

MANUEL KNOLL

NIETZSCHES BEGRIFF DER SOZIALEN GERECHTIGKEIT

Zusammenfassung: Die Forschung hat bislang entweder bemängelt, dass Nietzsches Philosophie ein Begriff von sozialer Gerechtigkeit fehlt oder hat einen solchen kaum in den Blick bekommen. Im Gegensatz dazu argumentiert der Aufsatz dafür, dass der sozialen Gerechtigkeit in Nietzsches politischem Denken eine zentrale Rolle zukommt. Er zeigt, dass das antike Vorbild seiner Gerechtigkeitsauffassung Platons Begriff der politischen Gerechtigkeit ist. Die Kernthese des Aufsatzes ist, dass diese Gerechtigkeitsauffassung in Nietzsches Konzeption einer guten Ordnung des Staates und der Gesellschaft enthalten oder verkörpert ist. Eine weitere These betrifft das anthropologische Fundament von Nietzsches Vision einer gerechten Gesellschaftsordnung. Dieses Fundament bildet seine Grundüberzeugung, dass die Menschen nicht bloß fundamental ungleich sind, sondern dass ihnen auch ein äußerst ungleicher Wert und Rang zukommt.

Schlüsselwörter: Soziale Gerechtigkeit, politische Philosophie, Aristokratie, Anthropologie, Platon.

Abstract: Up to now researchers have maintained that Nietzsche's philosophy has no concept of social justice or have hardly noticed such a concept. On the contrary, the essay argues that social justice plays an important role in Nietzsche's political thinking. It shows that his conception of justice is modelled after Plato's antique concept of political justice. The main thesis of the essay is that this conception is embodied in Nietzsche's notion of a well-ordered state or society. An additional thesis concerns the anthropological basis of what Nietzsche holds to be a just social order. This basis is constituted by his conviction that people are not only fundamentally unequal but also extremely different in worth and rank.

Keywords: Social justice, political philosophy, aristocracy, anthropology, Plato.

Seit der Antike ist ‚Gerechtigkeit‘ einer der zentralen Begriffe der Ethik und der politischen Philosophie. Wie von der Nietzsche-Forschung bereits wahrgenommen wurde, ist dieser Begriff auch für Nietzsches Philosophie von großer Bedeutung. So führt Henning Ottmann aus: „Es war nun keineswegs so, daß Nietzsche nur beiläufig über Gerechtigkeit nachgedacht hätte. Dieser Begriff ist für die späte Lehre fundamental, und er ist mit Leitmotiven der Philosophie Nietzsches verbunden“.¹ Tatsächlich erklärt Nietzsche die Gerechtigkeit zur „einzigsten Göttin, welche wir über uns anerkennen“ (MA I 637). In einem unveröffentlichten Fragment äußert er: „Es sei, wie es sei: wir wollen gerecht werden und es darin soweit treiben, als es uns irgend möglich ist“ (Nachlass 1881, KSA 9, 15[3]).

¹ Henning Ottmann, Philosophie und Politik bei Nietzsche, Berlin / New York 1987, S. 390.

Bisher haben sich eine Reihe von Forschern intensiv mit Nietzsches Gerechtigkeitsbegriff auseinandergesetzt. So legt J. Geijssen in einer Monographie dar, wie Nietzsche die Beziehung von Gerechtigkeit und Geschichte in seiner *Zweiten Unzeitgemässen Betrachtung* versteht.² Volker Gerhardt untersucht in einem Aufsatz das Verhältnis von Recht und Macht in Nietzsches Werk und stellt dabei dessen „Princip des Gleichgewichts“ ins Zentrum.³ „Gleichgewicht“ versteht Nietzsche dabei als Gleichgewicht zwischen „ungefähr gleich Mächtigen“ und als Ursprung und „Basis der Gerechtigkeit“. So entsteht die Gerechtigkeit ihm zufolge aus dem Konflikt von ähnlich mächtigen Kontrahenten, denen es rationaler erscheint, sich zu verständigen als miteinander zu kämpfen und sich dabei erfolglos gegenseitig zu schädigen. Deshalb einigen sie sich hinsichtlich ihrer Ansprüche auf einen „gerechten“ Austausch, so dass jeder dem anderen das Seinige gibt (MA I 92, MA II WS 22).

Friedrich Kaulbach analysiert in einer Monographie und einem wenig später erschienenen Aufsatz, wie Nietzsche das Verhältnis von Gerechtigkeit und philosophischer Erkenntnis versteht. Seine These ist, dass Nietzsche zufolge „philosophisches Erkennen der Forderung der Gerechtigkeit zu genügen habe“.⁴ Diese These impliziert, dass die Gerechtigkeit nicht lediglich für den Bereich der moralischen, juristischen und politischen Praxis, sondern auch für den Bereich des philosophischen Denkens relevant ist.⁵ Tatsächlich erklärt Nietzsche, der die Gerechtigkeit auch als eine zentrale Gattung der Genialität wertschätzt, sie zur

Gegnerin der Ueberzeugungen, denn sie will Jedem, sei es ein Belebtes oder Todes, Wirkliches oder Gedachtes, das Seine geben – und dazu muss sie es rein erkennen; sie stellt daher jedes Ding in das beste Licht und geht um dasselbe mit sorgsamem Auge herum (MA I 636).

² J. A. L. J. Geijssen, *Geschichte und Gerechtigkeit. Grundzüge einer Philosophie der Mitte im Frühwerk Nietzsches*, Berlin / New York 1997.

³ Volker Gerhardt, *Das „Prinzip des Gleichgewichts“*. Zum Verhältnis von Recht und Macht bei Nietzsche, in: *Nietzsche-Studien* 12 (1983), S. 111–134, auch in: Volker Gerhardt, *Pathos und Distanz. Studien zur Philosophie Friedrich Nietzsches*, Stuttgart 1988, S. 98–132.

⁴ Friedrich Kaulbach, *Die Tugend der Gerechtigkeit und das philosophische Erkennen*, in: R. Berlinger / W. Schrader (Hg.), *Nietzsche – kontrovers I*, Würzburg 1981, S. 59–76, 59, Friedrich Kaulbach, *Nietzsches Idee einer Experimentalphilosophie*, Köln / Wien 1980, S. 186–228.

⁵ In einem Aufsatz geht Jeffrey Stevens der Frage nach, was Gerechtigkeit für Nietzsche bedeutet. Sein Ausgangspunkt ist Heideggers Aussage, dass Gerechtigkeit für Nietzsche „das Wesen der Wahrheit“ ist, „wobei ‚Wesen‘ metaphysisch gemeint wird als Grund der Möglichkeit“ (Martin Heidegger, *Nietzsche I*, Pfullingen 1989, S. 637). Gegen Heideggers Behauptung, dass das Wort „Gerechtigkeit“ für Nietzsche „weder eine ‚juristische‘ noch eine ‚moralische‘ Bedeutung“ hat (ebd., S. 636), wendet Stevens zurecht ein, dass Nietzsche über Gerechtigkeit in einer Vielzahl von Kontexten nachdenkt. So weist er darauf hin, dass Nietzsche etwa über „*Eternal justice*“ und über „*criminal and social justice*“ schreibt. Die Gerechtigkeit, die für den Bereich des Denkens relevant ist, bezeichnet er treffend als „*the intellectual virtue of justice*“ (Jeffrey Stevens, *Nietzsche and Heidegger on Justice and Truth*, in: *Nietzsche-Studien* 9 (1980), S. 224–238, 228).

Der vorangehende Überblick macht deutlich, dass das Thema der Gerechtigkeit bei Nietzsche „auf verschiedenen Ebenen zu berücksichtigen“ ist. Von dieser treffenden Einsicht geht Dae-Jong Yangs 2005 erschienene Schrift zu Nietzsches Gerechtigkeitsbegriff aus.⁶ Dennoch bleibt bei Yang wie in den angeführten Untersuchungen unberücksichtigt, welche zentrale Rolle der sozialen Gerechtigkeit in Nietzsches politischem Denken zukommt.⁷ Diese Ebene gelangt auch in der 2008 erschienenen Abhandlung von Jens Petersen, der Nietzsches Gerechtigkeitsbegriff unter einer rechtsphilosophischen Perspektive untersucht, kaum in den Blick.⁸ Andere Autoren bemängeln sogar explizit, dass in Nietzsches politischer Philosophie ein Begriff von sozialer Gerechtigkeit fehlt. So behauptet Keith Ansell-Pearson in seiner Einführung: „Nowhere in his writings does Nietzsche develop a notion of legitimacy to support his theory of politics.“⁹ Noch präziser kritisiert er: „But what is missing from his account of the creative, aristocratic polity is anything to do with what one might call, for want of a better term, ‚social justice‘.“¹⁰

Im Gegensatz zu der in der Literatur vorherrschenden Ansicht wird in diesem Aufsatz dafür argumentiert, dass sich in Nietzsches politischem Denken sehr wohl eine Auffassung von sozialer Gerechtigkeit aufweisen lässt, deren antikes Vorbild Platons Gerechtigkeitsbegriff ist. Diese Gerechtigkeitsauffassung kann als der normative Kern von Nietzsches politischem Denkens begriffen werden, weil sie in seiner Konzeption einer guten Ordnung des Staates und der Gesellschaft enthalten oder verkörpert ist. Beide Thesen implizieren, dass Nietzsche die gesellschaftlich relevante Gerechtigkeit nicht bloß in einem genealogischen und machttheoretischen Kontext zwischen „ungefähr gleich Mächtigen“ thematisiert, sondern mit ihr auch eine ungleiche soziale Verteilung von Rechten und Pflichten rechtfertigt. Im folgenden sollen beide Thesen im Zusammenhang mit einer dritten These begründet werden, die das anthropologische Fundament von Nietzsches Begriff der sozialen Gerechtigkeit und der ihm

⁶ Dae-Jong Yang, *Die Problematik des Begriffs der Gerechtigkeit in der Philosophie von Friedrich Nietzsche*, Berlin 2005, S. 12.

⁷ Diese Aussage sollte nicht in dem Sinne missverstanden werden, dass Nietzsches Gedanken über die soziale und politische Gerechtigkeit bisher noch gar nicht untersucht wurden. Dass dies nicht der Fall ist, zeigt der bereits erwähnte Aufsatz von Volker Gerhardt zum Verhältnis von Recht und Macht bei Nietzsche. Gerhardt geht es jedoch nicht darum, die Gerechtigkeit als den normativen Kern von Nietzsches politischem Denken aufzuweisen. Statt dessen möchte er insbesondere die „soziologische Dimension in Nietzsches These vom Ursprung des Rechts deutlich machen“ (Gerhardt, *Das „Prinzip des Gleichgewichts“*, S. 132).

⁸ Jens Petersen, *Nietzsches Genialität der Gerechtigkeit*, Berlin 2008.

⁹ Keith Ansell-Pearson, *An introduction to Nietzsche as a political thinker. The perfect nihilist*, Cambridge 1994, S. 41.

¹⁰ Ebd., S. 51. Andere Autoren behaupten pauschal, dass Nietzsche „eine genauere Fassung seiner Vorstellung von Gerechtigkeit schuldig geblieben“ ist (Wolfgang Schiller, *Gerechtigkeit*, in: Henning Ottmann (Hg.), *Nietzsche-Handbuch. Leben-Werk-Wirkung*, Stuttgart 2000, S. 241).

entsprechenden Gesellschaftsordnung betrifft. Dieses Fundament bildet Nietzsches Grundüberzeugung, dass die Menschen nicht bloß fundamental ungleich sind, sondern dass ihnen auch ein äußerst ungleicher Wert und Rang zukommt.

