Dr. Johannes Steizinger
(McMaster University)

This is the penultimate draft of a paper that will be published in *Zeitschrift für Kulturphilosophie* 18:1 (2024).

**Zum existentiellen Verhältnis von Natur und Kultur.**

**Nietzsches Affirmation des Tiers im Menschen**

*Motto:* „Nicht ‚Rückkehr zur Natur‘: denn es gab noch niemals eine natürliche Menschheit. Die Scholastik un- und widernatürlicher Werthe ist die Regel, ist der Anfang; zur Natur kommt der Mensch nach langem Kampfe — er kehrt nie ‚zurück‘“

Nietzsche in einer Notiz vom Herbst 1887[[1]](#footnote-2)

**Abstract**

Debates on Nietzsche’s naturalism usually posit nature and culture as competing principles to understand the contingent genesis of humanity. In contrast to this polarizing tendency, I argue that Nietzsche focuses on the cultural characteristics of humanity *because of* his naturalistic framework. Moreover, I submit that Nietzsche’s conceptualization of the entanglement of nature and culture contains important insights for critically understanding the challenges of the Anthropocene today.

*1. „Homo natura“*. *Nietzsches philosophisches Programm*

Der Begriff Natur stellt einen wesentlichen Bezugspunkt von Nietzsches Philosophie dar. Nietzsche erklärt die „Vernatürlichung des Menschen“[[2]](#footnote-3) zu einem programmatischen Schwerpunkt seines Denkens. Im vieldisktuierten Aphorismus 230 von *Jenseits von Gut und Böse* (1886) spricht er davon, den Menschen in die Natur „zurückübersetzen“ zu wollen, um jenen „schreckliche[n]“ und „ewige[n] Grundtext homo natura“ unter all dem „alten Lügen-Putz, -Plunder, und -Goldstaub der unbewussten menschlichen Eitelkeit“[[3]](#footnote-4) sichtbar zu machen. Damit steht eine anthropologische Aufgabe im Zentrum von Nietzsches Philosophie, welche die nachdarwinische Debatte um den Begriff des Menschen prägt: Tradierte Selbstdeutungen des Menschen, die dessen Sonderstellung in der Ordnung der Dinge betonen, werden in Frage gestellt und durch empirisch orientierte Ansätze abgelöst, die von einer prinzipiellen Kontinuität zwischen Mensch und Tier ausgehen. Diese Besinnung auf die natürliche Beschaffenheit des Menschen im Darwinschen Sinne hatte in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts ihre erste Konjunktur im europäischen Denken. Im selben historischen Kontext beginnt sich im deutschsprachigen Raum eine Kulturphilosophie im engeren Sinne zu formieren, zu deren frühen Protagonisten Nietzsche zählt. Dass es sich bei diesem Zusammentreffen um mehr als ein zeitliche Koinzidenz handelt, legt das antike Erbe des Begriffs Kultur nahe.[[4]](#footnote-5) Zu dessen frühen Bedeutungsschichten gehört der lateinische Begriff *cultura*, der mit Bebauung, Bestellung und Pflege übersetzt werden kann und im deutschen Begriff der Agrikultur nachklingt. Das lateinische *cultura* kann dabei sowohl die landwirtschaftliche Praxis als auch den Boden, der bestellt wird, bezeichnen. *Cultura* ist damit konstitutiv auf sein Anderes, die Wildnis, bezogen und drückt auch dessen Verwandlung von Natur zu Kultur aus. Die Grundthese dieses Aufsatzes lautet kurz gesagt: Im antiken Kontext bedingen Kultur und Natur einander – und so auch bei Nietzsche.

