Selbstbezüglichkeit der Moral und der Moralkritik.¹

1.1. Der Spielraum des Bewusstseins in seiner Selbstbezüglichkeit

Unser Bewusstsein ist darin selbstbezüglich, dass von Bewusstsein nur unter Voraussetzung von Bewusstsein geredet werden kann; Bewusstsein gibt es nur, soweit und solange man sich seiner bewusst ist. Wir können Bewusstsein, wenn wir es denken, nur selbstbezüglich, nur als Selbstbewusstsein denken, und zum Beginn der Moderne hat es Descartes auch so gedacht. Weil Descartes methodisch bei diesem Selbstbewusstsein ansetzte, um darauf die Gewissheit der wissenschaftlichen Erkenntnis zu begründen, und sich damit breit durchsetzte, verstärkte sich in der Philosophie seither der Eindruck, auch alles übrige, was wir erleben und tun, stünde unter der Voraussetzung des selbstbezüglichen Selbstbewusstseins und sollte, soweit dies noch nicht der Fall sei, dessen Gestalt annehmen. Inzwischen sind wir, dank Leibniz und noch mehr dank Schopenhauer und Nietzsche, hier nüchterner geworden und können uns eingestehen, dass das meiste, was wir erleben und tun, geschieht, ohne dass es uns eigens bewusst würde; wir können uns vieles davon zwar zu Zeiten bewusst machen, tun es aber meist nicht. Dass ich bin, sofern ich nicht daran zweifeln kann, dass ich zweifle und damit denke, gilt auch schon nach Descartes ausdrücklich nur, „solange ich denke, dass ich etwas bin,“ und die Aussage ‘ich bin, ich existiere’ ist nur notwendig wahr, „sooft sie von mir vorgebracht oder gedacht wird“;² nach Kant ist die Vorstellung “Ich denke” eine Vorstellung, “die alle meine Vorstellungen begleiten können” muss, keine, die sie tatsächlich immer begleitet.³ Andernfalls wäre das Bewusstsein völlig überlastet. Tatsächlich wird uns nur gelegentlich etwas bewusst, z.B. unser Magen, wenn er knurrt, das Wetter, wenn es wechselt, der komplexe Betriebsablauf der Bahn, wenn er wieder einmal gestört ist. Ansonsten muss man an Magen, Wetter und Bahn und auch sonst an das Allermeiste nicht denken. Bleiben wir bei der Bahn, die regelmäßig Gegenstand härtester Kritik, auch moralischer, zu werden pflegt. Ihre komplexen, für den gewöhnlichen Fahrgast völlig undurchschaubaren Betriebsabläufe sind weitestgehend routiniert eingespielt, sie funktionieren, und man, der gewöhnliche Fahrgast, kann sie vergessen. Das Bewusstsein wird durch Routinen entlastet, und wir leben weitestgehend, auch was Magen und Wetter angeht, in Routinen. Wir orientieren uns an Routinen, ohne dass wir uns ihrer noch bewusst zu sein brauchen. Rundum eingespielte Routinen unserer Lebenswelt sind Voraussetzung dafür, dass

¹ Die folgenden Überlegungen basieren auf Stegmaier, Werner: *Philosophie der Orientierung*, Berlin/New York 2008, und Stegmaier, Werner: *Nietzsches Befreiung der Philosophie. Kontextuelle Interpretation des V. Buchs der „Fröhlichen Wissenschaft“*, Berlin/New York 2012. Die jeweiligen Anschlüsse sind über die Register leicht zu erschließen.

² Descartes, *Meditationes*, II, 3 (Hervorhebungen W.S.).

³ Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B 131 f.

wir uns auf anderes, z.B. Moralkritik, konzentrieren können. Bewusstsein kommt neu ins Spiel, wenn Routinen unterbrochen werden; sie werden dann als solche auffällig, ziehen die Aufmerksamkeit auf sich, man wird sich ihrer bewusst. Das müssen keinesfalls nur unangenehme Störungen, im Fall der Bahn Verspätungen, der Ausfall von Klimaanlage, gesperrte Toiletten usw. sein, Routinen können auch angenehm unterbrochen werden, z.B. durch ungewöhnliche Ruhe im Großraumwagen, die intensive Lektüren zulässt, durch standfest freundliches Personal, wenn man sein Ticket nicht findet, unglaubliche Pünktlichkeit der Züge usw. Wird etwas auffällig anders erlebt, im angenehmen oder unangenehmen Sinn, verläuft es nicht mehr routiniert, werden Neuorientierungen nötig (bei Verspätungen muss man sich um andere Anschlüsse kümmern), man muss Alternativen erwägen und Entscheidungen treffen (bei solch unglaublicher Pünktlichkeit könnte man doch nun immer mit der Bahn fahren), bis sich dann, irgendwann, wieder neue Routinen einspielen. Bewusstsein wird bei Neuorientierungen nötig, es ist eine Funktion von Umorientierungsprozessen, und Menschen zeichnen sich auch dadurch aus, dass sie zu außerordentlich vielfältigen Umorientierungen fähig oder, wie die Philosophische Anthropologie es ausdrückte, weniger instinktgebunden sind. Schopenhauer und Nietzsche haben die begrenzte Funktion des Bewusstseins in Lebenszusammenhängen so gefasst, dass es nur Oberfläche, Spiegel und Werkzeug eines Unbewussten sei.⁴ Für Schopenhauer war das Bewusstsein “eine Funktion des Gehirns”, “ein Produkt, ja, insofern ein Parasit des übrigen Organismus [...], als es nicht direkt eingreift in dessen inneres Getriebe, sondern dem Zweck der Selbsterhaltung bloß dadurch dient, daß es die Verhältnisse desselben zur Außenwelt regulirt” (W II, Bd. 3, 224). Nietzsche gebrauchte zum Zeichen, dass Bewusstsein nichts an sich Bestehendes, kein Sein, sondern etwas nur gelegentlich Auftretendes, ein Zustand ist, neben dem Begriff des Bewusstseins den Begriff der Bewusstheit.