I. *Der Mensch*

Nietzsches Menschenbild ist stark vom Darwinismus, von dem er als der „letzten grossen wissenschaftlichen Bewegung“ spricht, geprägt (FW 357, KSA 3, S. 598). Bereits in jungen Jahren hat sich Nietzsche viel mit Darwin und dem Darwinismus auseinandergesetzt und etliche Schriften zu diesem Thema studiert.¹¹ Wie das Verhältnis von Nietzsche und Darwin verstanden werden muss, ist umstritten. Im Gegensatz zur älteren Literatur kommt Werner Stegmaier zu dem Ergebnis: „Nietzsche war, was den wissenschaftlichen Gehalt von Darwins Evolutionstheorie betrifft, trotz einiger Einwände entschiedener Darwinist in allen Phasen seines Schaffens“.¹² Auch wenn Nietzsche seine Vorbehalte in Aphorismen mit plakativen Überschriften wie *Anti-Darwin* äußert, die ihn „schließlich doch als Anti-Darwinisten erscheinen“ lassen, treffen sie „die wissenschaftliche Evolutionstheorie jedoch durchweg nicht im Kern, jedenfalls nicht in ihrem heute erforschten Sinn“.¹³

Bereits in der zweiten *Unzeitgemässen Betrachtung* erklärt Nietzsche, dass er die „Lehren vom souverainen Werden, von der Flüssigkeit aller Begriffe, Typen und Arten, von dem Mangel aller cardinalen Verschiedenheit zwischen Mensch und Tier [...] für wahr“ hält (HL 9, KSA 1, S. 319). Insbesondere das angeführte Resultat der Deszendenztheorie ist für Nietzsches Menschenbild von zentraler Bedeutung. So rechnet er den Menschen „ungeschminkt und ohne Gleichniss zu den Thieren“ und zeigt schonungslos auf, welche Konsequenzen die Erkenntnisse der biologischen Wissenschaft für das menschliche Selbstverständnis haben (JGB 202). Zum einen muss der Mensch als Nachfahre des Affen den Glauben an seine „Gottverwandtschaft“ (M 49) aufgeben. Damit verliert er seine Sonderstellung und ist wie jedes andere Tier als ein „Naturwesen“ anzusehen, dessen Leben mit dem Tod definitiv beendet sein wird (DS 7, KSA 1, S. 196). Eine weitere Konsequenz der Evolutionslehre besteht darin, dass die Rolle der menschlichen Vernunft in einem völlig neuen Licht erscheint. So lässt sich der Intellekt des menschlichen Tieres kaum mehr als ein ihm innewohnendes gött-

¹¹ Vgl. hierzu Dong-Ho Choung, *Nietzsches Auseinandersetzung mit dem darwinschen Evolutionismus in seinem Bemühen um die Gewinnung eines neuen Menschenbildes*, Freiburg (i. Br.) 1980, S. 62ff.

¹² Werner Stegmaier, *Darwin, Darwinismus, Nietzsche. Zum Problem der Evolution*, in: *Nietzsche-Studien*, 16 (1987), S. 264–287, 269.

¹³ Ebd., S. 271.

liches Element begreifen, durch das es die Wahrheit über die gesamte Wirklichkeit zu erkennen vermag.¹⁴ Kann der Intellekt sein eitles Selbstverständnis nicht aufrecht erhalten, zeigt er sich als das, was er ist, nämlich als „das Mittel, durch das die schwächeren, weniger robusten Individuen sich erhalten, als welchen einen Kampf um die Existenz mit Hörnern oder scharfem Raubthier-Gebiss zu führen versagt ist“ (WL 1, KSA 1, S. 876).

Hat das menschliche Tier seine Sonderstellung eingebüßt, dann gibt es für Nietzsche auch keinen Grund mehr, jedem einzelnen Menschen einen besonderen Wert oder eine besondere Würde zuzuerkennen. So ist er der Auffassung, dass „der „Mensch an sich“, der absolute Mensch, weder Würde noch Rechte, noch Pflichten besitzt“ (CV 3, KSA 1, S. 776, vgl. S. 766). Analog dazu erklärt er in einem späten Nachlassfragment, das den Sozialismus zum Gegenstand hat: „Menschenrechte giebt es nicht“ (Nachlass 1877, KSA 8, 25[1]). Auch wenn Nietzsche die Existenz einer allgemeinen Menschenwürde und universaler Menschenrechte bestreitet, erachtet er keineswegs alle Menschen als wertlos. Statt dessen spricht er sich in seiner dritten *Unzeitgemässen Betrachtung*, die das Menschbild Schopenhauers zum Ideal erhebt, entschieden dafür aus, „eine Belehrung auf die Gesellschaft und ihre Zwecke“ anzuwenden, die „man aus der Betrachtung einer jeden Art des Thier- und Pflanzenreichs gewinnen kann“. Diese Belehrung besagt, dass es bei allen Arten des Tier- und Pflanzenreichs „allein auf das einzelne höhere Exemplar ankommt, auf das ungewöhnlichere, mächtigere, complicirtere, fruchtbarere“ (SE 6, KSA 1, S. 384).¹⁵ Die höheren Exemplare der Gattung „Mensch“, die den Zweck der Gesellschaft und der Menschheit darstellen, begreift Nietzsche nicht bloß als die „werthvollsten Exemplare“. Seine Überzeugung ist auch, dass es sich bei der Masse der menschlichen Tiere „einzeln genommen“ um die „werthlosesten Exemplare“ handelt, die als ein „misslungenes Werk der Natur“ anzusehen sind (SE 6, KSA 1, S. 384f.). Im Einklang damit betont er in seiner Spätphilosophie: „Es giebt bei dem Menschen wie bei jeder anderen Thierart einen Überschuss von Missrathenen, Kranken,

¹⁴ Vgl. zur Göttlichkeit der menschlichen Vernunft etwa Platon, *Der Staat*, übers. und erl. von Otto Apelt, Hamburg 1988, S. 275, 518 e, vgl. S. 235, 490 b, und Aristoteles, *Die Nikomachische Ethik* (3. Aufl.), übers. und erl. von Olof Gigon, München 1998, S. 347, 1177 b 27 ff., sowie Aristoteles, *Metaphysik. Bücher VII(Z) – XIV(N)*, übers. von Hermann Bonitz, Hamburg 1991, S. 266 ff., 1074 b 15 ff. Die Auffassung, dass die Vernunft die gesamte Wirklichkeit zu erkennen erlaubt, ist von Platon und Aristoteles an bis zum Deutschen Idealismus für das abendländische philosophische Denken grundlegend.

¹⁵ Im Einklang damit erklärt Georg Simmel über Nietzsches anthropologische Grundüberzeugung: „Für Nietzsche aber kommt es auf den Einzelnen überhaupt, der als solcher das Element der Gesellschaft bildet, gar nicht an, sondern nur auf bestimmte Einzelne, die den anderen nicht, wie es der Liberalismus will, mindestens a priori gleich, sondern a priori ungleich sind“ (Georg Simmel, *Schopenhauer und Nietzsche. Ein Vortragszyklus*, Leipzig 1902, S. 210).

Entarteten, Gebrechlichen, nothwendig Leidenden; die gelungenen Fälle sind auch beim Menschen immer die Ausnahme [...]“ (JGB 62).¹⁶

Nietzsches anthropologische Grundüberzeugungen sind nicht lediglich eine Konsequenz seines Darwinismus' und seiner Abwendung vom Christentum. Sie orientieren sich auch an griechischen Denkern der klassischen Antike, die wie Platon und Aristoteles von einer fundamentalen Ungleichheit und Wertdifferenz der Menschen ausgehen und denen der Gedanke einer allgemeinen Menschenwürde fremd ist. Da Nietzsche die verschiedenen Menschen nicht nur als fundamental ungleich betrachtet, sondern ihnen auch einen äußerst ungleichen Wert zuspricht, lässt sich sein Menschenbild als radikal nonegalitaristisch charakterisieren.

Auf der Grundlage seines Menschenbildes formuliert Nietzsche in seiner dritten *Unzeitgemässen Betrachtung* einen anthropologischen Imperativ: „die Menschheit soll fortwährend daran arbeiten, einzelne grosse Menschen zu erzeugen – und dies und nichts Anderes sonst ist ihre Aufgabe“ (SE 6, KSA 1, S. 383 f.). Dieser Imperativ steht im Zentrum von Nietzsches gesamter Philosophie. So erklärt er auch in seinem Spätwerk, dass die „Höherzüchtung der Menschheit“ die „grösste aller Aufgaben“ ist (EH, Die Geburt der Tragödie 4). Die höheren Menschen begreift Nietzsche als die „wahrhaften Menschen“ und als die „Nicht-mehr-Thiere“, eine Auszeichnung, die lediglich Philosophen, Künstlern und Heiligen zukommen kann (SE 5, KSA 1, S. 380). Mit ihnen gelangt die menschliche Tierart „an ihre Grenze und an ihren Übergang in eine höhere Art“ und damit ans „Ziel ihrer Entwicklung“ (SE 6, KSA 1, S. 384). Diese Evolution, die er nicht als ein lineares Fortschrittsgeschehen denkt, ist Nietzsche zufolge immer nur wenigen Ausnahmemenschen und nicht – wie man vermuten könnte – der ganzen Menschheit als Gattung möglich. Das Ziel der Entwicklung liegt für ihn keineswegs „in den Exemplaren, welche der Zeit nach die allerletzten sind, vielmehr gerade in den scheinbar zerstreuten und zufälligen Existenzen, welche hier und da einmal unter günstigen Bedingungen zu Stande kommen“ (SE 6, KSA 1, S. 384, vgl. HL 9, KSA 1, S. 317).

Nietzsches Ausführungen über die Erhöhung des Menschen aus der dritten *Unzeitgemässen Betrachtung* knüpfen an seine „Artisten-Metaphysik“ an, die er in der zwei Jahre zuvor erschienenen *Geburt der Tragödie* entfaltet (GT, Versuch einer Selbstkritik 5, vgl. GT, Versuch einer Selbstkritik 7). Ein zentraler Gedanke die-

¹⁶ In seiner zweiten *Unzeitgemässen Betrachtung* erklärt Nietzsche über die Masse, die er als „gemein und ekelhaft uniform“ bezeichnet: „Die Massen scheinen mir nur in dreierlei Hinsicht einen Blick zu verdienen: einmal als verschwimmende Copien der grossen Männer, auf schlechtem Papier und mit abgenutzten Platten hergestellt, sodann als Widerstand gegen die Grossen und endlich als Werkzeuge der Grossen; im Uebrigen hole sie der Teufel und die Statistik!“ (HL 9, KSA 1, S. 320). Nietzsche begreift die Massen in seinem Werk in erster Linie als das Werkzeug der grossen Männer und als Mittel zu ihrer Erzeugung.

ser Metaphysik, die durch Schopenhauers *Welt als Wille und Vorstellung* inspiriert ist, bleibt auch für sein späteres Denken relevant. Diesem Gedanken liegt die Auffassung zugrunde, dass das menschliche Leben aus einer Fülle von Leiden besteht und an sich sinn- und wertlos ist. Dennoch kann die Welt und das Dasein durch die Kunst und die Kultur gerechtfertigt werden. Denn sie geben dem Leben Sinn und Wert, wodurch es möglich wird, Erlösung vom Leiden zu finden und das Leben zu bejahen (GT 4, KSA 1, S. 38f., GT, Versuch einer Selbstkritik 5). Das menschliche Leben gewinnt seinen Wert und seine Bedeutung nicht lediglich durch Kunst und Kultur, sondern auch durch die höheren und wahrhaften Menschen, welche sie erschaffen. So erklärt Nietzsche, dass die Erzeugung und Existenz der großen Menschen und der Genies letztlich selbst das „Ziel aller Cultur“ und der „letzte Zweck“ der Menschheit ist (SE 3, KSA 1, S. 358, SE 6, KSA 1, S. 384).