Nietzsches Naturalismus spielt eine wesentliche Rolle in der Neuorientierung der Nietzscheforschung in den letzten drei Jahrzehnten. Während die naturalisierende Tendenz seines Denkens weitgehend anerkannt ist, ist umstritten, wie eng Nietzsche sein Verfahren an die Naturwissenschaften anlehnt und wie reduktionistisch seine Erklärungsmodelle der kulturellen Entwicklung des Menschen sind. Natur und Kultur fungieren in dieser Debatte oft als entgegengesetzte Prinzipien, um das zufällige Gewordensein des Menschen empirisch zu erklären.[[5]](#footnote-6) Im Unterschied zu dieser polarisierenden Tendenz der Nietzscheforschung behaupte ich, dass die kulturelle Verfasstheit des Menschen für Nietzsche gerade *aufgrund* seiner Naturalisierung ins Blickfeld rückt. Natur und Kultur sind also keine Gegensatzbegriffe, sondern bedingen einander wechselseitig, um den spezifischen Charakter des Menschseins einsichtig zu machen.

Die Verschränkung zweier Begriffe, die oft als Gegensätze verstanden werden, entspricht einer Grundüberzeugung Nietzsches. Am Anfang von *Jenseits von Gut und Böse* wird der „*Glaube an die Gegensätze der Werthe*“ als „Grundglaube[] der Metaphysiker“[[6]](#footnote-7) kritisiert, deren genealogische „Lockweisen [...] ‚du bist mehr! Du bist höhere! Du bist anderer Herkunft‘“[[7]](#footnote-8) auch im schon zitieren Aphorismus 230 zurückgewiesen werden. Er verwirft aber nicht nur jeden metaphysischen Dualismus, sondern kritisiert auch die Einseitigkeit von mechanistischen Erklärungsmodellen, da diese die hermeneutische Dimension des Menschseins nicht erfassen können.[[8]](#footnote-9) Diese doppelte Abgrenzung macht Nietzsches Denken zu einem beispielhaften Schauplatz, um die systematische Bedeutung des Begriffs der Natur für kulturphilosophische Ansätze zu erkunden und deren Relevanz für aktuelle Debatten über die Stellung des Menschen zur Natur zu bestimmen. Diese Aufgabe stellt sich der folgende Aufsatz durch die Auseinandersetzung mit Nietzsches Kulturphilosophie.

*2. Die „Entmenschung der Natur“ und ihre existentiellen Konsequenzen*

Um die anthropologischen Konsequenzen von Nietzsches Naturalisierungsprogramm adäquat bestimmen zu können, gilt es seinen Begriff der Natur näher zu betrachten. Dabei sticht vor allem seine radikale Kritik an jeglichem Anthropomorphismus ins Auge. Nietzsche weist sowohl organizistische als auch mechanistische Deutungen des Weltalls als bloße Bilder zurück, die im Dienste einer „möglichst getreue[n] Anmenschlichung der Dinge“ stehen.[[9]](#footnote-10) Er geht so weit, sogar die Vorstellung einer „Gesetzmässigkeit der Natur“ als eine „naiv-humanitäre Zurechtmachung und Sinnverdrehung“ zu verwerfen.[[10]](#footnote-11) Gegen alle kausalen Erklärungsmodelle identifiziert Nietzsche Natur mit einer Art von „Nothwendigkeit“, die sich jeglicher „Vermenschlichung“ entzieht.[[11]](#footnote-12) Durch diese maximale Entfremdung von geläufigen Anschauungen macht er Natur zu einem Grenzbegriff, der die epistemologische Beschränktheit des Menschen deutlich macht. Der menschliche Zugang zur Welt ist, wie der anderer Lebewesen, durch unsere physio-psychologische Konstitution bestimmt und auch „wir“, so Nietzsche, „können nicht um unsre Ecke sehen“[[12]](#footnote-13). Aus erkenntnistheoretischer Perspektive ist die Natur ein Horizont, auf den wir uns notwendigerweise beziehen, den wir jedoch nicht durchdringen können.