Beim Bewusstsein haben wir es danach nicht mit unbedingter, reiner oder absoluter Selbstbezüglichkeit zu tun, nach deren Modell Kant dann auch die Vernunft gedacht hat als eine Vernunft, die zu reiner Kritik ihrer selbst fähig ist, sondern mit bedingter, durch anderes, das ihm weitgehend entzogen ist, vermittelter und dadurch kontingenter Selbstbezüglichkeit. Entgegen der unbedingten Freiheit, die ihm von der idealistischen Tradition zugeschrieben wurde, ist das Bewusstsein nur bedingt frei, frei nur in *Spielräumen*, die wohl Entscheidungen, aber unter bestimmten Bedingungen immer nur bestimmte Alternativen zulassen. Auch und gerade in moralischer Hinsicht sind die Alternativen begrenzt.

1.2. Der Spielraum der Moral in ihrer Selbstbezüglichkeit

⁴ Vgl. Gödde, Günter: *Traditionslinien des “Unbewußten”. Schopenhauer, Nietzsche, Freud*, Tübingen 1999, Gödde, Günter: Nietzsches Perspektivierung des Unbewussten. In: *Nietzsche-Studien* 32, 2002, 154-194, und Constâncio, João: On Consciousness: Nietzsche’s Departure from Schopenhauer. In: *Nietzsche-Studien* 40, 2011, 1-42.

Spielräume sind begrenzte Freiräume für unregelmäßiges und insofern spielerisches Verhalten. Vom Spielraum des Bewusstseins in seiner Selbstbezüglichkeit hängt der Spielraum der Moral und der Moralkritik in ihrer Selbstbezüglichkeit ab.

Ist Bewusstsein in seiner bedingten Selbstbezüglichkeit für sich selbst nur bedingt durchschaubar, so noch weit weniger für andere. Man kann anders denken, als man handelt, kann etwas anderes meinen, als man sagt, und, während man etwas tut und sagt, sich noch ganz anderes ausdenken, womit der andere nicht rechnen kann und womit man sich gelegentlich auch selbst überrascht. Die Philosophie der Moderne hat auf ihre Voraussetzung der Klarheit und Durchschaubarkeit des Bewusstseins einschüchternde Bauten apriorischen oder moralisch gewollten Einverständnisses errichtet, und viele tun das bis heute. Doch das Bewusstsein oder was wir so nennen bietet dafür keinen Grund. Denn wären wir schon einverstanden, bräuchten wir nicht zu kommunizieren; wir kommunizieren, um Risiken des Missverständnisses unter Bewusstseinen zu mindern. Weil Bewusstseine füreinander schwer durchschaubar, unsere Orientierungen getrennt sind, ist hier immer mit überraschenden Umorientierungen zu rechnen — selbst Bahnangestellte können immer noch anders reagieren, als man erwartet hat —, und so erfordert sprachliche Kommunikation unablässig Aufmerksamkeit und damit Bewusstheit. Diese laufende Nötigung zu möglichen Umorientierungen und damit zu unablässiger Bewusstheit in der sprachlichen Kommunikation erleben wir als anhaltendes Bewusstsein. Das mag Philosophen, die ja ständig mit sprachlicher Kommunikation befasst sind, dazu gebracht haben, Bewusstsein als etwas anzusetzen, was es, wiewohl nicht sicht- und greifbar, doch an sich gibt, etwa in Gestalt von Descartes' *res cogitans*.

Wie in unserer eigenen Orientierung so orientieren wir uns auch im Umgang mit anderen und ihren anderen Orientierungen an Routinen, die sich in diesem Umgang eingespielt haben, hier an Kommunikationsroutinen. Doch die sprachliche Kommunikation birgt, weil wir durch sie einander auch gewollt oder ungewollt täuschen können, neue und noch größere Risiken der Orientierung. Sie steigert die Unsicherheiten und Risiken im Verkehr unter Menschen ins Unermessliche, die kontingente Selbstbezüglichkeit des eigenen Bewusstseins, der eigenen Orientierung, wird in der Begegnung von Bewusstseinen, in der Orientierung an anderer Orientierung, mit Talcott Parsons und Niklas Luhmann zu sprechen, doppelt kontingent. Diese doppelt kontingente Selbstbezüglichkeit unserer Orientierung in der Orientierung an anderer Orientierung erzwingt Moral. Wollen wir nicht, was der moderne Ansatz beim Bewusstsein verbietet, ein Sein an sich außer den Bewusstseinen, außer den individuellen Orientierungen ansetzen, die durch ihre Standpunkte, Horizonte und Perspektiven getrennt sind, dann können wir diese Trennung durch nichts anderes überbrücken als durch Moral.

Jedoch nicht durch irgendeine Moral. Es geht hier nicht um Tugenden oder Prinzipien, um Glück oder Pflicht, um Werte oder Normen, sondern um eine elementare Not, das Bedürfnis, sich trotz der Trennung der Orientierungen in der Not auf andere verlassen zu können. Sich in etwas auf andere verlassen heißt darin die eigene Orientierung aufgeben und sich der Orientierung anderer anheimgeben. Von Kind auf bleibt uns nichts anderes

übrig, als uns auf andere zu verlassen, zuerst auf Eltern, dann auf Lehrer und andere hoffentlich freundliche Menschen, darunter auch auf all die, die wir zumeist gar nicht kennen und nie kennenlernen und die doch dafür sorgen, dass rundum alles wünschenswert funktioniert, ohne dass wir durchschauen könnten, wie es funktioniert, z.B. also auch wieder auf Bahnangestellte. Verlässlichkeit ist kaum Gegenstand von Moralphilosophien geworden und ist doch ein elementares moralisches Bedürfnis.