II. *Der Staat und die Gesellschaft im Frühwerk*

Nietzsche begreift die Erzeugung großer Menschen nicht primär als Angelegenheit eines isolierten Individuums, sondern als gesellschaftliche und politische Aufgabe. Das macht er bereits 1872 in dem unveröffentlichten Essay *Der Griechische Staat* deutlich. Diese knappe Schrift, in der Nietzsche erstmals seine Konzeption einer guten Ordnung der Gesellschaft und des Staates darlegt, kann als Komplementärwerk zu der Anfang 1872 erschienenen *Geburt der Tragödie* verstanden werden. Denn in ihr reflektiert Nietzsche über die gesellschaftlichen und politischen Grundlagen der zuvor veröffentlichten Kunst- und Kulturtheorie. Nietzsche versteht seinen Essay als Interpretation von Platons vollkommenem Staat, in dessen Gesamtkonzeption er die „wunderbar große Hieroglyphe einer tiefsinnigen und ewig zu deutenden Gemeinlehre vom Zusammenhang zwischen Staat und Genius“ erkennt (CV 3, KSA 1, S. 777).

Die Bedeutung des Staates erkennt Nietzsche darin, dass er ein Zwangsmittel ist, um den Gesellschaftsprozess anzustoßen und aufrechtzuerhalten. So werden durch die „eiserne Klammer des Staates“ die Menschenmassen sowohl aneinandergezwängt als auch voneinander geschieden, wodurch eine pyramidale Gesellschaftsstruktur entsteht (CV 3, KSA 1, S. 769). Analog dazu bewirkt der Krieg eine Scheidung des Soldatenstandes in „militärische Kasten“, die eine pyramidenförmige Rangordnung bilden. Sowohl im Soldatenstande, den Nietzsche als „Abbild, oder gar vielleicht als Urbild des Staates“ begreift, als auch in der Gesellschaft ist die unterste Schicht die breiteste, während an der Spitze der Pyramide lediglich einer oder einige wenige stehen. Hat der „militärische Urstaat“ für Nietzsche im Grunde das Ziel, den militärischen Genius zu erzeugen, so begreift er die „olympische Existenz und immer erneute Zeugung

und Vorbereitung des Genius“ als den allgemeinen Zweck jedes Staates. Nietzsche kritisiert an Platon, dass er nur „den Genius der Weisheit und des Wissens“ an die Spitze seines vollkommenen Staates stellt und – unter dem Einfluss des Sokrates – den genialen Künstler aus seinem Staat ausschließt. Dagegen erklärt Nietzsche, dass der Zweck und die Bedeutung des Staates darin besteht, den „Genius in seinem allgemeinen Begriff“ hervorzubringen (CV 3, KSA 1, S. 775 f.).

Die Existenz „einer geringen Anzahl olympischer Menschen“, die die hohe Kultur produzieren, setzt für Nietzsche das Sklaventum voraus, das – so seine provokante und verallgemeinernde These – „zum Wesen einer Kultur“ gehört. Denn als unterste Schicht der gesellschaftlichen Pyramide muss der Sklavenstand die zusätzliche Arbeit verrichten, die notwendig ist, damit die wenigen genialen Kulturproduzenten „dem Existenzkampfe entrückt werden“ können (CV 3, KSA 1, S. 767). Mit „Sclaventhum“ meint Nietzsche nicht nur das Sklaventum der Antike, sondern auch die zeitgenössische „anonyme[] und unpersönliche[]“ „Fabrik-Slaverei“ (MA II WS 288, M 206). Wie Nietzsche dem Menschen an sich keine Würde zuerkennt, so spricht er auch der Arbeit keine Würde zu. Er begreift die Arbeit wie die antiken Griechen als „qualvolles Mittel“ zum Dasein und als Schmach (CV 3, KSA 1, S. 764). Die einzige Würde, die Nietzsche den arbeitenden Menschen des Sklavenstandes zugesteht, besteht darin, „zum Mittel des Genius gewürdigt zu sein“. Denn als Werkzeug und Hilfsmittel ermöglicht der Sklavenstand erst den Genius und seine Produktion einer Welt der Kunst und der Kultur (CV 3, KSA 1, S. 776). Im Einklang damit erklärt er in der dritten *Unzeitgemässen Betrachtung*, das Leben der Masse der Menschen gewinne nur dadurch „höchsten Werth“ und „tiefste Bedeutung“, dass sie „zum Vortheile der seltensten und werthvollsten Exemplare“ leben, „nicht aber zum Vortheile der Meisten, das heisst, der, einzeln genommen, werthlosesten Exemplare“ (SE 6, KSA 1, S. 384 f.).

Nietzsches Interpretation wird dem Entwurf der vollkommen guten Polis, den Platon in der *Politeia* darlegt, nicht vollauf gerecht. Zwar werden die Bürger dieser Polis, deren Verfassung Platon als Aristokratie bezeichnet, in drei Stände geschieden, so dass tatsächlich eine pyramidale und hierarchische Gesellschaftsstruktur entsteht.¹⁷ An der Spitze stehen die wenigen Philosophen, welche die Polis regieren, in der Mitte sorgt ein Wehrstand für die Verteidigung sowie die innere Sicherheit, und der unterste und breiteste Stand hat durch seine Arbeit die Grundbedürfnisse aller zu befriedigen. Dennoch begreift Platon die beiden unteren Stände nicht rein instrumentell als Mittel für die Erzeugung und Erhaltung der wenigen Weisen und Wissenden. So erklärt er ausdrücklich, in der guten und gerechten Polis komme es nicht auf das Glück eines bestimmten Standes an.

¹⁷ Platon, *Der Staat*, S. 174, 312 f.; 445 d, 544 e, 545 c.

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“.¹⁸

Ein starkes Argument für Nietzsches Interpretation ist jedoch, dass Platons Verfassungsentwurf von einer fundamentalen Ungleichheit der Seelenteile und der Menschen ausgeht. Diese Ungleichheit besteht für Platon von Natur aus und bildet die Grundlage für die Wertdifferenz und Rangordnung, die ihm zufolge zwischen den Menschen besteht. Gemäß seiner Analogie von Seele und Polis 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.¹⁹ Auf Grund der anthropologischen Grundüberzeugungen, die er in der *Politeia* zum Ausdruck bringt, ist Nietzsches Auffassung, dass es Platon letztlich nur auf die Menschen des obersten Standes ankommt, keineswegs abwegig. So ist auch die Bildung der Angehörigen dieses Standes, die durch ein mehrstufiges Erziehungssystem ausgelesen werden, eines der bedeutendsten Themen des gesamten Werkes. Dagegen ist vom guten Leben des dritten Standes, das für Platon im Rang weit unter dem vorwiegend kontemplativen Leben der Weisen und Wissenden steht, kaum die Rede.²⁰

III. Die soziale Gerechtigkeit

Die zentrale Frage von Platons *Politeia* ist die Frage nach dem Wesen der Gerechtigkeit. Um sie beantworten zu können, kommt Platon überhaupt erst auf den Aufbau und die Struktur der vollkommen guten Polis zu sprechen. Denn eine vollkommen gute Polis muss notwendig auch eine gerechte Polis sein. Eine gerechte Polis ist für Platon eine Polis, in der jeder Einzelne – gemäß seiner besonderen natürlichen Anlage – das je Eigene tut.²¹ Die Polis ist genau dann gerecht, wenn jeder Bürger als Teil eines der drei Stände seine spezifische Fähigkeit ausübt und damit das Seinige tut.

Nietzsches frühe Staatskonzeption ist von Platons Entwurf einer guten und gerechten Polis maßgeblich inspiriert. Das mag merkwürdig erscheinen, da sich die antike Polis mit ihrer Institution der Sklaverei beträchtlich von der Struktur der Gesellschaft zu Nietzsches Zeiten unterscheidet. Dennoch entwickelt sich das politische Denken von Platon und Nietzsche vor einem ähnlichen geschichtlichen Hintergrund. So geht der Lebenszeit beider der Aufstieg eines egalitaris-

¹⁸ Ebd., S. 134f., 420c–421c.

¹⁹ Ebd., S. 65, 157ff.; 370a/b, 435bff.

²⁰ Ebd., S. 367ff., 580bff.

²¹ Ebd., S. 153, 433a/b.

tischen und demokratischen Denkens und eine nachfolgende Transformation der gesellschaftlichen und politischen Institutionen voran. Diese mächtigen Strömungen und Veränderungen werden sowohl von Platon, Sprössling einer der vornehmsten Familien Athens, als auch von Nietzsche, der sich als „polnischer Edelmann pur sang“ fühlt, entschieden abgelehnt (EH, Warum ich so weise bin 3).²² Das Verhältnis der beiden Denker wird von Henning Ottmann treffend charakterisiert: „Der Anti-Sokratiker Nietzsche ist ein eigenartiger Platoniker, der Platons Metaphysik sehr früh schon verwirft und auf den Kopf zu stellen versucht und sich doch in politisicis gar nicht so weit von Platon entfernt“.²³ Im Einklang damit erklärt Wolf Gorch Zachriat in seiner Monographie über Nietzsches Kulturkritik, dass Nietzsche trotz seines ambivalenten Verhältnisses zu Platon „an zentrale Thesen von dessen politisch-praktischer Philosophie“ anknüpft und insbesondere den „kulturaristokratischen Grundzug des Staatsentwurfs Platons“ würdigt.²⁴ Dass die Kultur und die wenigen Genies, die sie hervorbringen, das Ziel des Staates sind, betont Nietzsche zu Beginn der 70er Jahre öfters. Zu dieser Zeit bringt er überdies mehrfach seine platonischen Überzeugungen von der „aristokratischen Natur des Geistes“ und „der wahren Bildung“ zum Ausdruck und erklärt demgemäß, dass das Ziel nicht die „Bildung der Masse“ sein kann, sondern nur der „einzelnen ausgelesenen, für große und bleibende Werke ausgerüsteten Menschen“ (DS 7, KSA 1, S. 199, BA III, KSA 1, S. 698, 710). Diese wenigen genialen Menschen und ihre spezifischen Tätigkeiten stehen für Platon wie für Nietzsche an der Spitze der Rangordnung der Menschen und der Tätigkeitsarten und müssen deshalb vom Staat erstrangig gefördert werden. Das ist, wie Zachriat erkennt, nicht nur für Platon, sondern auch für Nietzsche ein zentrales Gebot der Gerechtigkeit:

Nietzsche recurriert in diesem Kontext auf Platons Bestimmung der Gerechtigkeit, die in mehrfacher Hinsicht für seine Philosophie von außerordentlicher Bedeutung ist. Das Zentrum dieser Gerechtigkeitsvorstellung bildet die Anerkennung der je unterschiedlichen Anlagen und Entfaltungsmöglichkeiten der Individuen. Gerecht verfaßt ist nach Nietzsche ein Gemeinwesen, wenn dafür Sorge getragen wird, daß

²² In seiner Nietzsche-Biographie berichtet Ivo Frenzel über dessen Familie: „Insgesamt war die Familie stolz auf ihre Traditionen und Eigenarten und schuf sich sogar ihre eigene Legende: besonders die Tanten Auguste und Rosalie pflegten zu erzählen, daß es unter den Vorfahren einen edlen polnischen Grafen gegeben habe, der sein Heimatland um seines Glaubens willen verlassen mußte. Dieses angebliche Erbteil an Adel und fremden Blut schien die Nietzsches in ihren Augen über ihre bäurisch-provinzielle Umgebung hinaus zu erheben. Die Geschichte war nicht beweisbar, aber sie verlieh der Familie das Bewußtsein einer Besonderheit, welches sich früh auch auf den jungen Fritz übertrug, ihn nie wieder verließ und in vielen späteren Selbstzeugnissen seinen Ausdruck finden sollte“ (Ivo Frenzel, Friedrich Nietzsche (rororo bildmonographien), Reinbek bei Hamburg 1966, S. 10f.).

