

Heroische Lebenskunst. Nietzsches Rangordnung der Lebensformen

Lebenskunst zielt auf ein gutes und glückliches Leben. Diese Form der Kunst war ein zentrales Thema der antiken Philosophie. Daher ist es erstaunlich, dass es Untersuchungen zum Thema Glück und gutes Leben bei Nietzsche – der sich selbst als »Zögling älterer Zeiten, zumal der griechischen«, bezeichnet – häufig nicht oder nur partiell gelingt, sein Denken aus dessen antiken Wurzeln zu erhellen (HL, KSA 1, 247; Mchedlidze 2013; Schneider 1983; Walther 2008). Das trifft insbesondere auf Nietzsches Orientierung an der Kategorie der ›Lebensform (bios)‹ zu, die für Platons und Aristoteles' Denken über das gute und glückliche Leben zentral ist (vgl. zum Begriff ›Lebensform‹ Reuber 1989, 1–10). Die zentrale Bedeutung dieser Kategorie für Nietzsches Philosophie erkennt selbst Thomas Brobjer in seiner Untersuchung zu Nietzsches Ethik nicht, die erfolgreich deren Nähe zur antiken Tugendethik und zu Aristoteles herausarbeitet (Brobjer 1995).

Die erste These der vorliegenden Untersuchung ist, dass Nietzsche die verknüpften Gedanken einer Rangordnung der Lebensformen und der Menschen von Platon und Aristoteles aufnimmt. Nach der zweiten These stellt Nietzsche wie die beiden antiken Denker das betrachtende Leben des Philosophen an die Spitze der Rangordnung der Lebensformen (zu Nietzsches Verständnis der antiken Philosophie als Lebensform s. den Beitrag von Jörn Müller in Kap. III). Wie bereits treffend herausgestellt wurde, kommt dem ›heroischen‹ Individuum eine zentrale Rolle in Nietzsches Denken zu (Thiele 1990; vgl. Gödde/Zirfas 2014, 23). Daran anschließend lautet die dritte These, dass Nietzsche als Vertreter einer heroischen Lebenskunst verstanden werden muss. Im Zusammenhang mit seiner hohen Wertschätzung des philosophischen Lebens lässt sich bei Nietzsche ein Heroismus des philosophischen Erkennens aufweisen, der mit seinem Ideal ›*gefährlich leben!*‹ verknüpft ist.

Platon und Aristoteles unterscheiden lediglich drei relevante Lebensformen. Dagegen thematisiert Nietzsche auch andere Lebensformen wie diejenige des Heiligen und des Künstlers. Seine hohe Wertschätzung einer ästhetischen Lebensform – die Gestaltung des eigenen Lebens zum Kunstwerk – wurde bereits eingehend untersucht (Mourkojannis 2000; Nehamas 2012; Reuber 1989; Thiele 1990). Daher kann die ästhetische Komponente eines philosophischen Lebens im Folgenden weitgehend vernachlässigt werden.

Dennoch ist festzuhalten, dass Nietzsche den wahren Philosophen und sich selbst auch als Schöpfer und Künstler begreift. Zentrales Ziel vorliegender Untersuchung ist, ausgehend von Nietzsches Aneignung von Platons und Aristoteles' Lehre einer Rangordnung der Lebensformen und der Menschen sein Verständnis des Glücks und des guten Lebens zu erhellen.

Die Rangordnung der Lebensformen bei Platon

Die Unterscheidung von verschiedenen Lebensformen geht auf Platons *Politeia* zurück. Aristoteles nimmt diese Unterscheidung in seine praktische Philosophie auf und integriert sie in seine Lehre des guten und glücklichen Lebens. Bereits Platon führt die drei Lebensformen im Zusammenhang mit dem Glück der Bürger der guten Polis ein, die er in der *Politeia* entwirft. In seinem unveröffentlichten Essay »Der griechische Staat« von 1872 gibt Nietzsche eine Interpretation von Platons Verfassungsentwurf, der für ihn bis in sein Spätwerk das Vorbild einer guten politischen Ordnung darstellt (vgl. Knoll 2009).

Platons gute Polis ist eine hierarchische Ständeordnung, die sich aus drei Ständen zusammensetzt. Die Grundlage dieser Ordnung ist seine Psychologie, der zufolge die Seele aus drei verschiedenen Teilen besteht: der Vernunft, dem Mut und der Begierde (Rep. IV, 435aff.). Die gute Polis begreift er analog zur wohlgeordneten Seele als dreigliedrigen Menschen im Großen. Die Vernünftigsten regieren sie, die Mutigsten verteidigen sie und die Begehrlichen sorgen für das Lebensnotwendige. Platons Analogie von Seele, Mensch und Polis macht deutlich, dass er die Menschen nicht bloß als ungleich, sondern als fundamental ungleich erachtet. Denn nach ihr sind die Menschen des untersten und des obersten Standes so radikal verschieden, wie sich die Begierde, der unterste Seelenteil, von der Vernunft, dem obersten Seelenteil, unterscheidet.

Das zentrale Thema der *Politeia* ist das Wesen der Gerechtigkeit. Die gute Polis ist gerecht, wenn in ihr jeder das Seinige tut. In Buch IX präsentiert Platon drei Beweise dafür, dass die Gerechtigkeit mit der Glückseligkeit und die Ungerechtigkeit mit dem Unglück zusammenfällt. Mit ihnen will er zeigen, dass die gerechtesten Menschen auch die glücklichsten sind und die schlechtesten, die Tyrannen, die unglücklichsten. Im Zuge des zweiten Beweises führt er seine Unterscheidung von drei Lebensformen ein.