Verlässlichkeit bedeutet zunächst Berechenbarkeit. Es könnte durchaus sinnvoll sein, sich in neuen Situationen jeweils spontan neu zu entscheiden (man fährt zu einer Tagung, macht im Zug aber eine überwältigende Bekanntschaft, vielleicht sogar eines oder einer Bahnangestellten, und lässt die Tagung sausen). Doch verfährt man so, 'macht man sich', wenn man nicht sehr gute Ausreden hat, in Gesellschaft bald 'unmöglich' und schließt sich aus ihr aus. Wir bestehen im Umgang miteinander zuallererst auf Berechenbarkeit, nicht nur im Guten, sondern auch im Schlimmen: auch mit weniger Wohlgesonnenen will man rechnen können. Berechenbarkeit ist im Kern Entschiedenheit, und Entschiedenheit bedeutet, dass man Entscheidungen, die man einmal getroffen hat, nicht bei nächster Gelegenheit wieder umwirft. Paradox formuliert, ist sie die Haltung, über einmal getroffene Entscheidungen keine neuen Entscheidungen zu treffen oder entschieden nicht zu entscheiden. Die paradoxe Formulierung macht deutlich, dass Entschiedenheit und damit auch Berechenbarkeit und Verlässlichkeit im Verkehr mit anderen Menschen ebenfalls etwas Selbstbezügliches ist — wie das Bewusstsein, nun aber im Verhältnis zu anderem Bewusstsein oder in der doppelt kontingenten Orientierung an anderer Orientierung. In der Verlässlichkeit wenden sich Entschiedenheit und Berechenbarkeit ins Moralische, wird aus einer Notwendigkeit des Zusammenlebens eine moralische Tugend. Verspricht Entschiedenheit im Umgang miteinander eine Verringerung der Überraschungen, Berechenbarkeit die Möglichkeit der Planung des Zusammenlebens, so die Verlässlichkeit Vertrauen in eine gute Zukunft des Zusammenlebens. Ohne Entschiedenheit könnten wir uns nicht aufeinander einstellen, ohne Berechenbarkeit langfristig nicht miteinander umgehen, ohne Verlässlichkeit keinem Versprechen trauen und keine Verträge schließen, keine gesellschaftlichen Ordnungen schaffen und erhalten.

Sie alle sind durch nichts garantiert als die Sanktion, die folgt, wenn sie ausbleiben: der Ausschluss aus der weiteren Kommunikation, der härtest möglichen moralischen Sanktion, die von der Vermeidung weiteren Umgangs bis zur Einsperrung in Gefängnisse oder Schlimmerem reichen kann. Und das gilt auch noch für Moralkritiker: Wer sich im moralischen Streit unentschieden, unberechenbar und unzuverlässig verhält (also wenn es gerade passt, immer wieder anderes behauptet), dem wird man nicht weiter zuhören, den wird man nicht länger lesen. Auch Moralkritik kommt nur an, wenn sie ihrerseits entschieden, berechenbar und zuverlässig vorgetragen wird. So bestätigt, erhält und bestärkt auch sie unfreiwillig die elementare Moral der Kommunikation, die der Not entspringt, in der Trennung der Orientierungen auf andere Orientierungen und dabei auf ihre Entschiedenheit, Berechenbarkeit und Verlässlichkeit angewiesen zu sein. Die Moralkritik macht die Moral als selbstbezügliche bewusst, und sie zeigt die Grenze des Spielraums

der Moral: nennen wir sie kurz die Moral der Not. In den Grenzen der Moral der Not hat die Moralkritik mehr oder weniger freies Spiel; wie frei es ist, hängt dann von der Stärke der jeweils herrschenden Moral ab. Schopenhauer und Nietzsche sind an die Grenze des Spielraums der Moral gegangen, haben sie zum Problem gemacht und die Spielräume der Moralkritik wie nie zuvor erweitert.⁵

2. Die Moralkritik Schopenhauers

Schopenhauer hat mit seiner Kritik aller bewusst formulierten und eigens begründeten Moralprinzipien alle Moral aus Vernunft, nicht aber die Moral als solche in Frage gestellt. Seine Kritik der Moral aus Vernunft wurde möglich durch seine Entgrenzung des Willens. Willen nennen wir einen entschiedenen Drang zum Handeln, und der Moralphilosophie vor Schopenhauer lag daran, diesen Drang der Vernunft zu unterwerfen oder den Willen zur Vernunft zu bringen. Exemplarisch tat das Kant, bei dem Schopenhauer auch ansetzte: der zur Vernunft gebrachte Wille wird zum guten Willen. Er hat jedoch, als freier Wille, die Alternative des Bösen; dann ist er, nach Kant, ohne Vernunft. Schopenhauer versuchte den Willen ohne Vernunft zu denken, ohne ihn zugleich als böse zu denken. In der Tat sprechen wir dann von Willen, wenn es nicht mehr um Vernunft geht: Vernunft hat Gründe, und Gründe sind Behauptungen, von denen man erwartet, dass die anderen, mit denen man es zu tun hat, sie teilen werden. Nimmt man das nicht mehr an, sei es dass nach langen Auseinandersetzungen mit Gründen die Gründe ausgehen oder dass man von vornherein auf Gründe keinen Wert legte, dann sagt man, 'ich will das einfach', dann ist von 'wollen' und vom 'Willen' die Rede, und man folgt dem Drang zum Handeln ohne Rücksicht, ob man Gründe für andere dafür hat. Weil Schopenhauer die Annahme, dass es eine gemeinsame Vernunft mit gemeinsamen Gründen gebe, als Illusion betrachtete, ging er zum Willen über, einem Willen, der wiederum allem gemeinsam sein sollte, nun aber ohne Gründe und ohne Vernunft. So konnte er auf alle Begründungen der Moral aus Prinzipien der Vernunft verzichten.

Mit seiner Entgrenzung des Willens auf Kosten der Vernunft konnte Schopenhauer auch die Moral tiefer ansetzen. Er hatte am Ende des 18. Jahrhunderts die klare und scharfe Alternative zwischen der Glücksethik der Engländer, wie Schopenhauer und dann auch Nietzsche sie kurzerhand nannte, und der Pflichtenethik Kants vor sich, und für Kant zumindest schlossen Streben nach Glück und moralische Pflicht einander aus. Dass eine Handlung aus Pflicht kein Glück versprechen darf, weil ihr dann kein moralisches Verdienst zukäme, wird wiederum vom Ansatz bei der Vernunft erzwungen: Vernunft ist

⁵ Nietzsche geht dabei sichtlich differenzierter vor als der von ihm verehrte Lehrer Schopenhauer. Vgl. dazu die Diskussionsbemerkungen von Wolfgang Müller-Lauter und Walter Kaufmann zu Goedert, Georges: Nietzsche und Schopenhauer. In: *Nietzsche-Studien* 7, 1978, 18 u. 20: "Nietzsche ist Schopenhauer dankbar für den Freiraum, den er geschaffen hat, aber zugleich kehrt er diesen Begriff der Vereinfachung auch ins Negative und wirft Schopenhauer eine Tendenz zum Popularisieren und Simplifizieren vor." (Müller-Lauter) "Nietzsche wird im Grunde trivialisiert, wenn man in seinem gesamten Werk nur diese eine Perspektive verfolgt, daß er Schopenhauer bekämpft." (Kaufmann).

