

Friedrich Nietzsches Staatsverständnis¹

In der geradezu explosiv expandierenden Reihe *Staatsverständnisse*, die im Nomos Verlag erscheint und von Rüdiger Voigt herausgegeben wird, ist jüngst nun auch ein Sammelband zu Friedrich Nietzsches Staatsverständnis erschienen. Um es kurz zu machen, nehme ich hier einmal das Resultat vorweg: Die launische, sich selbst wohl essayistisch verstehende Einleitung des Herausgebers Hans-Martin Schönherr-Mann stellt sich leider für die weitere Lektüre als richtungweisend heraus. Weder versammelt der Band neue Erträge der Forschung, zentrale Beiträge dieser werden vielmehr ignoriert, noch werden diese in ihrer Widersprüchlichkeit in eine produktive Diskussion gebracht. Doch nun zur, meine Enttäuschung begründenden, Kritik im Einzelnen.

Reinhardt Knodt geht in seinem Eröffnungsbeitrag *Der Staat, die Arbeit und Genius* (19-33) insbesondere den politischen Vorstellungen des jungen Nietzsche nach und zeigt dabei recht knapp auf, dass die Ausführungen des Philologen zum griechischen Staat nicht zuletzt „tagespolitisch“ (23) motivierte Stellungnahmen darstellen. Dies ist allerdings so wenig neu wie der berechtigte Hinweis darauf, dass für Nietzsche der eigentliche Sinn von Politik die Schaffung von Kultur ist, die *immer* die Ausbeutung der Vielen zugunsten der Wenigen zu ihrer Voraussetzung hat: „Kulturgesellschaft in hoher Qualität und pyramidale Formen der Arbeitsausbeutung gehören nach Nietzsche zusammen, wie auch der Staat und die Besitzverhältnisse“ (27). Der Staat erscheint derart als ein brutales Mittel zum Zweck der Kulturförderung. Seine Entstehung und sein Wesen verdankt der Staat unmittelbarer Gewalt, die aber in Hinblick auf den Wert der Kultur und des Genius, welchem der Autor abschließend m.E. recht nebulöse Ausführungen angedeihen lässt, gerechtfertigt ist. In summa ist dies alles nicht neu, und auch schon präziser und umfänglicher dargestellt worden. Wieso der Autor auf so wichtige Arbeiten wie die von H. Ottmann, U. Marti und jüngst D. Losurdo nicht zurückgreift, bleibt mir schleierhaft.² Die anfängliche Behauptung einer „Abstinenz“ (19) der Forschung in Bezug auf das politische Denken Nietzsches erweist sich somit als unhaltbare Konstruktion des Autors.

Entschieden gelungener und auf den Punkt kommend ist hingegen der Aufsatz *Nietzsches 'aristokratischer Radikalismus'. Seine Konzeption des Menschen, der Verteilungsgerechtigkeit und des Staates* (35-67) von Manuel Knoll. Der Autor arbeitet gekonnt die „aristokratische Konzeption der Verteilungsgerechtigkeit“ als den „normative[n] Kern von Nietzsches politischem Denken“ (38) heraus. Er zeigt dabei auf, dass diese Konzeption für das gesamte Werk von Nietzsche konstitutiv ist und ihre Quellen in der antiken politischen Philosophie (insbesondere Platons) hat. Antikisierender aristokratischer Anti-Egalitarismus und moderne Radikal-Biologisierung des Menschen gehen in Nietzsches Politik eine Einheit ein, die auf eine naturalistische Begründung einer Elitenherrschaft zielt, die nach dem Grundsatz der Verteilungsgerechtigkeit: 'Dem Gleichen Gleiches, dem Ungleichen Ungleiches', „Rechte, Positionen und Tätigkeiten“ nach „Rang und Wert“ (53) zumisst. Dies ist in der Tat eine „radikal nonegalitaristische Konzeption“ (54) von Gerechtigkeit, deren Begründung der wertmäßigen Ungleichheit der Menschen nicht nur durch und durch anti-emanzipatorisch, sondern auch schlicht lächerlich und/oder krude biologistisch ausfällt: „Wie Platon beruft er sich auf die von Natur bestehende Ordnung und Ungleichheit, die er als Vorbild für die gesellschaftliche Ordnung und Ungleichheit versteht“ (63). Dass Nietzsches Politik immanent verquickt ist mit seinen zentralen philosophischen Theoremen, in die selbst sehr zeitgemäße politische Erwägungen Einzug gehalten haben, wird am Ende von Knoll aber leider nicht mehr deutlich herausgearbeitet. Nietzsches Position ist jedenfalls schwer misszuverstehen. Mit