In einer zeitnah zur ersten Ausgabe der *Fröhlichen Wissenschaft* von 1882entstandenen Notiz bezeichnet Nietzsche seine Auffassung als eine „Entmenschung der Natur“ und erklärt diese zur Voraussetzung einer längst überfälligen „Vernatürlichung des Menschen“[[13]](#footnote-14). Und noch früher heisst es: „je mehr wir die Natur entmenschlichen, umso leerer bedeutungsloser wird sie für uns.“[[14]](#footnote-15) Konsequenterweise betont Nietzsche die „Indifferenz“ der Natur und beschreibt ihr Walten als „rücksichtlos“, „grausam“, ja „schrecklich“.[[15]](#footnote-16) Aufgrund dieser Charakteristik hat die menschliche Naturerfahrung existentielle Bedeutung und begründet eine zentrale Funktion von Kultur. Schon in der *Geburt der Tragödie* (1872) attestiert Nietzsche den alten Griechen die Einsicht in die „Grausamkeit der Natur“[[16]](#footnote-17) und ein Bewusstsein der „Schrecken und Entsetzen des Daseins“[[17]](#footnote-18) überhaupt. Die daraus folgende pessimistische „Weisheit des Waldgottes Silen“[[18]](#footnote-19), das der Tod dem Leben vorzuziehen sei, stellt ein Grundmotiv der Tragödie dar und wird durch ihre ästhetische Transformation erträglich gemacht. Aufgrund ihrer „künstlerlischen Bändigung des Entsetzlichen“[[19]](#footnote-20) spendet die Tragödie „metaphysischen Trost“[[20]](#footnote-21) und zeigt uns Kultur in ihrer existentiellen Funktion der Sinngebung. Indem das allgegenwärtige Leiden durch eine ästhetische Illusion gerechtfertigt wird, wird die „grauenhafte Wahrheit“ der Natur, die dem Menschen die Sinnlosigkeit seiner Existenz vor Augen führt, gebannt.[[21]](#footnote-22) Vor allem in der Figur des Satyr sieht der frühe Nietzsche die rohe Naturgewalt repräsentiert und interpretiert deshalb den Satyrchor als die symbolische Zurückführung des „griechische[n] Culturmensch[en]“ „an das Herz der Natur“[[22]](#footnote-23).

Der Gedanke einer existentiellen Funktion von Kultur wird in späteren Schriften zu einer regelrechten Anthropologie erweitert. Am Beginn der *Fröhlichen Wissenschaft* spricht Nietzsche den „*Lehrer[n] vom Zwecke des Daseins*“ eine arterhaltende Funktion zu und schließt vom unentwegten Kommen und Gehen „jener Stifter der Moralen und Religionen“ auf eine allgemeine Eigenschaft des Menschen: „Der Mensch ist allmählich zu einem phantastischen Thiere geworden, welches eine Existenz-Bedingung mehr, als jedes andere Thier, zu erfüllen hat: der Mensch *muss* von Zeit zu Zeit glauben, zu wissen, *warum* er existirt, seine Gattung kann nicht gedeihen ohne ein periodisches Zutrauen zu dem Leben!“[[23]](#footnote-24) In der *Genealogie* erklärt Nietzsche dieses Bedürfnis nach Sinn zum wesentlichen Problem des Menschen und behauptet: „Die Sinnlosigkeit des Leidens *nicht* das Leiden, war der Fluch, der bisher über der Menschheit ausgebreitet lag“[[24]](#footnote-25) . Kurz gesagt, Kultur als Sinngebung des Sinnlosen ist dem Menschen zur Notwendigkeit *geworden*. Diese hermeneutische Dimension charakterisiert die spezifische Struktur des Menschseins als kulturelles Wesen und begründet die besondere Bedeutung von Kunst für Kultur.