nach Kant eben dadurch Vernunft, dass sie sich von der Natur unterscheidet und so zu eigener Gesetzgebung frei wird. Für die Ethik aber ist Natur der Inbegriff von Glücksumständen; sie kann darum nur allgemeingütig sein, wenn sie das Streben nach Glück ausschließt und auf die Vernunft und ihre unbedingte, reine oder absolute Selbstbezüglichkeit setzt. Die strenge Alternative von Glück und Pflicht ist freilich, darin hat Schopenhauer sicherlich Recht, mehr moralphilosophische Konstruktion als alltägliche moralische Erfahrung: ist es einerseits der Sinn von Pflichten, das Zusammenleben der Menschen zu verbessern und sie dadurch glücklicher zu machen, so verlangt andererseits, auch für die Engländer, das Glück des einen angesichts des Unglücks eines andern eine Rechtfertigung, woraus dann wieder die Pflicht des Glücklichen folgt, dem Unglücklichen zu helfen. Dadurch, dass die Ethik allgemeingültige Prinzipien zu formulieren versucht, verliert sie offensichtlich den Anschluss an die alltägliche Erfahrung des Ethischen. Darum verzichtete Schopenhauer auf alle Begründung der Moral und setzte nur noch auf Beschreibung der alltäglichen Erfahrung.⁶ Durch seine Lösung von der Fixierung auf Moralprinzipien wurde der Blick frei auf den Spielraum der Moral, wie er sich im Zusammenleben der Menschen immer neu einspielt.

Der Spielraum der Moral wird sichtbar, wenn man die Folgen der Entgrenzung des Willens auf Kosten der Vernunft für die Individuen in Betracht zieht. Es ist dann nicht mehr einfach das Bewusstsein oder die Vernunft des Individuums, das oder die will, sondern all das, was das Individuum wollen macht, also die Gesamtheit der Lebensbedingungen, die es tangieren, und in letzter Konsequenz das Dasein überhaupt. Wenn der Wille aber keinen letzten Grund im Individuum hat, sind die Individuen haltlos. Getrennt durch Raum und Zeit werden sie zu Willen gegen Willen. Schopenhauer hat ganz realistisch gesehen, dass wir nur begrenzt als Vernunftwesen und viel mehr als ausgeprägte Willenscharaktere miteinander verkehren. Der entgrenzte individuelle Wille oder das, was man dafür hält, ist die kontingente Selbstbezüglichkeit des Willens zum Dasein überhaupt, die im Spiel der Willen gegen Willen zu einer doppelt kontingenten Selbstbezüglichkeit wird. In diesem Spielraum hat dann auch die Moral ihr Spiel.

Als Grenze des Spielraums der Moral ergibt sich dann folgerichtig die Moral der Not, wie wir sie genannt haben. Schopenhauer dachte sie als Moral des Mitleidens mit der Not des andern. Das setzt, was freilich nicht selbstverständlich ist, das Leiden am Dasein voraus und darum auch am Willen zum Dasein, zur Selbsterhaltung im Dasein; dafür spricht immerhin, dass alles Leben unvermeidlich auf Kosten anderen Lebens geht, in Schopenhauers Sprache egoistisch ist. Dasein macht dann schon als bloßes Dasein anderes Dasein leiden, und Bewusstsein ist dann zuallererst Bewusstsein dieses Leidens. Dabei kann man, und hier wird man Schopenhauer wieder gut folgen können, bei allem Egoismus

⁶ Dieter Birnbacher und Oliver Hallich sprechen von Schopenhauers Philosophie als „expressiver Beschreibung“ (Birnbacher, Dieter / Hallich, Oliver: Schopenhauer. Emotionen als Willensphänomene. In: Landweer, Hilge / Renz, Ursula (Hrsg.), *Klassische Emotionstheorien. Von Platon bis Wittgenstein*, Berlin/New York 2008, 481-500, hier 482). Auch Kant setzte zunächst beschreibend beim guten Willen an und die englische Glücksethik beim alltäglich erfahrbaren Wohlwollen der Menschen füreinander.

der Menschen, mit dem sie ihre Interessen gegen andere durchsetzen, Regungen des Mitleids beobachten, wenn andere in Not sind: etwas hält sie zurück, einander zu verletzen, in Nöte zu bringen, und sie suchen einander im Gegenteil aus Nöten zu helfen. Schopenhauer musste aus solchen Regungen des Mitleids kein Sollen machen, weil sie sich für ihn unmittelbar aus seiner Entgrenzung des Willens ergaben: denn wenn alle dasselbe Leiden am Willen zum Dasein teilen, leidet ein Individuum unmittelbar die Leiden des andern mit. Und wirklich ist Mitleid nicht etwas, was wir Menschen sollen oder auch nur wollen, sondern was uns, ohne alle moralische Belehrung, einfach überkommt (wenn auch nicht in jeder Situation in gleicher Weise).⁷ Das spricht dafür, dass es dem Bedürfnis nach Verlässlichkeit auf andere in der Not entspringt und sich evolutionär eingespielt hat: wer der Moral der Not nicht folgte, wurde aus menschlichen Gemeinschaften ausgeschlossen. So kann man nach wie vor nicht immer, doch in der Regel damit rechnen, in einer Not durch andere nicht weiter geschädigt, sondern, soweit eben möglich, aus ihr befreit zu werden. Dass man sich darauf verlassen kann, dass in der Not geholfen wird, könnte in der Tat der Anfang der moralischen Orientierung sein. Schopenhauer hat mit dem Mitleid die Grenze des Spielraums der Moral, die Moral der Not, selbst zur Moral gemacht und ist dadurch innerhalb des Spielraums der Moral hinter alle Moralkritik zurückgegangen.⁸