²³ Ottmann, Philosophie und Politik bei Nietzsche, S. 45.

²⁴ Wolf Gorch Zachriat, Die Ambivalenz des Fortschritts. Friedrich Nietzsches Kulturkritik, Berlin 2001, S. 79.

jeder das Seinige, d. h. das seinen spezifischen Möglichkeiten Angemessene, verrichten kann. Diese Gerechtigkeitskonzeption gründet auf dem Begriff der proportionalen Gleichheit, der eine Förderung der Individuen in gleichem Verhältnis zu ihren je spezifischen Fähigkeiten verlangt.²⁵

Zudem bemerkt Zachriat, dass Nietzsche einen „proportionalen Gerechtigkeitsbegriff“ verwendet und einen „gerechten Geniestaat“ anstrebt, in dem „jedem das Seinige zugestanden werden soll“.²⁶ Auch wenn Zachriats Interpretation, die auf Platons und Nietzsches Gerechtigkeitsbegriff nicht näher eingeht, zutreffend ist, muss sie näher erläutert werden. So ist anzumerken, dass es sich bei beiden Denkern um einen Begriff der sozialen oder politischen Gerechtigkeit handelt und noch genauer um einen Begriff der Verteilungsgerechtigkeit. Denn es geht Platon und Nietzsche um die Frage der gerechten Verteilung von Rechten und Pflichten in der politischen Gemeinschaft. Konkreter behandeln sie eine gerechte Zuteilung des Rechts und der Pflicht, in der Gesellschaft oder im Staat bestimmte Positionen einzunehmen und die ihnen entsprechenden Tätigkeiten ausüben zu dürfen oder zu müssen.

Platon charakterisiert sein Gerechtigkeitsverständnis in der *Politeia* nicht mit dem Begriff der Verteilungsgerechtigkeit. Dennoch geht es ihm zentral um Fragen der gerechten Verteilung. Verteilt werden die für die Gemeinschaft erforderlichen wirtschaftlichen und politischen Tätigkeiten an die Bürger der guten und gerechten Polis. Diese Verteilung vollzieht sich in der Form, dass die Bürger den vorgegebenen drei Ständen und den ihnen entsprechenden Tätigkeiten zugeteilt werden. Um zu bestimmen, wer welcher Art von Tätigkeit zugeteilt wird, konzipiert Platon für seine gute Polis ein mehrstufiges Erziehungs- und Bildungssystem. Durch Beobachtungen und Prüfungen werden im Verlaufe der Erziehung die tüchtigsten und besten Mitglieder der Polis selektiert und den beiden oberen Ständen und den ihnen entsprechenden Tätigkeiten zugeteilt. Die Verteilung ist gerecht, wenn die natürlichen Anlagen und die Tüchtigkeit²⁷ der Menschen den

²⁵ Ebd., S. 79. Außer der Interpretation, die Nietzsche von Platons *Politeia* gibt, führt Zachriat als Beleg für seine Auffassung noch eine Stelle aus dem frühen Nachlass an: „Das Problem einer Kultur selten richtig gefaßt. Ihr Ziel ist nicht das größtmögliche Glück eines Volkes, auch nicht die ungehinderte Entwicklung aller seiner Begabungen: sondern in der richtigen Proportion dieser Entwicklungen zeigt sie sich. Ihr Ziel zeigt über das Erdenglück hinaus: die Erzeugung großer Werke ist ihr Ziel“ (Nachlass 1872/73, KSA 7, 19[41]). Des Weiteren weist Zachriat darauf hin, dass bereits Friedrich Kaulbach in zwei Publikationen die „Bedeutung der Vorstellung der Gerechtigkeit als proportionale Gleichheit in Nietzsches Schriften“ betont hat (Zachriat, Die Ambivalenz des Fortschritts, S. 85, Kaulbach, Nietzsches Idee einer Experimentalphilosophie, Kaulbach, Die Tugend der Gerechtigkeit und das philosophische Erkennen, S. 61).

²⁶ Zachriat, Die Ambivalenz des Fortschritts, S. 86, 84.

²⁷ Die vier Kardinaltugenden sind für Platon Gerechtigkeit, Weisheit, Besonnenheit und Tapferkeit. Die regierenden Philosophen sollen sich vor allem durch ihre Weisheit, die Angehörigen des Wehrstandes primär durch ihre Tapferkeit und die Menschen des dritten Standes durch ihre Besonnenheit oder Selbstbeherrschung auszeichnen.

sozialen Positionen und den mit ihnen verbundenen Aufgaben entsprechen, die ihnen zugeteilt werden. Ist eine vollkommen gerechte Verteilung erreicht, dann tut jeder das je Eigene bzw. das Seinige.

Auch Nietzsche bringt seine Gerechtigkeitsauffassung nicht explizit als eine Konzeption der Verteilungsgerechtigkeit auf den Begriff. Mit seiner frühen Staatskonzeption versucht er den Anspruch zu rechtfertigen, dass die Anlagen von wenigen genialen Menschen vom Staat gefördert werden müssen und dass sie, von Arbeit freigestellt, als Künstler oder Philosophen ihrer spezifischen Tätigkeit nachgehen dürfen. Dies soll dadurch ermöglicht werden, dass die Masse der Menschen dazu verpflichtet wird, mehr zu arbeiten, als es für die Befriedigung ihrer eigenen Bedürfnisse erforderlich ist. Diese Pflicht rechtfertigt Nietzsche damit, dass die Masse in der zwischenmenschlichen Rangordnung, der die Struktur der Gesellschaft zu entsprechen hat, weit unter den wenigen Genies steht. Da die Genies an Wert und Qualität weit über die anderen Menschen hinausragen, muss ihnen als extrem ungleichen Menschen auch ein extrem ungleiches Recht zugeteilt werden.

Die Verteilung der Rechte und Pflichten, die Nietzsche fordert, entspricht dem ersten formalen Grundsatz der Verteilungsgerechtigkeit, die erst Aristoteles vollständig auf den Begriff bringt: „Jedem das Seine“, und präziser: „Jedem gemäß seinem Wert“ oder „Jedem gemäß seinem Rang“.²⁸ Dieser Grundsatz bedeutet für Aristoteles, dass eine Verteilung von Gütern proportional zum unterschiedlichen Wert oder Rang der Personen zu erfolgen hat. Die Verteilung ist gerecht, wenn die Menschen sich in demselben Verhältnis unterscheiden wie die Sachen, die ihnen zugeteilt werden und wenn demzufolge jeder das verhältnis-

²⁸ Aristoteles, Die Nikomachische Ethik, S. 209, 1131 a 22 ff. In der Literatur wird der Grundsatz „Jedem das Seine“ zumeist als die Formel für die Verteilungsgerechtigkeit angesehen (Karl Engisch, Auf der Suche nach der Gerechtigkeit. Hauptthemen der Rechtsphilosophie, München 1971, S. 159, Stefanie Haacke, Zuteilen und Vergelten. Figuren der Gerechtigkeit bei Aristoteles, Wien 1994, S. 28, Henning Ottmann, Geschichte des politischen Denkens. Die Griechen. Von Platon bis zum Hellenismus, Bd. 1/2, Stuttgart 2001, S. 150 f., Max Salomon, Der Begriff der Gerechtigkeit bei Aristoteles. Nebst einem Anhang über den Begriff des Tauschgeschäfts, Leiden 1937, S. 26, Peter Trude, Der Begriff der Gerechtigkeit in der aristotelischen Rechts- und Staatsphilosophie, Berlin 1955, S. 108). Dennoch ist die Formel „Jedem gemäß seinem Wert“ angemessener, da eine gerechte Verteilung der Güter für Aristoteles gemäß dem Wert (*kat' axian*) der Personen zu erfolgen hat (Aristoteles, Die Nikomachische Ethik, S. 209, 1131 a 22 ff., Aristoteles, Politik (6. Aufl.), übers. und erl. von Olof Gigon, München 1986, S. 167, 203; 1301 b 29 ff., 1317 b 3 f., vgl. hierzu Manuel Knoll, Aristokratische oder demokratische Gerechtigkeit? Die politische Philosophie des Aristoteles und Martha Nussbaums egalitaristische Rezeption, München 2009, Kap. III. 3, IV. 2, IV. 4 und V). Der Grundsatz „Jedem gemäß seinem Wert“ ist gleichbedeutend mit dem Grundsatz „Jedem nach seinem Rang“ (vgl. hierzu Haacke, Zuteilen und Vergelten). Jürgen Rickert erklärt hinsichtlich dieses Grundsatzes: „Jeder nach seinem Rang. Nach dieser Regel proportionaler Gerechtigkeit verteilen sich oftmals Güter und Lasten in *traditionalen* Gesellschaften“ (Jürgen Rickert, Gerechtigkeit und Gleichheit, Münster 1997, S. 27, Hervorhebungen von Rickert).

mäßig Gleiche erhält. Das Gerechte der verteilenden Gerechtigkeit versteht Aristoteles als die proportionale Gleichheit und das Ungerechte als einen Verstoß gegen die Proportion. Vor der Verteilung werden die Menschen ihrem Wert oder Rang entsprechend in Gleiche und Ungleiche gruppiert. Die Zuteilung an öffentlichen Gütern erfolgt dann Aristoteles zufolge sowohl nach dem ersten formalen Grundsatz der Verteilungsgerechtigkeit als auch nach ihrem zweiten formalen Grundsatz: „Gleichen Gleiches und Ungleichen Ungleiches“.²⁹ Der zweite Grundsatz bringt die Beziehung zum Ausdruck, die zwischen den Menschen besteht, die einen Anspruch auf Zuteilung erheben können. Beide formalen Grundsätze werden von Nietzsche an verschiedenen Stellen seines Werkes und auf verschiedenen Ebenen implizit oder explizit als die Grundsätze der Gerechtigkeit angeführt (HL 6, KSA 1, S. 294 f.; MA I 92, 105, 636, MA II WS 29, Za I, Vom Biss der Natter, Za II, Von den Taranteln, KSA 4, S. 130, JGB 211, GD, Streifzüge eines Unzeitgemässen 48).³⁰

Gegen die Interpretation von Zachriat und die hier gegebenen Erläuterungen könnten zwei Einwände erhoben werden. Der erste Einwand richtet sich gegen Zachriats Auffassung, Nietzsche rekurriere auf „Platons Bestimmung der Gerechtigkeit“ und diese Gerechtigkeitskonzeption gründe „auf dem Begriff der proportionalen Gleichheit“. Er könnte lauten, in Platons *Politeia* sei von der „proportionalen Gleichheit“ nirgends die Rede, da dieser Begriff seine Bedeutung erst in der Gerechtigkeitslehre des Aristoteles erlange. Auf den zweiten Teil des Einwandes lässt sich erwidern, dass Platon im *Gorgias* die wichtige Rolle der proportionalen oder geometrischen Gleichheit bereits erwähnt und dass sie in den *Nomoi* sogar das entscheidende Prinzip einer gerechten Verteilung der politischen Ämter ist.³¹ Der erste Teil des Einwandes, dass in der *Politeia* die „proportionale Gleichheit“ nirgends explizit erwähnt wird, trifft zwar zu. Dennoch ist die gesellschaftliche Ordnung der *Politeia* genau nach dieser Gleich-

²⁹ Angelika Krebs formuliert diesen Grundsatz so, dass „gleiche Personen gleich und ungleiche Personen ungleich zu behandeln sind“ und erklärt, dass der Aristotelische Gleichheitsgrundsatz gemeinhin als Grundsatz der „formalen Gerechtigkeit“ bzw. als „Grundsatz proportionaler Gleichheit“ gilt (Angelika Krebs, Arbeit und Liebe. Die philosophischen Grundlagen sozialer Gerechtigkeit, Frankfurt am Main 2002, S. 102, 107, 172). Eine verkürzte Version dieses Grundsatzes sieht auch Peter Trude als die Umschreibung der geometrischen oder proportionalen Gleichheit an: „Gleichen das Gleiche“ (Trude, Der Begriff der Gerechtigkeit in der aristotelischen Rechts- und Staatsphilosophie, S. 108).