In einem ersten Schritt knüpft Platon an seine Unterscheidung von drei Seelenteilen an und differenziert zwischen drei verschiedenen Arten von Lust (*hedonê*) und Verlangen, die ihnen zugeordnet sind. Der unterste Seelenteil, das Begehrliche (*epithymêtikon*), strebt nach Sinneslust und daher nach Geld und Gewinn, um sich diese Lust verschaffen zu können. Der mittlere Seelenteil, das Zornmütige (*thymoeides*), zielt auf Macht, Sieg, Ruhm und Ehre (*timê*) ab. Der oberste Seelenteil, die Vernunft (*logistikôn*), strebt danach zu lernen und danach Wahrheit und Weisheit zu erlangen (Rep. IX, 580d–581b). In einem zweiten Schritt erklärt Platon, dass in den Seelen der Menschen jeweils einer der drei Seelenteile die führende Stellung einnimmt und herrscht. Daher unterscheidet er zwischen drei Arten von Menschen: die weisheitsliebenden, die siegliebenden, und die gewinnbegierigen (Rep. IX, 581c).

In einem dritten Schritt ordnet Platon den drei verschiedenen Menschenarten – entsprechend zu ihren Vorlieben – drei unterschiedliche Lebensweisen bzw. Lebensformen zu. Die arbeitenden Bauern, Handwerker und Händler, der unterste Stand, halten ein Leben der Lust und des Gewinnes für die beste Lebensform. Diese Menschenart erachtet die Lust am Lernen und an der Ehre als wertlos. Dagegen halten die Angehörigen des Kriegerstandes, die ein Leben der Ehre präferieren, die Lust am Geld für etwas Gemeines und Erniedrigendes und die Lust am Lernen für »leeren Dunst und Narrheit«. An oberster Stelle der gesellschaftlichen Hierarchie steht der Stand der Philosophen. Auch wenn sie abwechselnd die politische Herrschaft übernehmen, ist ihre eigentümliche Lebensform ein theoretisches Leben der Erkenntnis, das vor allem in der Schau der göttlichen Ideen und ihrer Ordnung besteht. Die Lust, die ihnen diese Lebensform gewährt, halten sie für die weitaus beste (Rep. IX, 581c–e).

Gemäß seinem allgemeinen Beweisziel möchte Platon mit seinem zweiten Beweis demonstrieren, dass die Lebensform der Philosophen, die auch die gerechten Menschen sind, die weitaus Beste ist. Wie er bereits während des ersten Beweises betont, geht es um das Wichtigste, nämlich um »die Frage nach dem guten und schlechten Leben« (Rep. IX, 578c). Die drei Lebensformen entsprechen drei verschiedenen Auffassungen über ein gutes und gelingendes Leben: »Jede dieser Lebensformen ist ein Weg zum Glück« (Ottmann 2001, 64). Platon verwendet in diesem Zusammenhang wie später Aristoteles den Terminus *eudaimonia*, der in der Regel mit »Glück-

oder »Glückseligkeit« übersetzt wird (Rep. IX, 577b). Mit diesem Terminus ist jedoch weder das Glück im Sinne eines günstigen Zufalls gemeint noch ein subjektiv erlebter Zustand der erhobenen Stimmung. Vielmehr bezieht sich der Terminus auf ein gutes und gelingendes Leben im Ganzen. Daher ist die gängige englische Übersetzung von *eudaimonia* mit *human flourishing* treffend.

Alle Menschen sind in der Regel davon überzeugt, dass ihr Weg zum guten Leben der beste ist und ihre Lebensform sie glücklich macht. Im Einklang damit gehen die Meinungen über die Lust und ein angenehmes Leben weit auseinander. Statt die verschiedenen Lebensformen im Sinne des Relativismus als gleichwertig anzuerkennen, erhebt Platon den Anspruch, den Dissens durch die Erkenntnis der Wahrheit lösen und eine objektive Rangordnung der Lebensformen aufstellen zu können. Lediglich dem Philosophen kommt die Kompetenz zu, über alle drei Lebensformen zu urteilen. Nur er kann sich »auf Erfahrung (*empeiria*), Einsicht (*phronêsis*), und Vernunftgründe (*logos*)« stützen (Rep. IX, 582a). Allein der Philosoph hat die Erfahrung von allen drei Lustarten. Da bei ihm die Erfahrung mit Einsicht und einem Urteil nach Vernunftgründen einhergeht, ist er als einziger zur Erkenntnis der Wahrheit und damit zu einem richtigen Urteil über den Wert der Lebensformen in der Lage (Rep. IX, 581e–582e; vgl. Ottmann 2001, 64).

Das Urteil des Philosophen über die drei Lebensformen und ihre Rangordnung fällt eindeutig aus: An oberster Stelle steht ein Leben der Erkenntnis, an zweiter ein Leben der Ehre und an unterster Stelle ein Leben der Lust und des Gewinnes (Rep. IX, 583a). Diese Rangordnung entspricht der Rangordnung der drei Seelenteile und der drei Menschenarten bzw. der drei Stände in der guten Polis. Ein Denken in Rangordnungen ist nicht bloß ein Charakteristikum der Philosophie Platons, sondern auch derjenigen Nietzsches.

Erstaunlich ist, dass Platon jeder der drei Menschenarten nur eine Lebens- und Lustform zuordnet. Setzt ein gutes Leben nicht die Aktivitäten und Lüste aller drei Seelenteile voraus? Merkwürdig ist auch, welch großes Gewicht Platon dem Kriterium der Lust bei seiner Hierarchisierung der Lebensformen einräumt. Schließlich ist er ein dezidierter Kritiker des Hedonismus. Allerdings zeigen seine Bemerkungen über die drei Lustarten und seine Betrachtungen über die Lust im dritten Beweis, dass er die Lust des Philosophen am Lernen und der Erkenntnis als einzige wahre und reine Lust anerkennt. Die beiden anderen

Lustarten wertet Platon wie das ›Leben der großen Menge‹ radikal ab. Die Lüste, denen die Menge nachhängt, sind nicht bloß »mit Schmerz gemischt«, sie sind auch »bloße Abspiegelungen und Schattenbilder der wahren Lust« (Rep. IX, 581d–e 586b; vgl. Ottmann 2001, 65).