Der Preis dafür ist jedoch noch hoch. Denn zugleich hat Schopenhauer die Deutung des Daseins im Ganzen in den Spielraum der Moral hineingenommen, das Dasein im Ganzen moralisiert.⁹ Nicht nur hat er das Dasein im Ganzen als Leiden gedacht, sondern auch das Leiden wiederum so, dass es verschuldet sein muss, dass aller Drang des Willens zum Dasein, da er immer auf Kosten anderen Daseins geht, sich auch an anderem Dasein schuldig macht. Daraus folgte für ihn dann, trotz seines erklärten Atheismus, das Bedürfnis nach Erlösung von der Schuld und die Verneinung des Willens zum Dasein, der Pessimismus. Aber die Selbstbezüglichkeit des Willens im Ganzen machte nun auch seine "Selbstaufhebung" durch die bloße "Erkenntniß" seines Treibens denkbar (W I, § 70, Bd. 2, 478 f.), eine Erkenntnis, die für Schopenhauer auch die Einsicht in die Täuschung der Individuation des Willens, in die Trennung der Orientierungen einschloss. Selbstbezüglich schafft der Wille an sich täuschende Vorstellungen über sich selbst, und selbstbezüglich macht er sie auch wieder durchschaubar, in beiden Fällen nicht mit absoluter Notwendigkeit, sondern kontingent. All das müsste nicht so geschehen, wie es geschieht,

7 Vgl. Birnbacher, Dieter / Hallich, Oliver: Schopenhauer. Emotionen als Willensphänomene, 496-498.

8 Dahinter treten die Einwände zurück, die Henning Ottman aus ethischer Sicht gegen Schopenhauers Mitleidsmoral erhoben hat, den er, gegen dessen Selbstverständnis, weiterhin als *Begründer* eines Moral-Prinzips betrachtet (Ottmann, Henning: Mitleid und Moral. Berechtigung und Grenzen der Mitleidsmoral Schopenhauers. In: Wolfgang Schirmacher (Hrsg.): *Zeit der Ernte. Studien zum Stand der Schopenhauer-Forschung. Festschrift für Arthur Hübscher zum 85. Geb.*, Stuttgart-Bad-Cannstatt 1982, 70-81).

9 Vgl. Birnbacher / Hallich: Schopenhauer. Emotionen als Willensphänomene, 484: "Das Leben ist nach Schopenhauer – dies steht für ihn vor jeder philosophischen Reflexion fest – ein *moralischer* Skandal. [...] Der Zorn und die Empörung über das, was die Welt und die Menschen dem Einzelnen antun, sind dieser Philosophie wesentlich."

und nur dies, so Schopenhauer, dass es nicht notwendig geschieht, ist notwendig. Die Orientierung verliert so allen Halt. Darin liegt ihre tiefe Not, ihr tiefes Leiden und Mitleiden, Nietzsche wird sagen, ihr tiefes “Weh”. Die Selbsterlösung des Willens aus dieser Not ist nicht zu erklären, weil der Wille, anders als die Vorstellung, nach Schopenhauer nicht dem Satz vom Grunde unterliegt. Sie “kommt daher plötzlich und wie von außen angefliegen”, als “Gnadenwirkung” (ebd.). So ist alles Spiel im Spielraum des Willens, und dieses Spiel wird als Moral gespielt.

3. Die Moralkritik Nietzsches

Nietzsche hat nicht nur versucht, dem “Weh” die “Lust” entgegenzusetzen, er wollte das Spiel auch nicht mehr *als* Moral, sondern *gegen* die Moral spielen, und es sollte die “Lust”, die “Fröhlichkeit”, die “Heiterkeit” sein, die den Spielraum gegen sie noch einmal erweiterte. Aber auch Nietzsche holte die Moral wieder ein.

Wir wissen:¹⁰ Nietzsche folgte Schopenhauer, zu dem er sich zunächst geradezu bekannt und dessen Werk — wohl des einzigen der großen Philosophen — er im Ganzen gründlich gelesen hatte, auf dem Weg zu einer nur beschreibenden “Wissenschaft der Moral”, die an die Stelle einer “Begründung der Moral” treten sollte (JGB 186). Er setzte weiter jenseits der Vernunft und ihren Gründen beim Willen an und vollzog dessen Entgrenzung mit, vermied jedoch, ihn metaphysisch als *einen* und an sich seienden anzusetzen, und ging stattdessen von einer Vielheit und Vielfalt von Willen nicht nur zum Dasein, zur Selbsterhaltung, sondern zur Macht, zur Überwindung anderer Macht, aus. Auch Nietzsches Willen zur Macht leiden, doch nicht mehr am Dasein und der Not seiner Halt- und Sinnlosigkeit, sondern an der Überlegenheit anderer Willen zur Macht. Sie können ihr Leiden überwinden, indem sie andere Willen zur Macht überwinden, und ihrem Dasein dadurch Sinn und Halt schaffen. Die vornehmste Weise der Überwindung aber ist die

¹⁰ Wiewohl natürlich jede(r) Nietzsche-Forscher(in) auf irgendeine Weise auch Schopenhauer in Betracht ziehen muss, ist das Verhältnis von Schopenhauers und Nietzsches Philosophie zueinander noch nicht umfassend erforscht worden. Wir haben die Gegenüberstellung Schopenhauers und Nietzsches von Georg Simmel in: *Schopenhauer und Nietzsche*, Leipzig 1907, jetzt in: Simmel, Georg: Gesamtausgabe. Hrsg. von Otthein Rammstedt, Frankfurt am Main 1995, Bd. 10, 167-408, die philosophiegeschichtliche Zuordnung von Walter Schulz in: Schulz, Walter: *Philosophie in der veränderten Welt*, Pfullingen 1972, Georges Goederts Abgrenzungen Nietzsches von Schopenhauer in den Punkten tragischer Existenz des Menschen, Immoralismus und “Ideal der Stärke” in: Goedert, Georges: Nietzsche und Schopenhauer. In: *Nietzsche-Studien* 7, 1978, 1-15, und die sehr aufschlussreiche Diskussion dazu ebd., 16-26, und die Einordnung von Nietzsches Schopenhauer-Rezeption in die Entwicklung vor allem seines politischen Denkens von Henning Ottmann in: Ottmann, Henning: *Philosophie und Politik bei Nietzsche* (Monographien und Texte zur Nietzsche-Forschung, Bd. 17), 1. Aufl. Berlin/New York 1987, 2., verbesserte und erweiterte Auflage Berlin/New York 1999, bes. 82-94 u. 205-208, und wir haben zahlreiche Arbeiten zu Einzelaspekten, darunter die herausragenden Untersuchungen Jörg Salaquardas, jetzt neu veröffentlicht in Konstantin Broese / Matthias Koßler / Barbara Salaquarda (Hrsg.): *Die Deutung der Welt. Jörg Salaquardas Schriften zu Arthur Schopenhauer*, Würzburg 2007, Teil IV: Schriften zum Verhältnis von Schopenhauer und Nietzsche. Eine die Tiefen und Untiefen ihrer Philosophien systematisch gegeneinander abwägende und von Parteinahmen für Schopenhauer oder Nietzsche freie monographische Darstellung des Verhältnisses beider im Ganzen fehlt noch.