³⁰ Auch Jens Petersen bemerkt, „dass Nietzsche in der Tat im *sum cuique* das elementare Gebot der Gerechtigkeit verwirklicht sieht“ (Petersen, Nietzsches Genialität der Gerechtigkeit, S. 138).

³¹ Platon, *Gorgias*, übers. und erl. von Otto Apelt, Hamburg 1988, S. 133 f., 508 a–e, und Platon, *Gesetze*, übers. und erl. von Otto Apelt, Hamburg 1988, S. 182–184, 757 b–758 a, vgl. zu einer gerechten Vergabe der politischen Ämter in den *Nomoi* das dritte Kapitel der Einleitung, in: Knoll, Aristokratische oder demokratische Gerechtigkeit?, und ders., Die distributive Gerechtigkeit bei Platon und Aristoteles, erscheint in: Zeitschrift für Politik 1 (2010), wo auch die These begründet wird, dass in Platons guter Polis eine aristokratische Konzeption der Verteilungsgerechtigkeit enthalten ist.

heit und den mit ihr einhergehenden formalen Prinzipien der Verteilungsgerechtigkeit gebildet. So trägt insbesondere das Erziehungs- und Bildungssystem dafür Sorge, dass die fundamental ungleichen Bürger proportional zu ihrem ungleichen Wert und Rang dem entsprechenden Stand und der ihnen angemessenen Tätigkeit zugeteilt werden und dass Menschen mit den gleichen natürlichen Anlagen auch die gleiche Ausbildung erhalten und danach dem gleichen Stand angehören.

Der zweite Einwand ist schwerwiegender. Er könnte lauten, der Essay *Der griechische Staat* werde überinterpretiert, weil der Text derart weit reichende Schlussfolgerungen über Nietzsches Gerechtigkeitsverständnis nicht erlaube. Dieser Einwand lässt sich nicht ganz von der Hand weisen. Plausibel wird er insbesondere durch die Tatsache, dass Nietzsche in seinem Essay weder von „proportionaler Gleichheit“ noch von „Verteilungsgerechtigkeit“ spricht und dass er auch nicht explizit erklärt, er wolle hier seine Gerechtigkeitsauffassung darlegen. Letztlich entscheidend ist jedoch, dass Nietzsche seinen Essay als eine Interpretation von Platons „vollkommenem Staat“ versteht und dass dieser, gemäß dem zentralen Thema der *Politeia*, vor allem ein gerechter Staat ist. Diesen konzipiert Nietzsche wie Platon als einen hierarchischen Ständestaat, der der Rangordnung und Wertdifferenz, die zwischen den radikal ungleichen Menschen besteht, entspricht. Die gesellschaftliche Ordnung von Nietzsches „gerechtem Geniestaat“ ist wie diejenige von Platons gerechter Polis nach den beiden formalen Grundsätzen der Verteilungsgerechtigkeit und nach der mit ihr einhergehenden proportionalen Gleichheit gebildet. Beide sehen es als gerecht an, dass die Menschen im Staat keine gleichen Rechte und Pflichten bekommen, sondern dass diese proportional zum Wert oder Rang zugeteilt werden und dass lediglich Gleiche Gleiches beanspruchen dürfen, während Ungleiche auch nur Ungleiches zu erhalten haben. Platons und Nietzsches Vision einer guten politischen Ordnung enthält ihre Auffassung von politischer oder sozialer Gerechtigkeit, die mit Aristoteles als eine Konzeption der Verteilungsgerechtigkeit auf den Begriff gebracht werden kann.

Es lässt sich kaum bestreiten, dass Nietzsche seine Gerechtigkeitsauffassung in seinem frühen Essay nicht mit der wünschenswerten Deutlichkeit zum Ausdruck bringt. In seinen späteren Werken finden sich jedoch Äußerungen, welche die hier vorgeschlagene Auslegung erhärten. Diese machen auch nochmals deutlich, dass das anthropologische Fundament von seinem Begriff der sozialen Gerechtigkeit die Grundüberzeugung ist, die Menschen seien nicht nur fundamental ungleich, sondern auch von äußerst ungleichem Wert und Rang. Aus dem großen Wert- und Rangunterschied der Menschen leitet Nietzsche ab, dass ihnen auch äußerst ungleiche Rechte zukommen. So erklärt er, dass die wohlgerateneren, gesunden und höheren Menschen, die „Mächtigen an Leib und Seele“, ein weit größeres Recht haben zu existieren als die Kranken und Niedrigen: „Ihr Recht, dazusein, das Vorrecht der Glocke mit vollem Klange vor der misstönigen, zersprungenen, ist ja ein tausendfach grösseres: sie allein sind die Bürger

der Zukunft, sie allein sind verpflichtet für die Menschen-Zukunft“ (GM III 14, KSA 5, S. 371).

Auf Grund dieser Überzeugungen lehnt Nietzsche den Egalitarismus, der von einer fundamentalen Menschengleichheit ausgeht und den Menschen gleiche Rechte zusprechen oder zuteilen will, in allen seinen Ausprägungen entschieden ab. So lässt er seinen Zarathustra erklären:

Mit diesen Predigern der Gleichheit will ich nicht vermischt und verwechselt sein. Denn so redet mir die Gerechtigkeit: „die Menschen sind nicht gleich.“ Und sie sollen es auch nicht werden! Was wäre denn meine Liebe zum Übermenschen, wenn ich anders spräche? (Za II, Von den Taranteln, KSA 4, S. 130, vgl. Za II, Von den Gelehrten).

Die liberale und egalitaristische Ansicht, der zufolge alle Menschen gleiche Rechte haben und beanspruchen können und Gerechtigkeit darin besteht, Gleichheit zwischen den Menschen herzustellen, ist Nietzsches Begriff der sozialen Gerechtigkeit diametral entgegengesetzt.³² So betont er ausdrücklich, dass die liberale und egalitaristische Gerechtigkeitsauffassung ungerecht ist: „Das Unrecht liegt niemals in ungleichen Rechten, es liegt im Anspruch auf „gleiche“ Rechte“ (AC 57, KSA 6, S. 244).³³ Wahre Gerechtigkeit fordert nach Nietzsches Auffassung, dass die fundamentale Ungleichheit sowie der Wert- und Rangunterschied der Menschen anerkannt und bei der Zuteilung von Rechten berücksichtigt wird. Zugleich verbietet sie, dass den ungleichen Menschen gleiche Rechte zugeteilt werden:

³² Nach der Terminologie von Dagmar Herwig vertritt Nietzsche wie Platon und Aristoteles das Gerechtigkeitsprinzip der „bedingten Gleichbehandlung“. Ihre systematische Studie über die Gerechtigkeit kommt zu dem Ergebnis, dass das Prinzip der „bedingten Gleichbehandlung“ mit dem konkurrierenden Prinzip der „Egalisierung“, dem es um die Herstellung von Gleichheit geht, grundsätzlich unvereinbar ist (Dagmar Herwig, Gleichbehandlung und Egalisierung als konkurrierende Modelle von Gerechtigkeit. Eine systematische Analyse, München 1984). Im Einklang mit Herwig bin ich der Auffassung, dass es in der abendländischen politischen Philosophie bis heute einen fundamentalen Gegensatz von zwei konkurrierenden und nicht zu versöhnenden Grundpositionen zur sozialen und politischen Gerechtigkeit gibt. Dieser Gegensatz kann als Gegensatz zwischen egalitaristischen und radikal nonegalitaristischen Positionen charakterisiert werden (vgl. hierzu Knoll, Aristokratische oder demokratische Gerechtigkeit?, Kap. XV). Die Resultate der vorliegenden Abhandlung über Nietzsches radikal nonegalitaristischen Begriff der sozialen Gerechtigkeit stützen die angeführte Auffassung. Weitere Forschungen über diesen Gegensatz und über die ihn erklärenden psychischen, familiären, gesellschaftlichen, geschichtlichen, kulturellen etc. Ursachen sowie über die ihm zugrunde liegenden entgegengesetzten moralischen Intuitionen und Menschenbilder halte ich für sehr wünschenswert.

³³ Nietzsche bezeichnet die Auffassung, dass man die „Menschen als gleich behandeln, ihnen gleiche Rechte zugestehen“ soll, auch als eine „socialistische Denkungsweise, welche auf Gerechtigkeit ruht“. Diese Auffassung begreift er allerdings nur bei einem „Vertreter der herrschenden Classe“ als „Ausfluss der Gerechtigkeit“. Bei den „Socialisten der unterworfenen Kaste“ versteht er die Forderung nach einer „Gleichheit der Rechte“ dagegen als Ausfluss der „Begehrlichkeit“ (MA I 451).

Die Lehre von der Gleichheit! ... Aber es gibt kein giftigeres Gift: denn sie scheint von der Gerechtigkeit selbst gepredigt, während sie das Ende der Gerechtigkeit ist ... „Den Gleichen Gleiches, den Ungleichen Ungleiches – das wäre die wahre Rede der Gerechtigkeit: und, was daraus folgt, Ungleiches niemals gleich machen“ (GD, Streifzüge eines Unzeitgemässen 48).

Eine gerechte Ordnung der Gesellschaft muss für Nietzsche nach den beiden formalen Grundsätzen der Verteilungsgerechtigkeit und nach der proportionalen Gleichheit gebildet sein. Die Rechte, Positionen und Tätigkeiten, die den Menschen in einer solchen Ordnung zukommen, müssen ihrem ungleichen Rang oder Wert entsprechen. Dieser stellt letztlich den Anspruchsgrund dar, der die ungleiche Verteilung der Rechte, Positionen und Tätigkeiten in der gesellschaftlichen Ordnung legitimiert. Damit stellt sich die Frage, wie Nietzsche zufolge der Wert oder Rang eines Menschen bestimmt oder gemessen werden kann, die der Frage gleichkommt, wie er seine formalen Gerechtigkeitsgrundsätze inhaltlich konkretisiert.