1 Rezension zu Schönherr-Mann, Hans-Martin (Hg.): *Der Wille zur Macht und die 'große Politik'*. Friedrich Nietzsches Staatsverständnis, Baden-Baden 2010.

2 Vgl. Ottmann, Henning: *Philosophie und Politik bei Nietzsche*, 2., verb. u. erw. Aufl. Berlin u.a. 1999; Marti, Urs: *Der grosse Pöbel- und Sklavenaufstand. Nietzsches Auseinandersetzung mit Revolution und Demokratie*, Stuttgart 1993; Losurdo, Domenico: *Nietzsche, der aristokratische Rebell. Intellektuelle Biographie und kritische Bilanz*, Berlin 2009.

ihr seien „zahlreiche Probleme verbunden“ (64), schreibt der Autor schlussendlich. Eigentlich ist auch diese Beurteilung noch eine Untertreibung : Ihre Begründung ist unhaltbar, zielt auf die Verewigung von auf unmittelbarer Gewalt gestützter Herrschaft und wirkt – zum Glück – mittlerweile zum Großteil nur als abwegige, exaltierte Phantasie.³

Der Beitrag *Der Untergang des Pseudostaates. Die Geburt des Über(gangs)staates aus dem Geist der ewigen Wiederkehr* (69-98) des Herausgebers Hans-Martin Schönherr-Mann hat mich ratlos zurückgelassen; dass ich diesen schlicht seiner Intention nach nicht verstanden habe, mag ich keinesfalls ausschließen. Dessen ungeachtet halte ich seine Interpretation von Nietzsches politischem Denken – wie sich diese auch nur ansatzweise mit den Ausführungen von Knoll vermitteln lassen sollen, bleibt mir schleierhaft – für unhaltbar: „Nein, wenn man ihn genau liest, dann lösen sich die vermeintlichen Härten, scheinbar zur Gewalttat neigende Bosheit oder sein notorisches elitäres Getue als systematisch unwesentlich auf“ (84). Die Perspektive, die Nietzsche im Politischen eröffne, sei keineswegs die Etablierung neuer Herrschaft, sondern die – für die Gegenwart diagnostizierte – Überwindung des Staates in einem Über(gangs)staat, der letztlich auf einem Wertewandel seiner Bürger beruhe, die den „Staat als elitäre Lenkungsinstitution“ (97) und seine „Untertanenethik“ (95) zunehmend „evolutionär“ (92) hinter sich lassen. Nietzsches angeblich „individualistische“ (90) Philosophie führe in diesem Kontext daher auch „nicht zu einer politischen Elite im Sinne einer herrschenden Gruppe, gar einer Aristokratie, sondern eher in eine soziale Randgruppe, wiewohl sie nicht unbedingt aus Unterprivilegierten bestehen muss, zu der aber Alkoholiker, Drogengenießler und Raucher gehören können“ (87). Das mag wohl so sein, wenn die Welt sich in beliebige „Interpretationen“ (87) auflöst. Mit Nietzsche hat dies aber doch wohl reichlich wenig zu tun. Dass ein solches 'Denken' indessen wahrhafte Stilblüten hervorbringt, wird man ihm am Ende nicht abstreiten können: „Lieber mit Nietzsche die Wirklichkeit nicht verstehen, als mit Marx deren Notwendigkeiten einsehen oder mit Galilei die Natur mittels Mathematik erfassen, wie sie wirklich ist!“ (88).