Mit seiner Betonung des Werdens schließt Nietzsches Bestimmung des Menschen an das Erbe Darwins an. Aus dessen evolutionstheoretischer Perspektive sind biologische Arten nicht durch feste Wesensmerkmale, sondern Veränderung und Variation bestimmt. Als Produkt evolutionärer Prozesse aufgefasst, ist auch die spezifische Gestalt des Menschen kontingent und traditionelle Vorstellungen einer unwandelbaren Essenz werden hinfällig. Nietzsche entwirft unterschiedliche hypothetische Szenarien, um das spezifische Gewordensein des Menschen evolutionstheoretisch zu erklären. Damit begreift er die menschliche Entwicklung zum einen als ein Produkt der natürlichen Evolution und verwehrt sich gegen jegliche Hierarchisierung zwischen Mensch und Tier. In einer Notiz aus dem Frühjahr 1888 heißt es explizit: „der Mensch als Gattung stellt keinen Fortschritt im Vergleich zu irgend einem anderen Tier dar.“[[25]](#footnote-26) Zum anderen hebt Nietzsche aber dennoch die besondere Stellung des Menschen innerhalb des Reichs des Animalischen hervor. Der Mensch wird als das „*noch nicht festgestellte Thier*“[[26]](#footnote-27) charakterisiert und diese prinzipielle Offenheit bedingt sowohl die große Gefährdung als auch das Potential des Menschen.

Diese Verschränkung von Gefahr und Potential zeigt sich besonders deutlich in Nietzsches Spekulation über die evolutionäre Herkunft des hermeneutischen Vermögens des Menschen. Die Entwicklung von Bewusstsein und Sprache wird davon abgeleitet, dass der Mensch es nötig hat sich anderen mitzuteilen. Die Mitteilungsbedürftigkeit wird dabei als Folge eines evolutionären Drucks beschrieben, der das Überleben der Gattung Mensch gefährdete: „er *brauchte*, als das gefährdetste Thier, Hülfe, Schutz, er brauchte Seines-Gleichen, er musste seine Noth ausdrücken, sich verständlich machen zu wissen – und zu dem Allen hatte er zuerst ‚Bewusstsein‘ nötig, also selbst zu ‚wissen‘ was ihm fehlt, zu ‚wissen‘, wie es ihm zum Muthe ist, zu ‚wissen‘, was er denkt.“[[27]](#footnote-28) Nietzsche versteht Bewusstsein und Sprache als Medien, welche die Vergemeinschaftung des Menschen ermöglichen und ihm seinen Sieg „im Kampf mit den Thieren“[[28]](#footnote-29) bescheren. Aufgrund seiner sozialen Funktion ist das hermeneutische Vermögen von einer Tendenz zur Verallgemeinerung gekennzeichnet, die zutiefst problematische Konsequenzen hat. Da wechselseitige Verständlichkeit in Momenten der Gefahr nötig ist, stellt die „leichte *Mittheilbarkeit* der Noth“[[29]](#footnote-30) einen evolutionären Vorteil dar. Um ein Zeichen effizient zu deuten, muss es sich auf einen gemeinsamen Referenten beziehen. Dadurch werden im Sozialisationsprozess jene Menschen bevorzugt, die ähnliche Bedürfnisse, Erfahrungen und Ausdrücke haben. Für Nietzsche stellt die bisherige Entwicklung des Menschen einen sozialen Selektionsprozess dar, der einem „natürlichen, allzunatürlichen progressus in simile“ [[30]](#footnote-31) gleichkommt. Diese „Fortbildung des Menschen in’s Ähnliche, Gewöhnliche, Durchschnittliche, Heerdenhafte –in’s *Gemeine*“[[31]](#footnote-32) sieht er als eine große Gefahr, weil die „gelungenen Fälle [...] immer die Ausnahme“[[32]](#footnote-33) sind. Mit der Förderung der Allgemeinheit wird jener „Überschuss von Missrathenen, Kranken, Entartenden, Gebrechlichen, nothwendig Leidenden“ bevorzugt, die für Nietzsche „den Typus ‘Mensch‘ auf einer niedrigeren Stufe“[[33]](#footnote-34) festhalten. Er wendet sich gegen die kulturelle Tendenz „nur das Heerdenthier im Menschen [zu] entwickeln“ und „das Thier ‘Mensch‘ damit *fest[zu]stellen*“[[34]](#footnote-35).