Die Rangordnung der Lebensformen bei Aristoteles

Aristoteles nimmt Platons Unterscheidung der drei Lebensformen in seine praktische Philosophie auf. Nach seiner Lehre ist die Glückseligkeit (*eudaimonia*) das oberste Ziel und höchste Gut für den Menschen, das er durch sein Handeln erreichen kann. Aristoteles' Ausgangspunkt ist der Meinungspluralismus und Dissens, der zu seiner Zeit im Volk, bei den Gebildeten und den Weisen über das gelingende Leben und das Gute besteht. In Entsprechung zu den verschiedenen Meinungen über die Glückseligkeit gibt es auch unterschiedliche Auffassungen darüber, in welcher Lebensform ein gutes Leben verwirklicht werden kann. Die Volksmenge, die unter der Glückseligkeit die sinnliche Lust versteht, strebt nach einem bloßen Genussleben (*bios apolaustikos*) und nach dem Reichtum, um ein solches verwirklichen zu können. Die Gebildeten und Edlen, die unter der Glückseligkeit die Ehre (*timê*) verstehen, entscheiden sich für ein politisches Leben (*bios politikos*). Die Weisen wählen ein betrachtendes oder theoretisches Leben (*bios theoretikos*; EN I. 3, 1095a20–1096a10).

Neben den drei Lebensformen, die Aristoteles von Platon aufnimmt, erwähnt er als vierte Lebensform noch die »kaufmännische Lebensform«, die er jedoch sofort zurückweist, weil der Reichtum lediglich ein Mittel zum guten Leben ist (EN I. 3, 1096a5–7). Die Meinung der Volksmenge, die ein Leben des bloßen Genusses schätzt, lehnt Aristoteles mit den Bemerkungen ab, dass dies ein »Leben des Viehs« ist und dass sich die große Menge »als völlig sklavenartig« erweist (EN I. 3, 1095b19–22). Seine detaillierte Auseinandersetzung mit dem Hedonismus erfolgt erst am Ende von Buch VII und zu Beginn von Buch X. Aristoteles differenziert noch zwischen den beiden Zielen des politischen Lebens, der Ehre (*timê*) und ranghöher der Tüchtigkeit (*aretê*). Dabei argumentiert er gegen die Ehre als Ziel eines politischen Lebens und kommt zu dem Schluss, dass ein gutes Leben nicht auf Ehre, sondern höchstens auf Tüchtigkeit abzielt (EN I. 3, 109 b22–31).

Als Resultat von seinem *ergon*-Argument bestimmt Aristoteles die Glückseligkeit als die Tätigkeit der Seele gemäß der Tüchtigkeit, die ihr eigentümlich ist (EN I. 6, 1097b22–1098b8). Für ein gutes und glückliches Leben erachtet er es als wesentlich, dass die Bürger in der Polis die Tüchtigkeiten ausbilden und tätig verwirklichen, die ihrer psychischen Beschaffenheit als Mensch eigentümlich sind. Diese Tüchtigkeiten entsprechen den beiden Lebensformen, die Aristoteles zufolge allein ein wahrhaft gutes und glückseliges Leben ermöglichen: das politische und das theoretische Leben. Um die Glückseligkeit des theoretischen oder betrachtenden Lebens erlangen zu können, müssen die Bürger die intellektuelle Tüchtigkeit der Weisheit (*sophia*) durch Lernen ausbilden und tätig verwirklichen. Die Weisheit ermöglicht es dem Philosophen und Wissenschaftler, Ursachen und Prinzipien einzusehen und von diesen aus Schlüsse zu ziehen (EN VI. 6, 1140 b 31 ff.; EN X. 7, 1177 a 12 ff.). Im Gegensatz zu Platon sieht Aristoteles ein theoretisches Leben nicht als notwendige Voraussetzung an, um eine Polis gut regieren zu können.

Es gibt gute Argumente für die umstrittene Interpretation, dass die Bürger nach Aristoteles auch im politischen Leben glücklich werden können (vgl. Ackrill 1975). Im politischen Leben nehmen sie etwa an den beratenden und richtenden Behörden teil und gestalten durch ihre Tätigkeit ihr ziviles und politisches Zusammenleben. Um die Glückseligkeit des politischen Lebens erlangen zu können, müssen die Bürger die intellektuelle Tüchtigkeit der Klugheit (*phronêsis*) und ethische Tüchtigkeiten wie Gerechtigkeit, Freundschaft, Besonnenheit und Tapferkeit ausbilden und tätig verwirklichen (vgl. zur Klugheit EN VI. 5, 1140 a 24 ff.).

Am Schluss der *Nikomachischen Ethik* nimmt Aristoteles die Frage nach der wünschenswertesten Lebensform wieder auf und präsentiert eine Reihe von Argumenten dafür, dass das theoretische Leben dem politischen vorzuziehen ist. Die Einsicht (*nous*) sei das Beste im Menschen und ebenso seien die Objekte, worauf sie sich bezieht, »die besten im ganzen Bereich der Erkenntnis«. Daher sei die betrachtende Tätigkeit die beste; zudem sei sie »die anhaltendste« (EN X. 7, 1177a17–21). Mit den Objekten der Einsicht dürfte Aristoteles die göttlichen Himmelskörper und den göttlichen unbewegten Bewegten meinen. Im Einklang mit seinen Ausführungen in der *Metaphysik* erklärt er, dass die Tätigkeit Gottes und damit seine Lebensform ein betrachtende ist (EN VI. 7, 1141a9–b3; EN X. 8, 1178b21 f.; Met. XII. 9, 1074b33–35). Weil die kon-

templative Tätigkeit der Aktivität des göttlichen Geistes entspricht, wird der Denker »von der Gottheit am meisten geliebt« (EN X. 9, 1179a22–24).