Michael Löhr hat den Aufsatz *Jenseits der Moderne. Der Konflikt zwischen Individuum und Allgemeinheit bei Georg Simmel und Friedrich Nietzsche* (101-130) beigetragen, bei dem der Titel auch Programm ist. Recht ausführlich expliziert der Autor Simmels Diagnose einer „Kollision zwischen Moral und Glück“ (101) bzw. zwischen „moralisch-rechtlicher Autonomie und individueller Selbstverwirklichung“, welche für den Soziologen und Sozialphilosophen den für die Moderne charakteristischen „tragischen Konflikt“ (102) zwischen der Objektivität des Allgemeinen und dem individualistischen Freiheitsstreben ausdrückt: „Selbstentfremdung“ (105) des Menschen in einer zerrissenen Welt. Nietzsche habe dabei – insbesondere gegen Kant – für die Individualität Partei ergriffen, die er aus ihren moralischen Zwängen zu befreien trachtete. Bedingung wahrhafter Tugend sei für Nietzsche nicht die vernünftige Einsicht in die eigene Autonomie, die sich zum Schein verflüchtigt, sondern die individuelle Selbstwerdung als einem andauernden, auf Steigerung bedachten Prozess. Die Bedeutung der Lehre von der ewigen Wiederkehr als nachmetaphysischem „Imperativ“ (125) für das menschliche Handeln stellt der Autor dabei zu Recht als individualistische Alternative zu Kants kategorischem Imperativ heraus (125-127). Der Autor verweist dabei (entschieden zu ausführlich) darauf, dass Nietzsche sich mit seinem Programm des Perfektionismus von postmodernen Autoren wie M. Foucault (113-116) und R. Rorty (116-118), nicht zuletzt durch Tragik und Ernst, unterscheidet. Nietzsches Absage an eine allgemeine Moral verzichte zudem keinesfalls auf einen Maßstab. Dieser sei die Höherentwicklung hervorragender Individuen: der „vornehme Mensch“ (122). An dieser Stelle müsste aber spätestens die politische Bedeutung von Nietzsches Moralkritik fokussiert werden. Die einfache Tatsache, dass Nietzsche eben diese Befreiung von der Sittlichkeit der Sitte nur exklusiv für Auserwählte und im Kontext von neu zu gestaltenden Herrschaftsverhältnissen denkt, fällt am Ende eines langen Aufsatzes unter den

3 Vgl. auch meinen Aufsatz: Die Affirmation des 'Naturzustandes'. Nietzsches Ontologie der Herrschaft, in Elbe, Ingo u. Ellmers, Sven (Hg.): Eigentum, Gesellschaftsvertrag, Staat. Begründungskonstellationen der Moderne, Münster 2009.

Tisch, der zu Nietzsches Staatsverständnis überdies nur folgende Fehlinformation zu bieten hat: „Angesichts der modernen Anhäufung von Staatsgewalt möchte zwar auch Nietzsche so wenig Staat und öffentlichen Zwang wie möglich, nicht aber im Sinne eines negativen Freiheitsbegriffes“ (127). Dies trifft aber, wie für die Moralkritik, nur für die vornehmen Übermenschen zu. Nietzsches Moralkritik im Allgemeinen und seine Kantkritik im Besonderen sind in der Tat auf ihre emanzipatorischen und helllichtigen Momente zu diskutieren; erinnert sei an den mittlerweile scheinbar vergessenen Adorno, der nicht nur dies, keinesfalls einseitig, tat, sondern auch die Widersprüche der Moderne mit Marx auf ihren gesellschaftlichen Grund geführt hat.⁴ Es geht aber nicht an, ihre politische Stoßrichtung zu verschweigen.