In seinem Werk gibt Nietzsche eine Reihe von Antworten auf diese Frage. Insbesondere in den frühen 70er Jahren sieht er den Geist und die Schaffenskraft, durch die sich die wenigen genialen Philosophen und Künstler auszeichnen, als den entscheidenden Maßstab für den Wert oder Rang eines Menschen an. In seinem späteren Denken gewinnt die Frage, wie sich die Wertunterschiede und die Rangordnungen, die zwischen den ungleichen Menschen bestehen, messen oder bestimmen lassen, zunehmend größere Bedeutung. Zu Beginn seiner mittleren Phase hält Nietzsche nicht nur den Geist, sondern insbesondere die geistige Freiheit für den entscheidenden Maßstab für den Wert oder Rang eines Menschen. So gibt er *Menschliches, Allzumenschliches* den Untertitel *Ein Buch für freie Geister*. In der *Fröhlichen Wissenschaft* beklagt Nietzsche, dass den allermeisten Menschen das „intellectuale Gewissen“ fehlt. Damit meint er, dass es die allermeisten Menschen nicht „verächtlich“ finden, „diess oder jenes zu glauben und darnach zu leben, ohne sich vorher der letzten und sichersten Gründe für und wider bewusst worden zu sein und ohne sich auch nur die Mühe um solche Gründe hinterdrein zu geben“. An diese Kritik anschließend betont er, dass es „das Verlangen nach Gewissheit“ ist, welches „die höheren Menschen von den niederen scheidet“ (FW 2). Im Zusammenhang damit erklärt er später die Tugend der Redlichkeit zur Tugend der freien Geister.³⁴

³⁴ „Redlichkeit, gesetzt, dass dies unsre Tugend ist, von der wir nicht loskönnen, wir freien Geister – nun, wir wollen mit aller Bosheit und Liebe an ihr arbeiten und nicht müde werden, uns in unsrer Tugend, die allein uns übrig blieb, zu „vervollkommen““ (JGB 227). In *Eccce Homo* erklärt Nietzsche, sein Zarathustra sei „wahrhaftiger als sonst ein Denker“, und dass allein seine Lehre „die Wahrhaftigkeit als oberste Tugend“ habe (EH, Warum ich ein Schicksal bin 3, vgl. Za I, Von den Hinterweltlern, Za I, Vom Krieg und Kriegsvolke, Za IV, Vom höheren Menschen 8).

Weitere entscheidende Maßstäbe für den Wert oder Rang eines Menschen, die auch für den *Zarathustra* und seine Spätphilosophie zentral bleiben, sind Gesundheit, Mächtigkeit, Stärke und Lebensbejahung. In seiner Spätphilosophie setzt Nietzsche die Gesunden mit den Starken und den „Mächtigen an Leib und Seele“ gleich und erklärt, dass diesen als den höheren Menschen gegenüber den Kranken und Niedrigen weitaus größere Rechte zukommen, etwa das „Recht auf Glück“ (GM III 14, KSA 5, S. 371, vgl. FW 382, EH, Also sprach Zarathustra 2). Gesundheit, Mächtigkeit und Stärke sind für Nietzsche auch deshalb herausragende Qualitäten, weil sie es ermöglichen, das Leben trotz des Schmerzes und des Leidens zu bejahen. Nietzsche führt in seinem Werk als weitere Maßstäbe noch den Mut bzw. die Tapferkeit und die Güte an (FW 283, Za I, Vom Krieg und Kriegsvolk, Za II, Von der Menschen-Klugheit, EH, Also sprach Zarathustra 6).

IV. *Der Staat und die Gesellschaft im Spätwerk*

Die Konzeption des Staates und der Gesellschaft, für die Nietzsche in seinem Spätwerk eintritt, knüpft an seine frühe, durch Platons *Politeia* inspirierte Vision einer guten und gerechten Ordnung an. Dabei macht er deutlich, dass diese Konzeption als eine aristokratische zu verstehen ist und dass er die Aristokratie als die beste Form des Staates und der Gesellschaft ansieht.³⁵ Zudem bringt Nietzsche nochmals klar zum Ausdruck, dass er die Erzeugung eines höheren Menschentyps als die zentrale gesellschaftliche und politische Aufgabe begreift. So betont er in *Jenseits von Gut und Böse* in dem Aphorismus, mit dem das *neunte Hauptstück: was ist vornehm?* beginnt:

Jede Erhöhung des Typus „Mensch“ war bisher das Werk einer aristokratischen Gesellschaft – und so wird es immer wieder sein: als einer Gesellschaft, welche an eine

³⁵ Am 26. November 1887 schickt der dänische Gelehrte Georg Brandes einen Brief an Nietzsche, in dem er von dessen „aristokratischem Radikalismus“ spricht, was Nietzsche in seinem Antwortbrief vom 2. Dezember 1887 als einen sehr guten „Ausdruck“ und als das „gescheuteste Wort, das ich bisher über mich gelesen habe“, bezeichnet (Nietzsche an Georg Brandes, KSB 8, Nr. 960, S. 206, vgl. hierzu Georg Brandes, *Aristokratischer Radikalismus. Eine Abhandlung über Friedrich Nietzsche*, in: *Deutsche Rundschau*, LXIII (1890), S. 67–81 (wieder in: Alfredo Guzzoni [Hg.], *90 Jahre philosophische Nietzsche-Rezeption*, Königstein/Ts. 1979, S. 1–15). Wie gut sich dieser Terminus insbesondere zur Charakterisierung von Nietzsches politischem Denken eignet, macht Bruce Detwiler in seiner Monographie deutlich: „While aristocratic conservatives and egalitarian radicals have been plentiful in recent times, it is difficult to think of another modern of Nietzsche’s stature whose political orientation is both as aristocratic and as radical as his. Among modern philosophers Nietzsche stands virtually alone in his insistence that the goal of society should be the promotion and enhancement of the highest type even at the expense of what has traditionally been thought to be the good of all or of the great number“ (Bruce Detwiler, *Nietzsche and the Politics of Aristocratic Radicalism*, Chicago / London 1990, S. 189).

lange Leiter der Rangordnung und Werthverschiedenheit von Mensch und Mensch glaubt und Sklaverei in irgend einem Sinne nöthig hat (JGB 257).

Nietzsche bestimmt eine „aristokratische Gesellschaft“ als eine hierarchisch gegliederte Gesellschaft, in welcher die Menschen gemäß ihrem ungleichen Wert oder Rang in Kasten und Stände geschieden sind und in welcher der unterste Stand aus einer Art von Sklaven besteht.³⁶ Wie er bereits in *Der griechische Staat* ausführt, soll die gesellschaftliche Funktion der Masse der gewöhnlichen Menschen darin bestehen, dass sie die notwendigen Arbeiten verrichten. Demzufolge muss eine „gute[] und gesunde[] Aristokratie“ als „Grundglaube“ die Auffassung vertreten, dass die Masse der gewöhnlichen Menschen und letztlich die gesamte Gesellschaft als „Werkzeug[]“ sowie „als Unterbau und Gerüst“ dient, „an dem sich eine ausgesuchte Art Wesen zu ihrer höheren Aufgabe und überhaupt zu einem höheren Sein emporzuheben vermag“ (JGB 258).

Nietzsche begreift die Gesellschaft und den Staat nicht als Selbstzweck, sondern lediglich als Mittel, um einen höheren Menschentypus zu erzeugen. So erklärt er, das „wesentliche an einer guten und gesunden Aristokratie“ sei, „dass sie sich nicht als Funktion“ des Gemeinwesens, sondern „als dessen Sinn und höchste Rechtfertigung fühlt“ (JGB 258). Offensichtlich stellt die Aristokratie für Nietzsche nicht die Herrschaft der Besten zum gemeinsamen Besten dar, sondern „den Glauben an eine Elite-Menschheit und höhere Kaste“ (Nachlass 1884, KSA 11, 26[282]). Letztlich sieht Nietzsche den Sinn und Zweck der politischen Gemeinschaft darin, die Existenz von wenigen Ausnahmemenschen zu ermöglichen. Die Mitgliedschaft in der höheren Kaste beruht nicht auf Herkunft oder Abstammung, sondern auf den Qualitäten, die seiner Auffassung nach den hohen Rang oder Wert eines Menschen konstituieren. Im Gegensatz zur Aristokratie repräsentiert die Demokratie mit ihrem Wahlspruch „Jeder ist jedem gleich“ für ihn „den Unglauben an große Menschen und an Elite-Gesellschaft“. So bezeichnet er die „Forderung gleicher Rechte“ ausdrücklich

³⁶ Diese Art von Sklaverei dürfte für Nietzsche die traditionelle Sklaverei der griechischen und römischen Antike, die „anonyme[] und unpersönliche[]“ „Fabrik-Sklaverei“ des 19. Jahrhunderts wie auch eine Sklaverei im weitesten Sinne umfassen: „Alle Menschen zerfallen, wie zu allen Zeiten so auch jetzt noch, in Sklaven und Freie; 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, MA II WS 288, M 206). In einem mit „Antiker Stolz“ überschriebenen Aphorismus erklärt Nietzsche: „Die antike Färbung der Vornehmheit fehlt uns, weil unserem Gefühle der antike Slave fehlt. Ein Grieche edler Abkunft fand zwischen seiner Höhe und jener letzten Niedrigkeit solche ungeheure Zwischen-Stufen und eine solche Ferne, dass er den Sklaven kaum noch deutlich sehen konnte: selbst Platon hat ihn nicht ganz mehr gesehen. Anders wir, gewöhnt wie wir sind an die Lehre von der Gleichheit der Menschen, wenn auch nicht an die Gleichheit selber. Ein Wesen, das nicht über sich selber verfügen kann und dem die Musse fehlt, – das gilt unserem Auge noch keineswegs als etwas Verächtliches; es ist von derlei Sklavenhaftem vielleicht zu viel an Jedem von uns, nach den Bedingungen unserer gesellschaftlichen Ordnung und Thätigkeit, welche grundverschieden von denen der Alten sind“ (FW 18).

als „anti-aristokratisch“ (Nachlass 1884, KSA 11, 26[281], Nachlass 1885, KSA 11, 40[26]).

Nietzsche rechtfertigt seine Vision einer hierarchischen Gesellschaft und deren extreme Ungleichheit mittels seiner anthropologischen Grundüberzeugung, dass die Menschen nicht nur fundamental ungleich, sondern auch von extrem ungleichem Wert sind. So haben in der aristokratischen Gesellschaftsordnung die Positionen und Aufgaben dem enormen Wert- und Rangunterschied zu entsprechen, der zwischen den Menschen an der Spitze und jenen an der Basis der gesellschaftlichen Pyramide besteht. Wie bereits dargelegt, hält Nietzsche es für gerecht, dass die Menschen im Staat keine gleichen Rechte und Pflichten bekommen, sondern dass sie jedem proportional zu seinem Wert oder Rang zugeteilt werden und dass lediglich Gleiche Gleiches beanspruchen dürfen, während Ungleiche auch nur Ungleiches zu erhalten haben. Wertvoll sind für ihn letztlich nur die Elite-Menschen an der Spitze der gesellschaftlichen Pyramide, so dass ein „gute[] und gesunde[] Aristokratie“ mit „gutem Gewissen das Opfer einer Unzahl Menschen hinnimmt, welche um ihretwillen zu unvollständigen Menschen, zu Sklaven, zu Werkzeugen herabgedrückt und vermindert werden müssen“ (JGB 258). Der höhere Typus „Mensch“ konnte im Geschichtsverlauf nur entstehen, weil früher die Menschen an der Spitze der gesellschaftlichen Pyramide weit über die Masse der Unterworfenen hinausragten und sie beherrschten. In der Distanz gegenüber den Unterworfenen erkennt Nietzsche die gesellschaftliche Voraussetzung dafür, dass sich bei wenigen vornehmen Ausnahmemenschen eine geistig-seelische „Erhöhung“ vollziehen kann (JGB 257).

Nietzsche ist sich bewusst, dass seine radikalen Auffassungen den Vorwurf provozieren, eine aristokratische Gesellschaftsordnung sei nicht zu rechtfertigen, weil in ihr die meisten Menschen ausgebeutet werden. Dem hält er entgegen, das „Leben selbst“ sei „wesentlich Aneignung, Verletzung, Überwältigung des Fremden und Schwächeren, Unterdrückung, Härte, Aufzwingung eigener Formen, Einverleibung und mindestens, mildestens, Ausbeutung“ (JGB 259, vgl. GM II 12, KSA 5, S. 313 f.). Eine Verneinung der gesellschaftlichen Ausbeutung käme, so Nietzsches Argument, somit einer Verneinung des Lebens gleich, das er als Wille zur Macht und damit als Selbst-Überwindung und Steigerung versteht:

Die „Ausbeutung“ gehört nicht einer verderbten oder unvollkommenen und primitiven Gesellschaft an: sie gehört in's Wesen des Lebendigen, als organische Grundfunktion, sie ist eine Folge des eigentlichen Willens zur Macht, der eben der Wille des Lebens ist (JGB 259, vgl. Za II, Von der Selbst-Ueberwindung, KSA 4, S. 147 f., Za II, Von den Taranteln, KSA 4, S. 130).