Nichtsdestoweniger wird die „gewaltsame Abtrennung von der thierischen Vergangenheit“ durch die Vergemeinschaftung, die mit der Entstehung des „schlechten Gewissens“ abgeschlossen wird, auch als etwas „Neues, Tiefes, Unerhörtes Räthselhaftes, Widerspruchsvolles und *Zukunftsvolles*“[[35]](#footnote-36) charakterisiert. Nietzsche beschreibt sogar den asketischen Priester, seinen Hauptgegner in der *Genealogie*, als „erste Form des *delikateren* Thiers“, das „mit den Raubthieren [...] einen Krieg der List (des ‚Geistes‘)“ führt und dadurch einen „neuen Raubthier-Typus“[[36]](#footnote-37) hervorbringt. Deshalb überrascht es nicht, dass Nietzsche immer wieder behauptet, der Mensch sei gerade aufgrund seiner „Geistigkeit“ [[37]](#footnote-38) einerseits das krankhafteste und andererseits das interessanteste Tier. Das bleibt, so ein kurzer Aphorismus aus *Jenseits von Gut und Böse*, im Tierreich nicht verborgen. Wenn Nietzsche spekuliert, dass der Mensch „den andern Thieren weniger durch Kraft als durch List und Klugheit *unheimlich*“[[38]](#footnote-39) ist, so drückt die hier unterstellte tierische Perspektive seine ambivalente Stellung aus. Der Begriff des Unheimlichen bezeichnet im deutschen Sprachgebrauch eine verstörende Erfahrung, in der etwas Vertrautes als fremd erscheint.[[39]](#footnote-40) Wenn die Tiere den Menschen aufgrund seiner Geistigkeit als ein entfremdetes Tier wahrnehmen und vor diesem erschrecken, wird deutlich, dass jener sowohl zur Natur gehört als auch von ihr unterschieden ist. Seine kulturelle Entwicklung ist zwar ein Produkt der natürlichen Evolution, treibt ihn aber auch über seine bloß natürliche Bestimmtheit hinaus. Der Mensch ist für Nietzsche ein prekäres Schwellenwesen, das sich ständig neu erfinden muss: „er, der grosse Experimentator mit sich, der Unbefriedigte, Ungesättigte, der um die letzte Herrschaft mit Thier, Natur und Göttern ringt, — er, der immer noch Unbezwungene, der ewig-Zukünftige, der vor seiner eigenen drängenden Kraft keine Ruhe mehr findet, so dass ihm seine Zukunft unerbittlich wie ein Sporn im Fleische jeder Gegenwart wühlt.“[[40]](#footnote-41)

*3. Die Kulturwerdung des Menschen*

Aus den bisherigen Ausführungen folgt, dass Nietzsche eine kulturelle Entwicklung des Menschen anerkennt, die zwar in der Natur verankert ist, sich aber dennoch von einer bloß natürlichen Entwicklung unterscheidet. Deshalb lohnt es sich zu analysieren, *wie* der Mensch geworden ist, um sein Verhältnis zur Natur besser bestimmen zu können. Nietzsche unterscheidet zwei prinzipielle Tendenzen der menschlichen Selbstkultivierung: einerseits die „Zähmung“ der „Bestie Mensch“, die die bisherige Kulturentwicklung geprägt hat und für die „Krankheit“ des modernen Europäers verantwortlich ist; andererseits die „Züchtung“eines höheren Typus von Mensch, die er als positive Alternative zur gleichmachenden Domestizierung versteht.[[41]](#footnote-42)