Aristoteles nimmt auch Platons Argument wieder auf, dass ein Leben der Erkenntnis die höchste, beständigste und reinste Lust gewährt (EN X. 7, 1177a23–27). Unmittelbar daran schließt er das Argument an, dass ein kontemplatives Leben, das um seiner selbst willen geliebt wird, sich gegenüber einem politischen durch ein Höchstmaß an Autarkie bzw. Unabhängigkeit auszeichnet (EN X. 7, 1177a28–b2). Ein weiteres Argument geht davon aus, dass zu einem guten und glücklichen Leben Muße (*scholê*) gehört. Weil sich die praktischen Tüchtigkeiten jedoch in der Politik oder im Krieg verwirklichen, vertragen sie sich nicht mit der Muße. Dagegen gehen die Tätigkeiten der geistigen Betrachtung mit Muße einher (EN X. 7, 1177 b 4–26; vgl. Pol. VII. 14, 1334 a 2–34). Obwohl der Philosoph zu einer göttlichen Tätigkeit in der Lage ist, wird er sich als Mensch in der Polis »auch wünschen, die Werke der ethischen Tugend auszuüben« (Aristoteles 1998, 349, 1178 b 5–7). Diese Aussage legt die Interpretation nahe, dass ein betrachtendes Leben für Aristoteles durchaus mit einem politischen einhergehen kann. In der *Politik* vermittelt er zwischen den Lebensformen; dabei hat die Rangordnung der Lebensformen keine Relevanz mehr (Pol. VII. 2, 1325 b 14 ff.).

Die Rangordnung der Lebensformen bei Nietzsche

Zwischen der antiken Welt, in der Platon und Aristoteles beheimatet waren, und der modernen Welt, in der Nietzsche seine Schriften verfasste, liegen über 2000 Jahre. Die antike Polis mit ihrer Institution der Sklaverei unterscheidet sich in vielen Aspekten von einer europäischen Nation zu Nietzsches Zeiten. Ein zentraler Unterschied zwischen der Antike und der Moderne besteht in der Bewertung der Arbeit. Die Rangordnung der Lebensformen bei Platon und Aristoteles macht deutlich, dass sie ein wahrhaft gutes Leben für unvereinbar halten mit einem Leben, in dem Menschen einen beträchtlichen Teil ihrer Zeit auf eine Arbeitstätigkeit verwenden müssen. Dies gilt selbst für anspruchsvollere Tätigkeiten wie diejenige der Künstler oder der Architekten.

Im christlichen Mittelalter wurde die Arbeit ähnlich gering geschätzt wie in der Antike. Die *vita contemplativa* galt als die höchste Lebensform. Dagegen wurden seit der Renaissance die *vita activa* und die

Arbeit aufgewertet. Der erste Humanist, Francesco Petrarca, bestimmt den Menschen als *homo faber*, als Macher und Verfertiger von technischen Hilfsmitteln zur Naturbewältigung. Zwei Jahrhunderte später entstand mit der Geburt des Protestantismus die christliche Wertschätzung der weltlichen Arbeit, die Max Weber in *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus* analysiert. Im 18. Jahrhundert wurde die christliche Überlieferung verweltlicht. Dadurch kam die heute noch vorherrschende bürgerliche Bewertung der Arbeit »als einer das Leben sinnvoll erfüllenden Leistung zur Geltung«. Die Arbeit »wird zur Quelle aller irdischen Tüchtigkeit, Tugend und Freude« (Löwith 1995, 285). Ein Jahrhundert später erklärte Karl Marx, das Wesen des Menschen sei die freie und bewusste Arbeit. Diese Bewertung entsprach der allgemeinen Auffassung seiner Zeit: »Arbeit und Bildung sind im 19. Jahrhundert zur Substanz des Lebens der bürgerlichen Gesellschaft geworden« (Löwith 1995, 284).

Nietzsches Urteil über die Arbeit weicht deutlich von den Auffassungen ab, die Marx und sein Jahrhundert vertraten. Seine unzeitgemäße Bewertung der modernen Berufsarbeit und der Menschen, die sie verrichten, knüpft an die Werturteile von Platon und Aristoteles an. Ausdrücke wie »Würde des Menschen« und »Würde der Arbeit« verhöhnt er bereits 1872 als »Begriffs-Hallucinationen«, derer die Griechen nicht bedurften. Bei ihnen »spricht sich mit erschreckender Offenheit aus, daß die Arbeit eine Schmach sei« (CV, KSA 1, 765). Für seine Zeit konstatiert Nietzsche »ein Zurücktreten und eine gelegentliche Unterschätzung der *vita contemplativa*« und »dass Arbeit und Fleiß – sonst im Gefolge der grossen Göttin Gesundheit – mitunter wie eine Krankheit zu wüthen scheinen« (MA I 282, KSA 2, 230 f.). Das »Leben auf der Jagd nach Gewinn« sieht er besonders stark bei den Amerikanern ausgeprägt. Ihre »athemlose Hast der Arbeit« begreift er als »das eigentliche Laster der neuen Welt«, das auch Europa zunehmend infiziert (FW 329, KSA 3, 556; vgl. MA I 285, KSA 2, 232). Dagegen teilt Nietzsche das »Aristokraten-Gefühl«, »dass Arbeit *schändet*, – nämlich Seele und Leib gemein macht«, und kritisiert die »moderne, lärmende, Zeit-auskauende, auf sich stolze, dumm-stolze Arbeitsamkeit« (JGB 58, KSA 5, 76; vgl. FW 329, KSA 3, 557).