Nietzsche legt seine Vision einer guten Ordnung der Gesellschaft in verschiedenen Werken dar. Seine Entwürfe unterscheiden sich allerdings nicht wesentlich voneinander. So hält er es selbst in seiner gemäßigten mittleren Phase

für notwendig, dass die Menschen in der Gesellschaft in die „Kaste der Zwangs-Arbeit und die Kaste der Frei-Arbeit“ bzw. in die „der Arbeitenden und die der Müssigen“ geschieden werden. Diese Scheidung legitimiert er wie zu Beginn der 70er Jahre damit, dass anderenfalls keine „höhere Cultur“ entstehen kann. In Anbetracht dieses bedeutenden Zieles sieht Nietzsche den „Gesichtspunct der Vertheilung des Glücks“ als „nicht wesentlich“ an (MA I 439). In einem Abschnitt, der mit „Meine Utopie“ überschrieben ist, gibt Nietzsche noch eine weitere Rechtfertigung der sozialen Ungleichheit:

In einer besseren Ordnung der Gesellschaft wird die schwere Arbeit und Noth des Lebens Dem zuzumessen sein, welcher am wenigsten durch sie leidet, also dem Stumpfsten, und so schrittweise aufwärts bis zu Dem, welcher für die höchsten sublimirtesten Gattungen des Leidens am empfindlichsten ist und desshalb selbst noch bei der grössten Erleichterung des Lebens leidet (MA I 462).

In Nietzsches utopischer Vision einer gut geordneten Gesellschaft werden die schweren und mühsamen Arbeiten nach dem Kriterium der Leidensfähigkeit verteilt. Zugrunde liegt dieser Vision seine Überzeugung, dass die fundamental ungleichen Menschen sich auch im Hinblick auf ihre Leidensfähigkeit extrem voneinander unterscheiden. Das ist die anthropologische Prämisse, auf Grund derer Nietzsche es als gerechtfertigt ansieht, dass die schweren und gesellschaftlich notwendigen Arbeiten nicht den leidensfähigeren, sondern den „stumpferen“ Menschen zugeteilt werden. Der Anspruchsgrund, der privilegierten „Kaste der Frei-Arbeit“ anzugehören, ist nicht nur die Leidensfähigkeit, sondern auch das Vermögen, zur Erschaffung einer höheren Kultur beitragen zu können. Letztlich dürften diese beiden Kriterien für ihn jedoch zusammenfallen (MA I 439).

Bemerkenswert ist, dass sich Nietzsche in *Menschliches, Allzumenschliches* für einen „Austausch“ zwischen den Angehörigen der beiden Kasten ausspricht, so dass „die stumpferen, ungeistigeren Familien und Einzelnen aus der oberen Kaste in die niedere herabgesetzt werden und wiederum die freieren Menschen aus dieser den Zutritt zur höheren erlangen“ können. Als Quelle für diesen Grundsatz, der auch als Grundsatz der Chancengleichheit verstanden werden kann, beruft sich Nietzsche auf eine „verklingende Stimme der alten Zeit“, die er nicht beim Namen nennt (ebd.). Gemeint ist hier jedoch unverkennbar Platon und dessen Entwurf einer guten und gerechten Polis. Denn Platons hierarchisch gegliederte Ständegesellschaft ermöglicht die soziale Mobilität der Nachfahren der Bürger. So sollen diese den vorgegebenen drei Ständen und den damit verbundenen Aufgaben nicht in Entsprechung zu ihrer Geburt, sondern zu ihrer Natur und ihrer Tüchtigkeit zugeteilt werden.³⁷

³⁷ Platon, *Der Staat*, S. 129 f., 415 a-c.

Seine letzte Vision einer guten Ordnung der Gesellschaft legt Nietzsche in *Der Antichrist* dar. Diese Vision präsentiert er in Form einer Interpretation der Kastenordnung, die das alte indische Gesetzbuch des Manu vorsieht.³⁸ Im Vergleich mit der christlichen Bibel rühmt Nietzsche das Gesetzbuch des Manu als „ein unvergleichlich geistiges und überlegenes Werk“, das „eine wirkliche Philosophie hinter sich“ hat. Zudem betont er den aristokratischen Charakter des Werks:

die vornehmen Stände, die Philosophen und die Krieger, halten mit ihm ihre Hand über der Menge; vornehme Werthe überall, ein Vollkommenheits-Gefühl, ein Jasagen zum Leben, ein triumphirendes Wohlgefühl an sich und am Leben, – die Sonne liegt auf dem ganzen Buch (AC 56).

Bereits diese Passage weist darauf hin, dass Nietzsche die Kastenordnung des Manu in Analogie zur Ordnung der Stände, die Platon in der *Politeia* entwirft, versteht. Während die indische Hierarchie vier Kasten, die Brahmanen als die Priester, die Kaschatrija als die Krieger, die Waischja als die Bauern und Handwerker sowie die Schudra als die Knechte unterscheidet, führt Nietzsche in seiner Interpretation lediglich drei Kasten an, welche die hierarchische und pyramidale Gesellschaftsordnung bilden. An der Spitze stehen die Philosophen als die „geistigsten Menschen“, welche Nietzsche „die Wenigsten“ nennt, dann folgen die „vornehmen Krieger“, während die breite Basis der Gesellschaft von den „Mittelmässigen“ gebildet wird (AC 57, KSA 6, S. 242 ff.). Unter letztere fallen für Nietzsche das „Handwerk, der Handel, der Ackerbau, die Wissenschaft, der grösste Theil der Kunst“, „mit Einem Wort“: der „ganze Inbegriff der Berufsthätigkeit“.³⁹ Offensichtlich fasst Nietzsche die beiden unteren Ka-

³⁸ Das indische Gesetzbuch des Manu ist das „älteste, wichtigste und angesehenste“ der metrischen Gesetzbücher, das auf die Autorität „des weisen Manu, der auch als Vater der Menschheit gefeiert wird“, zurückgehen soll (Alfred Hillebrand / Leopold von Schroeder / Adolf Holtzmann, *Der Hinduismus*, Paderborn, S. 326 f.). Nietzsches Rezeption des Gesetzbuchs des Manu wird von Annemarie Etter in einem Aufsatz untersucht: Nietzsche und das Gesetzbuch des Manu, in: Nietzsche-Studien 16 (1987), S. 340–352. Etter zeigt darin, dass „manches, was Nietzsche als angebliche Zitate aus Manu anführt, Vorschriften sind“, die darin „gar nicht enthalten sind“ (ebd., S. 342 f.). Sie weist auch darauf hin, dass das Buch, auf dem „Nietzsches vermeintliche Kenntnisse über das Gesetzbuch des Manu basierten“ „der Nietzsche-Forschung seit langem bekannt“ ist. Es handelt sich um das „im Jahr 1876 in Paris erschienene *Les législateurs religieux, Manou, Moïse, Mahomet* von einem gewissen Louis Jaccoliot, das zu den Beständen von Nietzsches Weimarer Bibliothek gehörte“ (ebd., S. 345).

³⁹ AC 57, KSA 6, S. 244. Obwohl Nietzsche in seinen früheren Entwürfen einer guten Gesellschaftsordnung diese als hierarchische und pyramidale Ordnung beschreibt, differenziert er nur grob zwischen zwei Ständen. Dagegen unterscheidet er in *Der Antichrist* in Anlehnung an das Gesetzbuch des Manu und an Platons gute Polis drei Stände. Im Gegensatz zu seinen früheren Entwürfen erwähnt er nun explizit die Krieger als mittlere Kaste. Bemerkenswert ist vor allem, dass der dritte Stand in *Der Antichrist*, anders als im Gesetzbuch des Manu und bei Platon, nicht nur die Bauern und Handwerker umfasst, sondern auch die mittelmäßigen Künstler und die wissenschaftlichen Arbeiter. Bezieht man Nietzsches verschiedene Äußerungen über Sklaven im weitesten Sinne und die gesellschaftliche Notwendigkeit der Sklaverei in die Interpretation mit

sten der indischen Hierarchie in der untersten Kaste der „Mittelmässigen“ zusammen.⁴⁰

Dass Nietzsche die Kastenordnung des Manu in Analogie zur Ständeordnung der *Politeia* interpretiert, zeigt sich auch an seinem Verständnis der Aufgaben und Tätigkeiten der Angehörigen der drei Kasten. Wie Platon spricht er den Philosophen als den „geistigsten Menschen“ die Herrschaft zu und begreift die „vornehmen Krieger“ als die „Exekutive der Geistigsten“ sowie als die „Wächter des Rechts“ und als „die Pfleger der Ordnung und der Sicherheit“. Die unterste Kaste der „Mittelmässigen“ und der Berufstätigen hat durch ihre Arbeit für die Befriedigung der verschiedenen Bedürfnisse zu sorgen. Widersprüchlich an Nietzsches Ausführungen scheint zu sein, dass er den König nicht als Angehörigen der obersten Kaste der Herrschenden versteht, sondern der zweiten Kaste der „vornehmen Krieger“ zuordnet. Seine Zuordnung wird allerdings durch einen früheren Aphorismus nachvollziehbar, in dem Nietzsche erklärt, dass sich die Brahmanen die „feinste Artung des Herrschens“ vorbehalten und sich so vor dem „notwendigen Schmutz alles Politik-Machens“ Ruhe verschaffen. Diese Ziele erreichen sie dadurch, dass sie sich der Mittel der Religion und einer „religiösen Organisation“ bedienen, die ihnen die Macht geben, „dem Volke seine Könige zu ernennen, während sie sich selber abseits und ausserhalb hielten und fühlten, als die Menschen höherer und überköniglicher Aufgaben“ (JGB 61).

Platon und Nietzsche erblicken die natürliche Grundlage der hierarchischen Ordnung der Stände und der Kasten in der fundamentalen Ungleichheit der Menschen:

Die Natur, nicht Manu, trennt die vorwiegend Geistigen, die vorwiegend Muskel- und Temperaments-Starken und die weder im Einen, noch im Andern ausgezeichneten Dritten, die Mittelmässigen, von einander ab, – die letzteren als die grosse Zahl, die ersteren als die Auswahl (AC 57, KSA 6, S. 242).

Wie bereits dargelegt, unterscheiden sich Platon zufolge die Menschen von Natur aus so stark wie die Vernunft und die Begierde, wie der obere und der untere Teil der menschlichen Psyche. Diese natürlichen Unterschiede bilden die anthropologische und die psychologische Grundlage der Gesellschaftsordnung der guten und gerechten Polis. Für Platon wie für Nietzsche sind die Angehörigen aller Stände oder Kasten durch ihre natürlichen Anlagen zu einem speziel-

ein, dann liegt es nahe, dass er die Angehörigen des dritten Standes letztlich alle als eine Art von Sklaven ansieht (vgl. Anmerkung 36).