Selbstüberwindung; sie stärkt nicht nur die Kräfte, sie befreit auch von den weniger selbstbezüglichen Willen zur Macht, denen nur bleibt, sich in gemeinsame Ordnungen zu fügen und herrschenden Moralen zu unterwerfen. Ob und wie weit einem Willen zur Macht Überwindungen gelingen, hängt von seinen Existenzbedingungen und das heißt letztlich von allen übrigen Willen zur Macht ab, ist also kontingent. Wie Schopenhauer den Willen zum Dasein, so hat Nietzsche den Willen zur Macht in kontingenter Selbstbezüglichkeit und von Anfang an als Willen gegen Willen in doppelt kontingenter Selbstbezüglichkeit gedacht.

Wogegen Nietzsche sich in Schopenhauers Philosophie vor allem wandte, war, sicher zu Recht, dessen Moralisierung des Daseins.¹¹ Sie brachte ihn zur Frage nach dem Wert der Moral überhaupt, Wert ökonomisch im weitesten Sinn als Wert für die Evolution des Lebens, aber auch moralisch und damit selbstbezüglich im Spielraum der Moral gedacht. Dabei hatte sich Nietzsche “fast allein mit [s]einem grossen Lehrer Schopenhauer auseinandersetzen” (GM, Vorrede 5). Um die Grenze des Spielraums der Moral kenntlich zu machen, versuchte er früh einen “aussermoralischen” Standpunkt einzunehmen, sah dann wohl, wie er für sich notierte, dass das nicht möglich ist, und behauptete ihn dennoch in seinen späteren veröffentlichten Schriften.¹² Mit der “Nothwendigkeit”, “uns nochmals über eine Umkehrung und Grundverschiebung der Werthe schlüssig zu machen, Dank einer nochmaligen Selbstbesinnung und Vertiefung des Menschen,” schrieb Nietzsche in JGB 32, stünden wir “an der Schwelle einer Periode [...], welche, negativ, zunächst als die aussermoralische zu bezeichnen wäre”. Als Anhaltspunkt nannte er, “dass gerade in

¹¹ Vgl. Ottmann, Philosophie und Politik bei Nietzsche, 205 f.

¹² In seinem frühen programmatischen Entwurf *Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinn*, den Nietzsche geheim hielt (vgl. MA II, Vorrede 1; Nachlass 1884, 26[372], KSA 11, 248 (“für mich ein pro memoria”) und Nachlass 1885/86, 6[4], KSA 12, 233), kommt der Begriff “aussermoralisch” außer im Titel nicht vor. Nietzsche sah dann, dass “Versuche einer aussermoralischen Weltbetrachtung früher zu leicht von mir versucht” worden waren (Nachlass 1880, 1[120], KSA 9, 31). Stattdessen erkannte er die “Nothwendigkeit antimoralischer Theorien” (Nachlass 1880, 1[123], KSA 9, 32). “Ein Jahrtausend lang”, notierte er weiter für sich, “war es den freisinnigsten Geistern nicht möglich, sich eine unreligiöse Denkungsart vorzustellen; jetzt besitzen wir dieselbe, sind aber wiederum außer Stande, uns eine aussermoralische Denkungsart vorzustellen; spätere Menschen werden vielleicht auch diese haben.” (Nachlass 1880, 3[70], KSA 9, 65) Es wurde ihm klar, dass man zur Moral nur im Spielraum ihrer selbst Distanz gewinnen kann: “Aus einer wesentlich aussermoralischen Betrachtungsweise kam ich zur Betrachtung der Moral aus der Ferne.” (Nachlass 1883, 7[6], KSA 10, 237) Dennoch versuchte Nietzsche weiterhin, wenigstens an der Möglichkeit “eines guten vorurtheilsfreien aussermoralischen Sehens und Urtheilens” festzuhalten, wenn auch die “Fähigkeit” dazu “auszeichnend selten” sei (Nachlass 1884, 26[151], KSA 11, 189), formulierte, wie er es gern tat, einen Buchtitel dazu: “Jenseits von Gut und Böse. / Versuch einer aussermoralischen / Betrachtung der / moralischen Phaenomena” und plante dazu drei Kapitel: “1. Zurückführung der moralischen Werthschätzungen auf ihre Wurzeln. / 2. Kritik der moralischen Werthschätzungen. / 3. Die practische Überwindung der Moral.” (Nachlass 1884, 26[139], KSA 11, 186; vgl. Nachlass 1884, 26[221], 11, 207 f., u. MA I, Vorrede 1: ich “rede unmoralisch, aussermoralisch, ‘jenseits von Gut und Böse’”). Sein “Hauptsatz: es giebt keine moralischen Phänomene, sondern nur eine moralische Interpretation dieser Phänomene” sollte selbst eine “Interpretation” “aussermoralischen Ursprungs” sein (Nachlass 1885/86, 2[165], KSA 12, 149). Und damit ging er dann auch an die Öffentlichkeit. S.o.