In der *Genealogie* beschreibt Nietzsche die Urszene der eigentlichen Kulturwerdung des Menschen als ein gewalttätiges, grausames und nicht zuletzt damit naturhaftes Ereignis, das plötzlich eintritt und zur „gründlichsten aller Veränderungen“ führt.[[42]](#footnote-43) Unter dieser versteht er die endgültige Einschließung des Menschen „in den Bann der Gesellschaft und des Friedens“[[43]](#footnote-44), die dadurch eingeleitet wurde, so Nietzsches kontraintuitive „Hypothese“, dass „irgend ein Rudel blonder Raubthiere, eine Eroberer- und Herren-Rasse, welche, kriegerisch organisirt und mit der Kraft, zu organisiren, unbedenklich ihre furchtbaren Tatzen auf eine der Zahl nach vielleicht ungeheuer überlegene, aber noch gestaltlose, noch schweifende Bevölkerung legt.“[[44]](#footnote-45) Kulturwerdung wird hier als eine Art der Formgebung begriffen, die explizit mit dem Prozess künstlerischer Gestaltung identifiziert wird. Die gewalttätigen Eroberer werden als „die unfreiwilligsten, unbewusstesten Künstler“ charakterisiert, deren „instinktives Formen-schaffen, Formen-aufdrücken“ etwas „Neues“ schafft, ein „Herrschafts-Gebilde, das *lebt*, in dem Theile und Funktionen abgegrenzt und bezüglich gemacht sind, in dem Nichts überhaupt Platz findet, dem nicht erst ein ‚Sinn‘ in Hinsicht auf das Ganze eingelegt ist.“[[45]](#footnote-46) Es sind also die Opfer dieses Prozesses, aus denen die kulturelle Gestalt des Menschen geformt wird. In ihm bildet sich das „schlechte Gewissen“, das den „‚zahmen Menschen‘“[[46]](#footnote-47) charakterisiert.

Die Analogie von Kultur und Kunst macht nicht nur das Resultat von Kultivierungsprozessen deutlich, durch die Menschen in homogene Gruppen eingebunden werden und ihre Bestimmung in der Unterwerfung unter den jeweiligen Gemeinsinn finden. Vielmehr lässt sich auch der formale Charakter von Nietzsches Begriff von Kultivierung durch den Vergleich mit dem Prozess der künstlerischen Gestaltung genauer bestimmen. Beide Fälle von Formgebung sind bei Nietzsche von einer Ambivalenz gekennzeichnet, die uns in ähnlicher Weise schon in seinen anthropologischen Überlegungen begegnet ist.[[47]](#footnote-48) Zum einen betont Nietzsche, dass bei der Gestaltung von Kunstwerken, dem Selbst oder dem Stil eines Volkes der gegebene Charakter des Materials berücksichtigt werden muss. Er geht damit von einer natürlichen Gebundenheit der Formgebung aus und schränkt deren Möglichkeiten auf das Vorgefundene ein. Deshalb wird Kreativität nicht als Ausdruck freier Inspiration begriffen, sondern folgt für Nietzsche aus der Anerkennung von Notwendigkeiten. Er assoziiert formgebende Prozesse mit Gehorsam, Zwang und Disziplin.[[48]](#footnote-49) Diese Art von Unterwerfung wird in *Jenseits von Gut und Böse* zudem als „moralischer Imperativ der Natur“ bezeichnet, der sich „an Völker, Rassen, Zeitalter, Stände, vor Allem aber an das ganze Thier ‚Mensch‘, an den Menschen“ richte und damit explizit auf die kulturelle Entwicklung bezogen.[[49]](#footnote-50)

Zum anderen erkennt Nietzsche aber auch die Macht eines gestaltenden Willens an, der den Widerstand des Materials soweit als möglich überwindet und das Gegebene damit unter seine Herrschaft bringt.[[50]](#footnote-51) Künstlerische Kreativität zeigt sich in einer souveränen Handhabung des Gegenstands, die sich durch Kontrolle und Wirksamkeit auszeichnet und damit wahrhafte Meisterschaft ermöglicht.[[51]](#footnote-52) So wird Kultivierung zu einer kontrollierten Manipulation von natürlichen Eigenschaften, die eine gerichtete Entwicklung des Vorgefundenen bewirkt. In *Götzen-Dämmerung* (1889) wird die außergewöhnliche Schönheit von Männern im antiken Athen als Folge eines bewusst herbeigeführten Auleseprozesses beschrieben. Für Nietzsche bleiben „die Griechen […] deshalb das *erste Cultur-Ereignis* der Geschichte“, weil „sie wussten, sie *thaten*, was Noth that“[[52]](#footnote-53), nämlich beim Leib mit der Kultivierung zu beginnen und diese über Generationen beizubehalten.