Noch weniger, wenn nicht nichts, erfahren wir über Nietzsches Staatsverständnis in den Ausführungen *Die Überschreitung als ethisches Programm. Entpolitisierende und apolitische Lesarten der Philosophie Nietzsches* (131-151) von Christo Karabadjakov. Der Autor legt dort einerseits die entpolitisierende Überschreitung von Nietzsches Denken im Poststrukturalismus dar, der die Genealogie als bloße Vorläufermethode der Dekonstruktion interpretierte: Entpolitisierung „durch kontinuierliche Entfernung“ (140) von den Inhalten, was ein „halbiertes Nietzschebild“ (143) zur Folge habe. Andererseits skizziert der Autor eine für den anglophonen Raum spezifische antipolitische Lesart Nietzsches, die sich dessen politischen Intentionen über den Umweg einer sehr pragmatischen Interpretation versichert: „Nietzsches Wahrheiten sind nur angesichts ihrer Lebensdienlichkeit verbindlich“ (147). Diesen beiden Positionen stellt der Autor auf knapp zwei Seiten sein eigenes Anliegen abschließend gegenüber. Er will die „inhärente Normativität“ der Genealogie für eine „*Überschreitung* in Richtung eines *ethischen Individualismus*“ (149) stark machen. Diese ziele „jenseits der Tradition der Metaphysik“ auf die „*Selbstverwirklichung des Menschen*“ (149) qua „*Selbsterkenntnis*“ (150). Es ist schon ärgerlich, in diesem Aufsatz nichts über Nietzsches genuin politisches Denken zu erfahren. Die immer gleiche Leier vom nach-metaphysischen Charakter der Genealogie vorgelesen und dessen normatives Ziel in einen ethischen Individualismus umgebogen zu bekommen, ist dann aber des Guten zu viel. Wenn der Autor seinen Begriff der „*Überschreitung*“ dahingehend verstanden wissen will, „Nietzsches Denken [...] von konkreten Inhalten seiner Philosophie in weitere theoretische Diskurse“ (144) zu überführen, so dient dieses am Ende nur noch zu einer völlig willkürlichen Projektionsfläche. Dies schlägt nicht nur Nietzsches Verständnis intellektueller Redlichkeit ins Gesicht, sondern muss sich auch die Frage gefallen lassen, ob der Bezug zu Nietzsche nicht beliebig und letztlich nichtssagend ist.

Auch in dem Beitrag *Verantwortung nach der Umwertung der Werte* (155-168) von Michael Ruoff erfährt man nichts in Bezug auf Nietzsches politisches Denken und Staatsverständnis. Eigentlich steht nicht einmal Nietzsche im Mittelpunkt, sondern die Nietzscheinterpretation von G. Deleuze. Diese wird als Philosophie des irreduziblen Zufalls dargestellt: „Was heißt dabei aber nun Zufall? Er begegnet als einzelnes Ereignis und steht für ein nicht prognostizierbares Vorkommen“ (165). Der Gegner ist schnell ausgemacht: „Begrifflogik des Denkens: die Dialektik“ (157); „Ambivalenz“ (166) anstelle von Gesetzen, Kontingenz statt „Entwicklungslogik“, nicht mehr „Sollen“, sondern „Wollen“ (167). Ob dies Nietzsche gerecht wird, bei Seite gelassen. Christoph Türcke hat die Kritik an einem solchen 'neuen Denken', welches zumeist nur Karikaturen von Dialektik und Rationalität zeichnet, in seiner lesenswerten Nietzschestudie auf den Punkt gebracht: „Wirklich los wird die Menschheit den Logozentrismus erst, wenn sie sich in die Luft sprengt.“⁵ Dem ist nichts hinzuzufügen.

Dae-Jong Yang versucht sich in seinen Ausführungen *Auf der Suche nach Gerechtigkeit: Nietzsches Lebensprojekt* (169-188) an einer Gesamtinterpretation von Nietzsches Philosophie anhand ihres

4 Zu Adornos Kritik der Moralphilosophie, für die Kant und Nietzsche die zentralen Referenzpunkte sind, vgl. auch die herausragende Studie von Schweppenhäuser, Gerhard: *Ethik nach Auschwitz: Adornos negative Moralphilosophie*, Hamburg 1993.