dem, was nicht-absichtlich an einer Handlung ist, ihr entscheidender Werth belegen sei, und dass alle ihre Absichtlichkeit, Alles, was von ihr gesehn, gewusst, 'bewusst' werden kann, noch zu ihrer Oberfläche und Haut gehöre". Dieses Nicht-Absichtliche aber schien ihm, heißt es dann in JGB 201, jene "beständige kleine Übung von Rücksicht, Mitleiden, Billigkeit, Milde, Gegenseitigkeit der Hülfeleistung" zu sein, "welche später mit Ehrennamen, als 'Tugenden' bezeichnet werden und schliesslich fast mit dem Begriff 'Moralität' in Eins zusammenfallen: in jener Zeit gehören sie noch gar nicht in das Reich der moralischen Werthschätzungen — sie sind noch aussermoralisch." Was er als außermoralisch entdeckt, ist wiederum die Moral der Not, die noch gar nicht als Moral, sondern als Notwendigkeit im Zusammenleben der Menschen empfunden wird, auch von starken Menschen. Nietzsche machte das am Römertum deutlich — "Eine mitleidige Handlung zum Beispiel heisst in der besten Römerzeit weder gut noch böse, weder moralisch noch unmoralisch" — und auch am Christentum, hinter dessen Betonung der Nächstenliebe tatsächlich Nächstenfurcht stecke: "Zuletzt ist die 'Liebe zum Nächsten' immer etwas Nebensächliches, zum Theil Conventionelles und Willkürlich-Scheinbares im Verhältniss zur Furcht vor dem Nächsten". Die Furcht vor dem Nächsten war die Furcht vor den Risiken der doppelt selbstbezüglichen und doppelt kontingenten Kommunikation unter Menschen, die unmittelbar miteinander zu tun haben, die Furcht, sich auf den Nächsten in der Not, auf den, der aus ihr helfen könnte, doch nicht verlassen zu können. Um so mehr wurde moralisch Nächstenliebe gefordert. Inzwischen könnten sich die Bedingungen aber verändert haben. Nachdem, so Nietzsche weiter, "das Gefüge der Gesellschaft im Ganzen festgestellt und gegen äussere Gefahren gesichert erscheint," Notfälle also seltener werden, könnte die Furcht vor dem Nächsten "wieder neue Perspektiven der moralischen Werthschätzung" schaffen (JGB 201). Sie müsste sich nicht mehr durch Nächstenliebe und Mitleid maskieren, müsste nicht mehr die Trennung der Orientierungen durch Illusionen apriorischer Gemeinsamkeiten, sei es der Vernunft oder des Leidens am Willen zum Dasein, verdecken, sondern könnte vor die Tatsache stellen, dass man mit seiner Orientierung zuletzt immer allein steht. Dies ist der Angelpunkt, um den sich Nietzsches Sicht der Moral der Not gegen die Schopenhauers dreht und ihn zu "neuen Perspektiven der moralischen Werthschätzung" bringt. In der Zeit von *Jenseits von Gut und Böse*, den neuen Vorreden und dem V. Buch der *Fröhlichen Wissenschaft* verhalfen Nietzsche dazu vor allem drei Einsichten:

1. Die Moral als solche ist deshalb gegenüber der Wissenschaft immun, die Wissenschaft kann sie deshalb nicht kritisieren, weil sie selbst auf dem "Boden der Moral" steht. Denn sie teilt mit ihr dieselbe Voraussetzung, die "'Selbstlosigkeit'" (FW 344). In der Wissenschaft hat man ebenso wie in dem, was gewöhnlich als Moral gilt, von sich selbst, seiner Natürlichkeit, seiner Individualität abzusehen um eines selbstlosen Allgemeinen willen, hat aus einem individuellen ein allgemeines Selbst zu werden. Wer Wissenschaft im herkömmlichen Sinn betreibt, in theoretischer Einstellung von einem selbstlosen Standpunkt aus, ist schon im Spielraum der Moral und damit unvermeidlich blind für sie. Moralkritik erfordert darum eine andere Wissenschaft. Mit dem Konzept einer "fröhli-

chen Wissenschaft”, die sich vom herkömmlichen moralischen Ernst der Wissenschaft nicht mehr völlig einnehmen lässt, sondern mit Hilfe der Kunst zugleich zu ihr auf Distanz geht, hat Nietzsche versucht, die Grenze des Spielraums der Moral im Wortsinn zu überspielen, um die Moral nun auch zum Gegenstand der Wissenschaft zu machen.

2. Die zweite Einsicht dringt noch tiefer: Auch das Bewusstsein kann sich nicht außerhalb der Moral aufstellen. Denn auch es verdankt sich ihr. Nach JGB 268 und FW 354 ist die Moral der Not nicht erst die Folge, sondern schon der Ursprung der Ausbildung von Bewusstsein. Gemeinsame Nöte können, so Nietzsche, durch rasche Verständigung in ihnen leichter bewältigt werden, und so fördern Nöte auf lange Sicht die “Mitteilungs-Fähigkeit”. Die Mitteilung aber erzwingt durch ihre Komplexität Bewusstsein, und je “feiner”, komplexer die Mitteilungen sich gestalten, desto mehr wird auch “die Feinheit und Stärke des Bewusstseins” wachsen. So ist das Bewusstsein eine Funktion der Mitteilung, die “Mitteilungs-Bedürftigkeit” eine Funktion gemeinsamer Nöte und damit der Moral der Not. Bewusstsein wird auf diese Weise seinem lateinischen Namen wieder gerecht: ‘conscientia, Gewissen’, aus dem jedoch nicht mehr Gott, sondern die Gattung Mensch spricht, und der “Genius der Gattung” ist dann nicht so sehr, wie Schopenhauer meinte, die Geschlechtsliebe, die die Evolution der Gattung antreibt, sondern das moralische Bewusstsein, das sie einschränkt (FW 354). Nicht erst die Wissenschaft, sondern schon das bloße Bewusstsein kann den Spielraum der Moral nicht verlassen, weil es sich immer schon in ihm bewegt. Auch eine “fröhliche Wissenschaft” bleibt danach unvermeidlich in ihm befangen.