Auch aus dieser Perspektive entzieht sich Nietzsches Naturalisierung des Menschen einem reduktiven Naturalismus, der den Willen zu einem bloßen Epiphänomen erklärt und bewusster Handlungsfähigkeit jegliche Wirksamkeit abspricht. Zugleich stellt der kreative Prozess der Kultivierung ebensowenig eine intentionale Tätigkeit dar, in der sich ein freier Wille bewährt.[[53]](#footnote-54) Um den spezifischen Charakter von Nietzsches Begriff der Kultivierung einzuholen, lohnt sich ein etymologischer Blick auf seine Geschichte. Andreas Hetzel verweist darauf, dass mit dem altgriechischen Verb *paideúein* (bilden, gestalten) Selbstkultivierung als ein mediales Tun bestimmt wird, das zwischen passiv und aktiv angesiedelt ist.[[54]](#footnote-55) Kulturelle Praxis wird in der griechisches Antike als ein lassendes oder zulassendes Tun begriffen, das die Entwicklungstendenz des Gegebenen hervorhebt und zur Vollendung bringt. Auch bei Nietzsche haben kulturelle Prozesse eine ähnliche Zwischenstellung als Medien, die entweder die Erhöhung des Typus Mensch durch „Züchtung“ ermöglichen oder dessen Niedergang durch „Zähmung“ verursachen. Die hier sichtbar werdende normative Dimension verdeutlicht erneut die ambivalente Stellung der kulturellen Gestalt des Menschen. Seine Selbstkultivierung ist im Natürlichen verankert ist, geht aber auch über bloße Natur hinaus.

*4. Der „zahme Mensch“. Nietzsches Kulturkritik*

Im Kontrast von „Zähmung“ und „Züchtung“ zeigt sich die normative Dimension von Nietzsches Kulturtheorie, die den Kern seiner Kulturkritik ausmacht. Dabei erscheint Zähmung durchgehend als eine problematische Form von Kultivierung, die den krankhaften Charakter des modernen Menschen hervorgebracht hat.[[55]](#footnote-56) Für Nietzsche ist der „gezähmte Mensch“ eine notwendige Folge der ursprünglichen Sozialisation. Um ein friedliches Zusammenleben in kohärenten Gruppen zu gewährleisten, war eine tiefgreifende Veränderung der menschlichen Triebstruktur vonnöten, die vor allem im zweiten Essay der *Genealogie der Moral* beschrieben wird. Es galt, so Nietzsche, „Halbthiere“, die „der Wildniss, dem Kriege, dem Herumschweifen, dem Abenteuer glücklich angepasst“[[56]](#footnote-57) waren, in verlässliche Kooperationspartner zu verwandeln—in „ein Thier [...], das *versprechen darf*“[[57]](#footnote-58). Dazu musste die natürliche Tendenz der aggressiven Triebe sich nach außen, d.h. am Anderen, zu entladen, „*gehemmt*“[[58]](#footnote-59) werden, denn diese gefährdete den eigentlichen Zweck der Vergemeinschaftung. Um die Bereitschaft und Fähigkeit zur Kooperation aufrechtzuerhalten, musste die Richtung der Triebentladung verändert werden. Mit ihrer „Verinnerlichung“ als „schlechtes Gewissen“ schuffen sich die aggressiven Triebe ein neues Objekt: das menschliche Selbst.[[59]](#footnote-60) So wurde, Nietzsche zufolge, die „grösste und unheimlichste Erkrankung eingeleitet, von welcher die Menschheit bis heute nicht genesen ist, das Leiden des Menschen *am Menschen, an sich*.“[[60]](#footnote-61)