⁴⁰ Auch wenn Platon davon ausgehen dürfte, dass in seiner guten und gerechten Polis die notwendigen Arbeiten nicht nur vom dritten Stand, sondern auch von Sklaven verrichtet werden, erwähnt er diese nur beiläufig und versteht sie nicht als vierten Stand. Vgl. hierzu Gregory Vlastos, Does Slavery exist in Plato's *Republic*, in: Gregory Vlastos, *Platonic Studies*, Princeton 1981, S. 140–146.

len Geschäft oder zu einer besonderen Aufgabe befähigt und bestimmt.⁴¹ Beide Denker vertreten die Auffassung, dass die Struktur der Gesellschaft der natürlichen Ungleichheit der Menschen zu entsprechen hat:

Die Ordnung der Kasten, das oberste, das dominierende Gesetz, ist nur die Sanktion einer Natur-Ordnung, Natur-Gesetzlichkeit ersten Ranges, über die keine Willkür, keine „moderne Idee“ Gewalt hat. Es treten in jeder gesunden Gesellschaft, sich gegenseitig bedingend, drei physiologisch verschieden-gravitirende Typen auseinander, von denen jeder seine eigene Hygiene, sein eignes Reich von Arbeit, seine eigne Art Vollkommenheits-Gefühl und Meisterschaft hat (AC 57, KSA 6, S. 242).

Für Platon wie für Nietzsche unterscheiden sich die Angehörigen des dritten Standes oder der untersten Kaste von den Angehörigen der beiden oberen Stände auch durch die Art des Glücks, das ihnen durch die Natur oder durch ihr natürliches Sein zubestimmt ist. So erklärt Nietzsche:

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, S. 244).⁴²

Nietzsches Auffassung, dass die Kastenordnung eine „Natur-Ordnung, Natur-Gesetzlichkeit ersten Ranges“ anerkennt, könnte als Widerspruch zu seiner früheren Äußerung, dass es „weder ein Naturrecht, noch ein Naturunrecht“ gibt, verstanden werden (MAM II WS 31).⁴³ Beruft sich Nietzsche in seiner Spätphase also auf die Existenz eines Naturrechts, die er zehn Jahre zuvor noch leugnet? Im Hinblick auf seine Ausführungen in *Der Antichrist* wirft ihm Keith Ansell-Pearson jedenfalls vor, seine politische Theorie mache den „classic move of resting a theory of the political on a theory of nature“, und kritisiert: „The weakness of Nietzsche’s aristocratism is that it justifies itself in terms of a untenable naturalism.“⁴⁴

Die Textpassage, auf die sich Ansell-Pearson bezieht, ist für Nietzsches Begriff der sozialen Gerechtigkeit von erheblicher Bedeutung und erläutert nochmals, was er unter einer „Natur-Gesetzlichkeit ersten Ranges“ versteht:

Die Ordnung der Kasten, die Rangordnung, formuliert nur das oberste Gesetz des Lebens selbst, die Abscheidung der drei Typen ist nöthig zur Erhaltung der Gesellschaft, zur Ermöglichung höherer und höchster Typen, – die Ungleichheit

⁴¹ Nietzsche erklärt über die „geistigsten Menschen“, dass sie nicht herrschen, „weil sie wollen, sondern weil sie sind“, und über die „Mittelmässigen“, dass „die Meisterschaft in Einem, die Spezialität ein natürlicher Instinkt“ für sie ist (AC 57, KSA 6, S. 243 f., vgl. hierzu Platon, *Der Staat*, S. 65 ff., 153; 370 a ff., 433 a).

⁴² Vgl. hierzu Platon, *Der Staat*, S. 134 f., 367 ff.; 420 c–421 c, 580 b ff.

⁴³ Vgl. zu dieser Äußerung Ottmann, *Philosophie und Politik bei Nietzsche*, S. 226 ff.

⁴⁴ Ansell-Pearson, *An introduction to Nietzsche as a political thinker*, S. 41.

der Rechte ist erst die Bedingung dafür, dass es überhaupt Rechte giebt. – Ein Recht ist ein Vorrecht. In seiner Art Sein hat Jeder auch sein Vorrecht (AC 57, KSA 6, S. 243).

Wie bereits dargelegt, bestreitet Nietzsche bereits 1872, dass es eine allgemeine Menschenwürde und universale Menschenrechte gibt. Geistesgeschichtlich wurzelt der Gedanke der Menschenrechte im stoisch-christlichen Naturrecht sowie im Naturrechtsdenken der frühliberalen Vertragstheoretiker der Neuzeit. So behauptet etwa John Locke die Existenz eines natürlichen Gesetzes, aus dem er ableitet, dass alle Menschen bereits im vorstaatlichen Naturzustand ein Recht auf Leben, Freiheit und Eigentum haben.⁴⁵ Diese und andere natürliche Rechte werden später als Grund- oder Menschenrechte bezeichnet. Nietzsche bestreitet nicht nur die Existenz eines Naturrechts, sondern auch die der Menschenrechte. Deshalb ist es sehr wahrscheinlich, dass sich seine Äußerung, es gäbe kein Naturrecht, auf das neuzeitliche Naturrechtsdenken bezieht und gegen dieses richtet. Dafür spricht auch, dass ihr eine Reflexion über den anarchischen Naturzustand vorangeht und dass er mehrmals die Auffassung zurückweist, der Staat beginne mit einem Vertrag (CV 3, KSA 1, S. 769; GM II 17).

Im Gegensatz zu den neuzeitlichen Naturrechtsdenkern leitet Nietzsche aus der extremen natürlichen Ungleichheit und Ungleichwertigkeit der verschiedenen Typen oder Arten von Mensch die Forderung ab, dass diesen äußerst ungleiche Rechte und Aufgaben zukommen sollen. Das Recht eines Menschen begreift er nicht als ein allgemeines Recht, sondern als ein Recht, das jedem Menschen proportional zu seiner Natur und seinem natürlichen Sein zukommt. Dabei vertritt er im Anschluss an Platon die Auffassung, dass die Menschen von Natur in drei Typen oder Arten geschieden sind.⁴⁶ Wie Platon beruft er sich auf die von Natur bestehende Ordnung und Ungleichheit, die er als Vorbild für die gesellschaftliche Ordnung und Ungleichheit versteht. Damit greift Nietzsche auf ein antikes Naturrechtsdenken zurück, das aus der natürlichen Ungleichheit der Menschen ungleiche gesellschaftliche Rechte und Aufgaben ableitet.⁴⁷

⁴⁵ John Locke, *Über die Regierung* (The Second Treatise of Government), Stuttgart 1983, S. 4 ff.

⁴⁶ Wie eng sich Nietzsche dabei an Platon anlehnt, zeigt sich daran, dass er ebenso wie dieser „die vorwiegend Geistigen“ und „die vorwiegend Muskel- und Temperaments-Starken“ als die beiden höchsten Arten oder Typen von Menschen unterscheidet (AC 57, KSA 6, S. 242). „Temperaments-Stärke“ dürfte als Nietzsches Übersetzung und Interpretation des „*tymoeides*“ zu verstehen sein. Als „*tymoeides*“ bezeichnet Platon den mittleren Seelenteil, der die seelische Grundlage für die Tapferkeit und die Menschen des zweiten Standes bildet und eine Eigentümlichkeit seiner Psychologie darstellt (Platon, *Der Staat*, S. 73, 164–168; 375 c, 339 e–442 c).

⁴⁷ Diese Form des Naturrechts wird von dem Sophisten Kallikles begründet, der in Platons Dialog *Gorgias* auftritt. Die Naturrechtslehre des Kallikles steht derjenigen, die Platon in der *Politeia* vertritt, näher, als viele Platoninterpreten wahrhaben wollen. So betont Kallikles im *Gorgias* die

Wie Platon versteht Nietzsche eine gerechte politische Ordnung als eine Ordnung, die der natürlichen Ungleichheit entspricht, so dass die Rechte und die Pflichten proportional zum ungleichen Wert oder Rang und zu den ungleichen Qualitäten der Menschen zugeteilt werden. Das bedeutet, dass lediglich Gleiche gleiche Rechte beanspruchen dürfen, während Ungleiche auch nur ungleiche Rechte zu erhalten haben. Dieser Gerechtigkeitsbegriff steht im Zentrum von Nietzsches Auffassung der sozialen Gerechtigkeit. Er stellt auch den antiken Bezugspunkt von Nietzsches Kritik jener Gerechtigkeitsauffassung dar, die in der Moderne vorherrscht und die er für ungerecht hält. So betont er zum Abschluss seiner Ausführungen über die Kastenordnung des Manu: „Das Unrecht liegt niemals in ungleichen Rechten, es liegt im Anspruch auf „gleiche“ Rechte“ (AC 57, KSA 6, S. 244).

Weil eine gerechte politische Ordnung der Steigerung des Menschen dient und die Existenz „höherer und höchster Typen“ ermöglicht, entspricht sie dem „oberste[n] Gesetz des Lebens“ (AC 57, KSA 6, S. 243), das Nietzsche als Wille zur Macht und damit als Selbst-Überwindung und Steigerung versteht. Die wertvollsten und höchsten Menschen, denen die höchsten Rechte als besondere Vorrechte zukommen, zeichnen sich durch Lebensbejahung, Stärke, Geist, Selbstbeherrschung und ähnliche Qualitäten aus. Wie in anderen Werken begreift er diese Qualitäten in *Der Antichrist* als die entscheidenden Anspruchsgründe, welche die unbedingte Förderung eines Menschen und seine Zugehörigkeit zur gesellschaftlichen Elite legitimieren. Zu den Vorrechten der wertvollsten und höchsten Menschen „gehört es, das Glück, die Schönheit, die Güte auf Erden darzustellen“ (AC 57, KSA 6, S. 242).

Nietzsche spricht das Problem, dass in Indien die Kastenzugehörigkeit auf der Geburt und nicht auf den persönlichen Qualitäten basiert, nicht an. Er erkennt zudem nicht, dass der Fortschritt von Wissenschaft und Technik die Gesellschaft verändern und zu einer Welt ohne die verschiedenen Arten der Sklaverei führen könnte. Auch mit dem gewichtigen Einwand von Ansell-Pearson, dass eine Theorie der Gesellschaft nicht naturalistisch durch die natürliche Ungleichheit der Menschen fundiert werden kann, setzt sich Nietzsche nicht auseinander. Das ist auch nicht weiter verwunderlich. Zwar geht die klassische Version des so genannten naturalistischen Fehlschlusses, womit ein unzulässiger Schluss aus natürlichen Tatsachen oder deskriptiven Sätzen auf normative Prinzipien oder auf präskriptive Sätze gemeint ist, bereits auf David Hume zurück. Dass „goodness“ nicht auf „natural qualities“ zurückgeführt werden kann, ist jedoch erst im 20. Jahrhundert durch George Edward Moore zu einer Grundüber-

natürliche Ungleichheit der Menschen und erklärt, dass der Bessere und Tüchtigere das natürliche Recht hat, mehr als die anderen zu haben und über sie zu herrschen (Platon, *Gorgias*, S. 90 ff., 482 e ff.).

zeugung der Philosophie geworden.⁴⁸ Ob diese Grundüberzeugung unerschütterlich ist, kann hier nicht diskutiert werden. Mit vorliegendem Text sollte lediglich gezeigt werden, dass sich in Nietzsches politischem Denken sehr wohl eine Auffassung von sozialer Gerechtigkeit aufweisen lässt, die in seiner Konzeption einer guten Ordnung des Staates und der Gesellschaft enthalten oder verkörpert ist. Als weiteres Resultat hat sich dabei ergeben, dass Nietzsches verschiedene Visionen einer guten und gerechten Ordnung der Gesellschaft letztlich Variationen von Platons Entwurf einer guten und gerechten Ordnung der Polis darstellen.

⁴⁸ George Edward Moore, *Principia Ethica*, Stuttgart 1996. Vgl. dazu das Kapitel *Der sogenannte naturalistische Fehlschluß* in der Monographie von Walter Gözl, *Begründungsprobleme der praktischen Philosophie*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1978, S. 53–64.