Im Einklang mit Platon und Aristoteles, denen der Gedanke einer allgemeinen Menschenwürde fremd ist, liegt Nietzsches Denken die Auffassung einer »Rangordnung zwischen Mensch und Mensch« und damit einer fundamentalen Ungleichheit und Wert-

differenz der Menschen zugrunde (JGB 228, KSA 5, 165; vgl. Knoll 2009). Als »wahre« oder »wahrhafte« Menschen versteht er lediglich die Philosophen, Künstler und Heiligen (SE 5 und 6, KSA 1, 380, 387). Der unterschiedliche Wert und Rang der Menschen zeigt sich auch an ihren Tätigkeiten. Der Hauptmangel der »thätigen Menschen«, worunter Nietzsche die Beamten, (Bank-)Kaufleute und Gelehrten versteht, besteht darin, dass sie Rädchen im gesellschaftlichen Getriebe sind und allgemeine soziale Rollen ausüben. Im Gegensatz zu den wahren Menschen fehle ihnen »die höhere Thätigkeit«, d. h. »die individuelle« (MA I 283, KSA 2, 231). Die »thätigen Menschen« sind Sklaven, d. h. unfreie Menschen: »denn wer von seinem Tage nicht zwei Drittel für sich hat, ist ein Slave, er sei übrigens wer er wolle: Staatsmann, Kaufmann, Beamter, Gelehrter« (MA I, 283, KSA 2, 231 f.; vgl. FW 18, KSA 3, 389 f.). Nietzsches Einreihung der Staatsmänner unter die Sklaven legt es bereits nahe, dass er nicht bloß ein Leben des Gewinnes für verächtlich hält, sondern auch ein politisches Leben.

Nietzsches anthropologische Grundüberzeugung, dass die Menschen fundamental ungleich sind und einen ungleichen Wert haben, kommt auch im Kerngedanken seiner Interpretation von Platons *Politeia* in »Der Griechische Staat« zum Ausdruck: »Das eigentliche Ziel des Staates, die olympische Existenz und immer erneute Zeugung und Vorbereitung des Genius, dem gegenüber alles Andere nur Werkzeuge, Hilfsmittel und Ermöglichungen sind, ist hier durch eine dichterische Intuition gefunden und mit Derbheit hingemalt« (CV, KSA 1, 776). Diese Interpretation wird Platon nicht völlig gerecht. Denn er begreift die unteren beiden Stände nicht als bloße Mittel für den obersten Stand. So erklärt er ausdrücklich, in der guten Polis komme es nicht auf das Glück eines bestimmten Standes an. Das Ziel sei vielmehr, dass die gesamte Polis gedeihe und glücklich werde und dass jeder Stand »denjenigen Anteil an Glück« erhalte, »den die Natur ihm bestimmt« (w IV, 420c–421c).

Dennoch zeigen die vorangehenden Ausführungen, dass Platon das Glück und den Wert der Menschen des dritten Standes nicht sonderlich hoch veranschlagt. Auf Grund dessen ist Nietzsches Auffassung, dass es ihm nur auf die Menschen des obersten Standes ankommt, keineswegs abwegig.

Im *Antichrist* interpretiert Nietzsche die Kastenordnung, die das alte indische Gesetzbuch des Manu vorsieht, und die Tätigkeiten der Angehörigen der drei Kasten in Analogie zur Ständeordnung der *Politeia* (vgl. Etter 1987; Knoll 2009, 176–181; Sommer

2013, 274). In seiner Interpretation macht Nietzsche deutlich, dass sich die Angehörigen der untersten Kaste von den Angehörigen der beiden oberen Stände auch durch die Art des Glücks, das ihnen durch ihr natürliches Sein zubestimmt ist, unterscheiden:

»Dass man ein öffentlicher Nutzen ist, ein Rad, eine Funktion, dazu giebt es eine Naturbestimmung: nicht die Gesellschaft, die Art Glück, deren die Allermeisten bloss fähig sind, macht aus ihnen intelligente Maschinen. Für den Mittelmässigen ist mittelmässig sein ein Glück; die Meisterschaft in Einem, die Spezialität ein natürlicher Instinkt« (AC 57, KSA 6, 244).

Die Art von Glück, deren »die Allermeisten bloss fähig sind«, entspricht ihrem Leben der sinnlichen Lust und des Gewinnes. Dass Nietzsche eine solche Glücksvorstellung wie Platon und Aristoteles ablehnt, macht er insbesondere in seinen Ausführungen zu den letzten Menschen aus dem *Zarathustra* deutlich: »Wir haben das Glück erfunden« – sagen die letzten Menschen und blinzeln« (Za I, KSA 4, 19 f.). Nietzsche begreift die letzten Menschen als die »verächtlichsten Menschen«, zu denen sich der Mensch als das »noch nicht festgestellte Thier« im demokratischen Europa tendenziell zu entwickeln droht (Za I, KSA 4, 19; JGB 62, KSA 5, 81; vgl. Lampert 1986, 24). Die letzten Menschen verstehen sich als die höchste und letzte Steigerungsform des Menschen (vgl. Stegmaier 2013, 163). Sie bilden den Gegensatz zu Nietzsches elitärem und aristokratischem Ideal des »Übermenschen«, das er der drohenden »Gesamt-Entartung des Menschen« entgegengesetzt (JGB 203, KSA 5, 126 f.; vgl. Knoll 2014). Die letzten Menschen stehen für eine Lebensform, in der Glücksvorstellungen des Hedonismus und Eudaimonismus verwirklicht sind. Wie Nietzsches Ausführungen im *Zarathustra* nahelegen, geht diese Lebensform einher mit einer Verkleinerung, Verflachung und Verweichlichung des Menschen, einer Fixierung auf Sicherheit und Vermeidung von Leiden und Unlust, Arbeitsamkeit und Bildung, einem Verlust an Kreativität und Autorität, sowie einer Vermassung und Nivellierung des Menschen. Die Glücksvorstellungen, die für den Hedonismus und Eudaimonismus charakteristisch sind, identifiziert Nietzsche mit dem Ziel der Engländer, wobei er vor allem Jeremy Benthams, John Stuart Mills und Herbert Spencers Utilitarismus vor Augen hat (vgl. Brobjer 1995, 130–191). Bereits 1874 lehnt er die Ansicht, dass der »letzte Zweck« der Menschheit im »Glück Aller oder der Meisten« liegt, entschieden ab (SE 6, KSA 1, 384). Spä-