3. Der Spielraum der Moral kann dennoch kenntlich gemacht werden, aber nur so, dass er erweitert wird. In einem weiteren Spielraum kann man einen engeren von außen sehen, und der weitere ist für den engeren Spielraum dann der (vergleichsweise, graduell) außermoralische. Man kann den Spielraum seiner Moral zunächst erweitern durch einen Vergleich von Moralien. Nietzsche empfahl, “[u]m unsrer europäischen Moralität einmal aus der Ferne ansichtig zu werden, [...] sie an anderen, früheren oder kommenden, Moralitäten zu messen” (FW 380) — nicht um doch eine allen gemeinsame Moral zu finden, sondern um die Differenzen zur eigenen Moral und damit deren Grenzen sehen zu lernen. Sieht man aber erst einmal die Grenzen der eigenen Moral, wird man nicht mehr so leicht Kritik an anderen Moralien üben; denn andere sehen sich mit ihrer Moral ja ebenso moralisch im Recht. So wird auch die Moralkritik selbstbezüglich, zu einer Moralkritik “Aus Moralität!”. Man kann dann auch andere Moralien anerkennen, ihnen gegenüber die eigene zurücknehmen und steigert seine Moral so zu einer selbstbezüglichen Moral im Umgang mit Moral. Nietzsche nennt *das* nun “die Selbstaufhebung der Moral” (M, Vorrede 4). Sie kommt nicht mehr wie bei Schopenhauer ‘plötzlich und wie von außen angefliegen’ durch ‘Gnadenwirkung’, sondern ist in Tugenden moralisch nachvollziehbar, wie sie auch Schopenhauer schon geltend gemacht hatte, Takt, Freundlichkeit, Vornehmheit, Güte, Liebe und großmütige Selbstaufopferung, Tugenden des Geltenlassens anderer Moralien als der eigenen, und

zumindest Takt und Freundlichkeit kann man ganz alltäglich durchaus auch bei Bahnangestellten finden.

Die Selbstaufhebung der Moral als Steigerung der Moral in einem durch Selbstbezüglichkeit erweiterten Spielraum der Moral macht deutlich, warum Nietzsche die Moral des Mitleids kritisierte bzw. was er an ihr kritisierte. Dass Schopenhauer mit ihr in den “christlich-asketischen Moral-Perspektiven” stehen- und steckengeblieben sei (FW 357), ist fraglich, soweit es bei ihr sich um den Ausdruck einer elementaren menschlichen Not handelt. Schopenhauer setzt jedoch mit seinem Ansatz bei dem *einen* Willen zum Dasein, an dem *alle* litten, noch *eine* Not voraus, während die Nöte der Individuen, anerkennt man erst, dass sie allein stehen, doch so verschieden wie die Individuen selbst sein werden: andere könnten ganz anders und unter ganz anderem leiden als man selbst. Versetzt man sich im Gefühl des Mitleids aber in deren Leid, so setzt man sich mit ihnen gleich, man “nivelliert” oder “vergemeinert”, wie Nietzsche gerne sagte, die Individuen.¹³ Nietzsches Angriff auf die Mitleidsmoral gilt der scheinbaren Gemeinsamkeit des “Mit”.¹⁴ Er hat darauf mit seinem Begriff des Pathos der Distanz, vor allem aber dem Begriff der Rangordnung entgegnet, einer Rangordnung nicht der Stände, sondern der Individuen nach der Maßgabe ihrer Geistigkeit – und das hieß für ihn zum einen einer überlegenen Unterscheidungs- und damit auch Orientierungs-, Entscheidungs- und Führungsfähigkeit, die ebenso, wenn nicht noch mehr auch in der Demokratie benötigt wird,¹⁵ und zum andern und vor allem einer gesteigerten Leidensfähigkeit. Durch den so populären wie massiv vereinfachenden Gegensatz von “Herren-Moral und Sklaven-Moral” (JGB 260), den er dem ebenso populären wie massiv vereinfachenden Gegensatz von Egoismus und Altruismus gegenüberstellte, hat Nietzsche die unendlich feinen Differenzen der Individuen, ihrer Leidensfähigkeit und ihrer Moralen wieder verdeckt und damit seine Differenzierung und Individualisierung des Spielraums der Moral zu individuellen Spielräumen. “[S]ouverain” in seiner Geistigkeit ist nach Nietzsche das “autonome übersittliche Individuum”, das über die Sittlichkeit einer herkömmlichen Sitte, über die jeweils herrschende Moral durch Steigerung seiner Moral im Umgang mit Moral hinausgewachsen und dem dadurch “das ausserordentliche Privilegium der Verantwortlichkeit” zugewachsen ist, von sich aus andere moralisch orientieren zu können (GM II 2). Es ist das immer noch moralische Bewusstsein des Spielraums, seine Moral als *seine* Moral sehen, ihr “Für und Wider” in seine Gewalt bekommen und “sie aus- und wieder einhängen” zu können, “je nach [j]einem höheren Zwecke” (MA I, Vorrede 6).

13 Vgl. Nietzsche, MA I 480, MA II, WS 267, JGB 44, FW 368, GD, Streifzüge eines Unzeitgemässen 38, bzw. FW 354 und zahlreiche Belege im Nachlass.

14 Vgl. Ottmann, Philosophie und Politik bei Nietzsche, 208 f.

15 Vgl. Nietzsches Plan zu einem 5. Teil von *Also sprach Zarathustra* im Nachlass 1885, 39[3], KSA 11, 620: “Zarathustra glücklich darüber, daß der Kampf der Stände vorüber ist, und jetzt endlich Zeit ist für eine Rangordnung der Individuen. / Haß auf das demokratische Nivellierungssystem ist nur im Vordergrund: eigentlich ist er sehr froh, daß dies so weit ist. Nun kann er seine Aufgabe lösen.”

Doch auch diese Souveränität in der Erweiterung und Nutzung des Spielraums der Moral zu höheren moralischen Zwecken hat ihre Grenze. Sie ist physiologischer Natur: Geistigkeit stellt gerade die eigene Moral immer neu in Frage, lässt dadurch immer weniger Routinen zu, und dessen wird man irgendwann müde werden. So rächt sich die Moral und lässt noch den freiesten Geist "ein Versteck" suchen, "hinter welches er sich aus Ermüdung, Alter, Erkrankung, Verhärtung rettet", ein Versteck eben vor dem Geist. Dies Versteck kann auch die "Weisheit" eines Philosophen sein, in der er sich, hat er sie einmal gewonnen, ruhig sonnen zu können glaubt (FW 359). Vielleicht hat Nietzsche hier Schopenhauer im Auge gehabt, vielleicht aber auch, selbstbezüglich auch hier, sich selbst.