5 Türcke, Christoph: *Der tolle Mensch. Nietzsche und der Wahnsinn der Vernunft*, 3. Aufl. Lüneburg 2000, S. 41.

umfassenden Begriffs der Gerechtigkeit. Zu Recht weist der Autor zum einen auf die Bedeutung der Gerechtigkeit in Nietzsches Werk hin. Im Begriff der Gerechtigkeit werden bei Nietzsche Fragen der Erkenntnistheorie und der praktischen Philosophie zusammen gebracht: Gerechtigkeit als „Fähigkeit des gerechten Urteilens“ (174) im Hinblick auf Dinge und Handlungen. Das Maß der Gerechtigkeit ist dabei der Perspektivenreichtum des Urteilenden. Zum anderen zeigt Yang auf, dass Gerechtigkeit in Bezug auf ihre „sozial-dynamische Dimension“ (178) von Nietzsche als ein „Gleichgewicht“ (182) zwischen agonalen Mächten verstanden wird. Recht und Gerechtigkeit entstehen für Nietzsche also aus einer Situation, in der sich Konkurrenten als gleich mächtig interpretieren. Man kann diesen Ausführungen von Yang durchaus folgen. Der herrschaftsaffirmative Kern von Nietzsches aristokratischer Gerechtigkeitskonzeption wird allerdings abermals so schlicht übergangen, wie Nietzsches Kritik an der metaphysischen Tradition ungeprüft für bare Münze genommen wird.⁶

Letzterer Sachverhalt trifft auch den Aufsatz *Normativität und Positivität des Rechts versus Vernunftrecht und Moral im Denken Nietzsches* (189-210) von Henry Kerger zu. Kerger gibt Nietzsches Annahme richtig wieder, dass die „Gleichheit vor dem Gesetz“ einer „Säkularisierung religiös bzw. theologisch geprägter Naturrechtslehren“ (190) entspringt und dass eine „geschichtliche Korrelation zwischen Naturrecht und naturwissenschaftlicher Gesetzmäßigkeit“ (191) besteht. Ob die Identifizierung von rechtlicher Norm und Naturgesetz an sich legitim ist und ob die gewagte Interpretation, dass der (naturwissenschaftliche wie juristische) Gesetzesbegriff nur einer sklavenhaften Interpretation der Welt entspringt, diese alles entscheidenden Fragen werden aber einmal mehr nicht gestellt; recht dogmatisch werden sie vielmehr im Sinne von Nietzsche immer schon als beantwortet vorausgesetzt. Die weiteren Ausführungen des Autors zum „schuldrechtlichen Vertragsverhältnis“ als „Ursprung des Rechtsverhältnisses“ (192) sowie zum Wesen der Sittlichkeit der Sitte (196-199) sind dennoch erhellend: „Nietzsche setzt [...] nicht Macht und Recht gleich, sondern geht [...] davon aus, dass Macht, Gewalt und Recht gleichen Ursprungs sind und zwischen ihnen keine Wesensverschiedenheit besteht.“ (206). Wirklich schade ist es, dass der Autor die Schriften des Rechtsgelehrten Rudolf von Ihering als Inspirationsquellen für Nietzsches Ausführungen zwar recht ausführlich zitiert, nicht aber weiter darauf eingeht, wo denn eigentlich Nietzsches Originalität anfängt. Ich hätte es zumindest spannender gefunden, mehr über Nietzsches Quellen zu erfahren, die ja vorhanden sind, auch wenn er selten direkt auf sie Bezug nimmt, als mit einer ein wenig unvermittelt daherkommenden Kritik an Habermas (200-203) behelligt zu werden.

Marcus Andreas Born geht in seinem Beitrag *Nietzsches Rattenfängerei. Die Aufgabe des Philosophen im Staat* (213-234) dem Verhältnis von Bildung, Kultur und Staat im Denken Nietzsches nach. Nietzsches Position wird dahingehend charakterisiert, dass wahre Bildung ein Selbstzweck sei, der auf ein höheres Telos als die ökonomische Reproduktion ziele. Philosophische Bildung stehe daher dem nur an der eigenen Macht interessierten Staat feindlich gegenüber. Philosophie, die ihren Namen verdient, müsse Nietzsches Ansicht nach somit „von der Unterordnung unter staatliche Interessen befreit werden“ (218). Politisch verhalte sich der Philosoph vielmehr als staatsfremder Erzieher, wie der Autor am Wirken von Nietzsches Hassliebe Sokrates ausführt (222-226). Dem elitären Gestus Nietzsches entsprechend resümiert Born: „Der Philosoph, der sich nicht vom Staat und einem verflachenden Bildungssystem vereinnahmen lassen soll, versucht auf seine Mitmenschen einzuwirken, indem er einige von ihnen von der Masse weglockt, um sie zu erziehen“ (232), und zwar hinsichtlich auf die autonome Selbsterziehung, für die es gerade kein Muster gibt. Borns Ausführungen wissen zu überzeugen. Welchen Realitätsgehalt Nietzsches von einem unbedingten Wahrheitsstreben motivierte Überlegungen zur Existenz und Essenz des Philosophen in der Moderne haben und inwiefern sie zu einem Programm praktischer Aufklärung dienen, wäre freilich noch zu diskutieren.