ter notiert er: »*viel Glückliche geringsten Ranges* ist beinahe ein widerlicher Gedanke« (N 1884, KSA 11, 210; vgl. JGB 228, KSA 5, 165; GD, KSA 6, 60 f.; N 1885, KSA 11, 523).

Nietzsches Urteil über ein politisches Leben fällt nicht viel positiver aus als seine Bewertung eines Lebens der sinnlichen Lust und des Gewinnes. Im Gegensatz zu Platon und Aristoteles bezieht sich sein Urteil natürlich nicht auf die antike Polis. Die Polis war ein kleiner Personenverband, der mit ihrer männlichen Bürgerschaft identisch war, die aktiv am politischen Leben partizipierte. Dagegen hat Nietzsche den modernen Staat vor Augen, der sich im Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit bildete. Dem neuzeitlichen Großflächenstaat steht Nietzsche, der sich als »guter Europäer« verstand, genauso kritisch gegenüber wie dem mit ihm verknüpften Nationalismus (MA I 475, KSA 1, 309).

Zu Nietzsches Zeit wurde das politische Leben vor allem als ein dem Staat oder der Nation dienendes Leben verstanden. Nietzsche lehnt diese Lebensform ab und kritisiert den Staat als den »neuen Götzen« (Za I, KSA 4, 61–64). Gegen den modernen Nationalstaat seiner Zeit wendet er ein, er wünsche sich, »dass die Menschen mit ihm denselben Götzendienst treiben möchten, den sie mit der Kirche getrieben haben« (SE 4, KSA 1, 368). Die begeisterte Hingabe an den Staat, der mit seinen Lügen viele Menschen anlockt und an sich bindet, wäre ohne den »Tod Gottes«, d. h. ohne dass »der Glaube an den christlichen Gott unglaublich geworden ist«, kaum erklärlich (FW 343, KSA 4, 573). Nach diesem bedeutenden Ereignis füllt der Staat die Leere, die bei vielen Menschen entstanden ist (Za I, KSA 4, 62; MA I 472, KSA 1, 304). Als »neuer Götze« wird der Nationalstaat zum Lebensinhalt vieler Menschen, die sich teilweise sklavisches von ihm abhängig machen.

Den zu Nietzsches Zeit existierenden Staaten wurde zweifellos eine große Verehrung und Wertschätzung zuteil. Dies hält er für keineswegs gerechtfertigt, wie er auch die gängige Ansicht ablehnt, nach der der letzte Zweck der Menschheit in der »Entfaltung grosser Gemeinwesen« liegt (SE 6, KSA 1, 384). Insbesondere weist er die Lehren zurück, »dass der Staat das höchste Ziel der Menschheit sei, und dass es für einen Mann keine höhere Pflicht gebe, als dem Staate zu dienen« (SE 4, KSA 1, 365). Im Zusammenhang mit seiner Kritik der unangemessenen Wertschätzung eines modernen politischen Lebens kritisiert Nietzsche auch, dass der Bildung mittlerweile zugemutet wird, ihre höchsten selbstherrlichen Ansprüche aufzuge-

ben und sich dienend einer anderen Lebensform, nämlich der des Staates unterzuordnen« (BA Einleitung, KSA 1, 647).

Nietzsche reiht die Staatsmänner auch deshalb unter die Sklaven ein, weil ein politisches Leben nicht genug freie Zeit und freie Zeitgestaltung gewährt. Das politische Leben entbehrt der Muße, die – wie bereits Aristoteles argumentiert – Voraussetzung und Bestandteil eines guten Lebens ist. Vor allem bildet die Muße die Voraussetzung für ein philosophisches Leben, das für Nietzsche wie für Platon und Aristoteles mit Abstand den obersten Platz in der Rangordnung der Lebensformen einnimmt. Die beiden antiken Denker hätten »Recht, in den Freuden der Erkenntnis das Erstebenswertheste zu sehen – vorausgesetzt daß sie damit eine persönliche Erfahrung und nicht eine allgemeine aussprechen wollen: denn für die meisten Menschen gehören die Freuden der Erkenntnis zu den schwächsten und stehen tief unter den Freuden der Mahlzeit« (N 1880, KSA 9, 49 f.). Im Einklang mit seiner Wertschätzung eines Lebens der Erkenntnis kritisiert Nietzsche an seiner Zeit, dass die »Schätzung des beschaulichen Lebens abgenommen hat«, während die »thätigen Menschen« am historischen Gipfel ihres Ansehens stehen. Nietzsche beklagt, dass mittlerweile die Gelehrten mit den »thätigen Menschen« wetteifern und sich der Muße (*otium*) schämen: »Es ist aber ein edel Ding um Musse und Müßiggehen« (MA I 284 und 285, KSA 2, 232 f.). Tatsächlich bezeichnen sich die Gebildeten seit dem 19. Jahrhundert als »geistige Arbeiter«, »um ihr Vorrecht nicht als Unrecht erscheinen zu lassen« (Löwith 1995, 284). Nietzsche lehnt die »*moderne Unruhe*« ab und spricht bereits 1878 wie heutige Kulturkritiker von der »ungeheuren Beschleunigung des Lebens« (MA I 282 und 285, KSA 2, 231 f.). Diese Entwicklung verhindere »die höhere Cultur« und laufe »in eine neue Barbarei aus«. Daher gehöre »zu den nothwendigen Korrekturen, welche man am Charakter der Menschheit vornehmen muss, das beschauliche Element in grossem Maasse zu verstärken« (MA I 285, KSA 2, 232).

Das heroische Ideal eines philosophischen Lebens

Nietzsche bezeichnet sich selbst explizit als einen »Menschen der *vita contemplativa*«, die er einmal als »Spazierengehen mit Gedanken und Freunden« definiert (M 41, KSA 3, 48; FW 329, KSA 3, 557). Während Platon und Aristoteles ein »betrachtendes Le-

ben« ausschließlich mit dem Leben des Philosophen identifizieren, unterscheidet Nietzsche vier Menschentypen, die ein solches Leben führen: die »so genannten *religiösen* Naturen«, die Künstler, die kleine Zahl der Philosophen, sowie »die Denker und die wissenschaftlichen Arbeiter« (M 41, KSA 3, 48; vgl. N 1880, KSA 9, 113). Nietzsche betont, dass der Denker – worunter er in diesem Kontext **den** Philosophen verstehen dürfte – die »Einsamkeit der *vita contemplativa*« nicht deshalb wählt, weil er schwermütig ist und entsagen will. Vielmehr möchte er der »*vita practica*« entkommen, um zu sich selbst zu finden und »*seine* Heiterkeit« zu gewinnen (M 440, KSA 3, 269; vgl. N 1880, KSA 9, 110 f.).



Im Gegensatz zu Platon und Aristoteles ist ›Gott‹ für Nietzsche nicht mehr Gegenstand der Kontemplation, sondern einer philosophischen Religionskritik. Für seine Gegenwart konstatiert er, dass die Zeit vorbei ist, »wo die Kirche das Monopol des Nachdenkens besass, wo die *vita contemplativa* immer zuerst *vita religiosa* sein musste« (FW 280, KSA 3, 524). Als Meilenstein der geschichtlichen Entwicklung zu einem unchristlichen Philosophieren begreift er Luther, der Misstrauen »gegen die Heiligen und die ganze christliche *vita contemplativa* geweckt hat: seitdem erst ist der Weg zu einer unchristlichen *vita contemplativa* in Europa wieder zugänglich geworden und der Verachtung der weltlichen Tätigkeit und der Laien ein Ziel gesetzt« (M 88, KSA 3, 82; vgl. N 1880, KSA 9, 113).

Nietzsches Ideal eines unchristlichen betrachten Lebens, das er als die ranghöchste Lebensform ansieht, ist mit seinem Verständnis von Philosophie und der Aufgabe des Philosophen eng verknüpft. Seine eigene philosophische Positionierung, die Nietzsche innerhalb des antiken Denkens vornimmt, erfolgt bereits Anfang der 1870er Jahre. So grenzt er sich kritisch von dem Rationalismus und Optimismus des Sokrates ab, den er als »Urbild und Stammvater« des »im Dienst der Wissenschaft arbeitenden *theoretischen Menschen*« ansieht (GT 18, KSA 1, 116). Im Gegensatz zu dem optimistischen Glauben an »das Erdenglück Aller« und die Abschaffung des Leidens durch die Wissenschaft tritt Nietzsche für eine heroische und tragische Kultur ein, »deren wichtigstes Merkmal ist, dass an die Stelle der Wissenschaft als höchstens Ziel die Weisheit gerückt wird« (GT 18, KSA 1, 117 f., vgl. 115 und 119). Während er den plebejischen Sokrates sowohl im Früh- als auch im Spätwerk ablehnt, erkennt er in dem stolzen aristokratischen Denker Heraklit durchgehend einen verwandten Geist. An Heraklits Philosophie, die er als Philosophie des Werdens

begreift, fasziniert Nietzsche vor allem dessen Lehre vom überall gegenwärtigen Kampf und Streit der Gegensätze, die er in verwandelter Form bei seinem Lehrer Schopenhauer wiedererkennt (PHG 5, KSA 1, 825–827, vgl. 822–835; EH, KSA 6, 312 f.). Nietzsche übernimmt von Heraklit die Bejahung von Wettstreit, Kampf und Krieg auf allen Ebenen. Sie bildet den Kern von seinem Ideal des Heroischen, das er den bürgerlichen Werten seiner Zeit entgegensetzt (vgl. Thiele 1990, 12). Ist die bürgerliche Lebensform auf Arbeitsamkeit, Gewinn und Sicherheit sowie auf Vermeidung von Unlust und Leiden fixiert, rät Nietzsches Zarathustra »nicht zur Arbeit, sondern zum Kampfe. Euch rathe ich nicht zum Frieden, sondern zum Sieg! Eure Arbeit sei ein Kampf, euer Friede sei ein Sieg!« (Za I, KSA 4, 59). Mit diesem Rat geht die Bejahung von Gefahr, Härte, Selbstüberwindung, Opfern, Vergehen, Zerstörung und Leiden einher sowie eine Wertschätzung von Männlichkeit und von Tüchtigkeiten wie Selbstbeherrschung, Mut und Tapferkeit.