6 Ich erlaube mir nochmals einen Verweis auf eine Arbeit von mir: Die letzte Versuchung Nietzsche(s). Die Aporien der tragischen Aufklärung, in: Zeitschrift für kritische Theorie 28/29 2009.

In dem abschließenden Aufsatz *Das Schicksal des Menschen im Schatten des toten Gottes. Zur Bedeutung Friedrich Nietzsches für Max Webers Diagnose der Moderne* (235-252) hebt Christian Schwaabe Letztere gründlich abwägend hervor. Er zeigt auf, dass Webers Fragestellungen zu einem Gutteil sich dem „Geiste Nietzsches“ (236) verbunden fühlen und zentrale Aspekte seiner Zeitdiagnostik in sich aufgenommen und sozialwissenschaftlich weitergeführt haben (236-244). Freilich zieht Weber andere Konsequenzen aus diesen als Nietzsche, dessen philosophischer Furor von Weber nicht geteilt wird, von dem aber wesentliche Einsichten des durchaus von „ethischen Anliegen“ (241) angetriebenen Soziologen abhängen. Ob Weber „eher als Überwinder oder als 'ungleicher' Bruder Nietzsches zu betrachten“ (249) sei, lässt der der Autor mit dem berechtigten Hinweis offen, dass die Beantwortung der Frage sich aus der jeweils gewählten Perspektive auf das Werk der beiden großen Denker ergäbe. Seine eigene, durchaus einleuchtende Sicht der Dinge, fasst Schwaabe am Ende wie folgt zusammen: „Wie denn auch sollte der normale moderne Mensch Dionysos 'folgen'? Mit diesem Pragmatismus ist Weber zwar keineswegs 'konsequenter' als Nietzsche, aber wohl lebensnäher, und natürlich: bürgerlicher. Dafür nimmt Weber auch in Kauf, die Reinheit oder Konsequenz des philosophischen Gedankens zugunsten des Eingeständnisses aufzugeben, dass die *conditio humana* in der Moderne durch eine nicht auflösbare Ambivalenz geprägt ist. [...] Ambivalenz ist das Signum seines Denkens – und es ist gleichsam das Kainsmal des modernen Bewusstseins nach dem 'Tod Gottes'. Diese Verunsicherung aber ist erkennbar und in prägender Weise durch Nietzsche hindurchgegangen“ (250f.).

Ich habe Schwaabes Beitrag mit Gewinn gelesen. Aber auch hier muss die Frage gestellt werden, wieso zu Nietzsches Staats- und Politikverständnis abermals wenig zu erfahren ist; ein Vergleich mit Webers paradigmatischer Herrschaftssoziologie hätte sich ja geradezu aufgedrängt. Vielleicht verweist dieser Sachverhalt schlicht auf die Tatsache, dass man nicht jedem bedeutenden Kopf in der Ahnengalerie großer Geister einen Sammelband zu dessen Staatsverständnis angedeihen lassen muss. Bei Nietzsche ist trotz dessen Reichtum an Perspektiven diesbezüglich nicht wirklich viel zu holen. Seine im vorliegenden Band am ehesten von Knoll getroffenen staats- und politiktheoretischen Grundgedanken sind nicht nur für jeden Leser verständlich, sondern darüber hinaus in den erwähnten Standardwerken bereits – durchaus kontrovers, aber in ganz anderer Breite und Tiefe – erkundet. Hieran gemessen muss man den Sammelband trotz lesenswerter Einzelbeiträge als überflüssig, und in Teilen, nicht zuletzt im Hinblick auf die Ignoranz gegenüber bisherigen Forschungen, auch als ärgerlich bewerten.

Hendrik Wallat