Als Philosoph geht es Nietzsche vor allem um einen Krieg der Gedanken und Werte. Das »männlichere« und »kriegerische« Zeitalter, auf das er hofft, ist jenes, »das den Heroismus in die Erkenntnis trägt und Kriege führt um der Gedanken und ihrer Folgen willen. [...] Denn, glaubt es mir! – das Geheimnis, um die grösste Fruchtbarkeit und den grössten Genuss vom Dasein einzuernten, heisst: *gefährlich leben!*« (FW 283, KSA 3, 526). Das Zitat und der ganze Aphorismus verdeutlichen, dass Nietzsche sein heroisches Ideal »*gefährlich leben!*« weniger für den Bereich des Handelns, sondern für denjenigen des philosophischen Erkennens formuliert. Ein philosophisches Leben, das sich an diesem Ideal orientiert, verspricht »grössten Genuss« und höchste Lust, die bereits Platon und Aristoteles mit einem Leben der Erkenntnis verknüpft sahen. Der Heroismus des philosophischen Erkennens erfordert Stärke und Tugenden wie intellektuelle Tapferkeit und Redlichkeit. Nur so kann der philosophische Heros dem verbreiteten menschlichen Bedürfnis nach einem Glauben und nach Überzeugungen, an denen man sich festhalten kann, widerstehen: »grosse Geister sind Skeptiker« (AC 54, KSA 6, 236 f.).

Der heroische Kampf des Philosophen ist auch ein Kampf mit sich selbst bzw. mit den widerstreitenden Kräften, die seine Seele ausmachen. Es ist ein Kampf, der zu werden, der man ist bzw. ein autonomes Individuum (Reuber 1989; Thiele 1990). Dieser Kampf kann auch als Streben nach »perfektionistischer Selbstverwirklichung« gedeutet werden (Mchedlidze 2013). Aber in mindestens demselben Maße ist es ein Kampf

um Gedanken, Werte und Ideale. Nach Nietzsche ist die Philosophie »der geistigste Wille zur Macht« (JGB 9, KSA 5, 22). In seinem Kampf gegen das Christentum, die Metaphysik, die jüdisch-christliche Moral und das »asketische Ideal« kommt Nietzsches eigener Wille zur Macht als Philosoph zum Ausdruck. Sein Werk und sein kreatives Schaffen sind Teil dieses Kampfes und sein eigentliches Glück (vgl. Schneider 1983, 5 f.). Als Nachfolger wünscht er sich »Philosophen der Zukunft«, die dem Nihilismus entgegenwirken, indem sie experimentieren und neue Werte und eine neue Moral schaffen und so an der »Vergrößerung« des Menschen arbeiten (vgl. Sommer 2014; Knoll 2014). Nietzsche verwirft die »kleine Politik« der Nationalstaaten und das vorherrschende Ideal eines nationalen politischen Lebens. Die zukünftigen »*neuen Philosophen*« sollen Gesetzgeber und Befehlshaber sein, die in der Tradition Platons eine »grosse Politik« der globalen Gestaltung, Erziehung und Züchtung des Menschen betreiben (JGB 203, 208–212, KSA 5, 126 f. und 137–147).

Quellen

Aristoteles: Die Nikomachische Ethik [EN].
Aristoteles: Metaphysik [Met].
Aristoteles: Politik [Pol].
Platon: Der Staat [Rep].



Sekundärliteratur

Ackrill, John L.: Aristotle on Eudaimonia. London 1975.
Brobjer, Thomas H.: Nietzsche's Ethics of Character. A Study of Nietzsche's Ethics and its Place in the History of Moral Thinking. Uppsala 1995.
Etter, Annemarie: Nietzsche und das Gesetzbuch des Manu. In: Nietzsche-Studien 16 (1987), 340–352.
Gödde, Günter/Zirfas, Jörg (Hg.): Lebenskunst im 20. Jahrhundert. Stimmen von Philosophen, Künstlern und Therapeuten. München 2014.
Knoll, Manuel: Nietzsches Begriff der sozialen Gerechtigkeit. In: Nietzsche Studien 38 (2009), 156–181.
Knoll, Manuel: The Übermensch as Social and Political Task: A Study in the Continuity of Nietzsche's Political Thought. In: Manuel Knoll/Barry Stocker (Hg.): Nietzsche as Political Philosopher. Berlin 2014, 239–266.
Lampert, Laurence: Nietzsche's Teaching. An Interpretation of »Thus spoke Zarathustra«. New Haven 1986.
Löwith, Karl: Von Hegel zu Nietzsche. Der revolutionäre Bruch im Denken des neunzehnten Jahrhunderts [1941]. Hamburg 1995.
Mchedlidze, Gocha: Der Wille zum Selbst. Nietzsches Ethik des guten Lebens. München 2013.
Mourkojannis, Daniel: Ethik der Lebenskunst. Zur Nietzsche-Rezeption in der evangelischen Theologie. Münster 2000.

Nehamas, Alexander: Leben als Literatur. Göttingen 2012 (engl. 1985).
Ottmann, Henning: Geschichte des politischen Denkens. Die Griechen. Von Platon bis zum Hellenismus, Bd. 1/2. Stuttgart 2001.
Reuber, Rudolf: Ästhetische Lebensformen bei Nietzsche. München 1989.
Schneider, Ursula: Grundzüge einer Philosophie des Glücks bei Nietzsche. Berlin 1983.
Sommer, Andreas Urs: Kommentar zu Nietzsches »Der Antichrist«, »Ecce homo«, »Dionysos-Dithyramben«, »Nietzsche contra Wagner«. Berlin 2013.
Sommer, Andreas Urs: Philosophen und philosophische Arbeiter. Das sechste Hauptstück: »wir Gelehrten«. In: Marcus Andreas Born (Hg.): Friedrich Nietzsche, Jenseits von Gut und Böse. Berlin 2014, 131–145.
Stegmaier, Werner: Nietzsche zur Einführung. Hamburg 2013.
Thiele, Leslie Paul: Friedrich Nietzsche and the Politics of the Soul. A Study of Heroic Individualism. Princeton 1990.
Walther, Helmut: »Nietzsche und das Glück«. In: Robert Zimmer (Hg.): Aufklärung und Kritik, Sonderheft 14 (2008), Schwerpunkt: Glück und Lebenskunst, 136–162.

Manuel Knoll