Der Vorwurf einer umfassenden Selbstverneinung des Menschen steht im Zentrum von Nietzsches Kulturkritik. Er sieht die europäische Kulturgeschichte davon geprägt „aus dem Raubthiere ‚Mensch‘“ ein sozial verträgliches „Hausthier[]“ zu machen.[[61]](#footnote-62) Nur wenige Epochen wie das antike Athen oder die Renaissance widerstreben der Domestizierung des „wilden Their[es]“[[62]](#footnote-63) im Menschen, die diesen zum bedingungslosen Dienst an der „Heerde“ erzieht. Nietzsche kritisiert vor allem die moralischen Wertsysteme der judäisch-christlichen Tradition dafür Selbstlosigkeit zum obersten Ideal zu erklären und durch ihr universales Menschenbild auch diejenigen zum Fron der Gesellschaft zu verdammen, die in fröhlicher Selbstbejahung leben könnten. Moral stellt für Nietzsche die bewusste Ebene kultureller Manipulation dar und ist deshalb der naheliegende Ausgangspunkt seines kritischen Unterfangens. Hier ist nicht der Ort um die komplexe psychohistorische Argumentation von Nietzsches Moralkritik detailliert nachzuvollziehen oder die Prinzipien seiner anvisierten Alternative einer vorbehaltlosen Lebensbejahung auf ihre Stichhaltigkeit zu überprüfen. Vielmehr will ich das Augenmerk auf einen spezifischen Aspekt seiner Kritik an den psychischen Folgen der sozialen Eingliederung des Menschen lenken, der in der Literatur wenig beachtet wird, jedoch für das menschliche Verhältnis zur Natur aufschlussreich ist.

Nietzsche behauptet, dass die Aufrichtung des „schlechten Gewissens“ zwar eine Triebumkehr bewirkt, die Stärke der aggressiven Triebe jedoch gleich bleibt. Grausamkeit ist durch die Kulturwerdung des Menschen also nicht aus der Welt geschafft, sondern wird nur gegen sich selbst gekehrt. Deshalb spricht Nietzsche von den „gefährlichen Schauder der gegen sich *selbst* gewendeten Grausamkeit“[[63]](#footnote-64) und sieht diese im Genuss an künstlerischen sowie religiösen Schauspielen wie der Tragödie oder dem Kreuzweg verwirklicht. Zudem betont er, dass sich die vergeistigte Gewalt gegen einen bestimmten Teil des Menschen wendet, nämlich das „alte thierische[] Selbst“[[64]](#footnote-65) und dessen dieseitige „Thier-Instinkte“[[65]](#footnote-66), die die Bedürfnisse des sinnlichen Leibes ausdrücken. In der judäo-christlichen Tradition wird die Idee Gottes zum wichtigsten Werkzeug der dadurch einsetzenden „Selbstpeinigung“, indem die sinnliche Existenz als „eine Schuld gegen *Gott*“[[66]](#footnote-67) gedeutet wird: das wirkliche Leben erscheint als Sünde und wird zugunsten einer erfundenen Welt mit entgegensetzten Werten verachtet.[[67]](#footnote-68) Für Nietzsche steigert die asketische Moral des Christentums die Ablehnung des Sinnlichen in einen regelrechten „Hass [...] gegen das Thierische“[[68]](#footnote-69) und er betrachtet den „modernen Menschen“ als „Erben der Gewissens-Vivisektion und Selbst-Thierquälerei von Jahrtausenden“[[69]](#footnote-70).

Die moralische Verwerfung animalischer Triebe wird in der *Fröhlichen Wissenschaft* zur „Ursache unserer grossen Ungerechtigkeit gegen unsere Natur, gegen alle Natur“[[70]](#footnote-71) erklärt und motiviert auch jene „eitlen und schwärmerischen Deutungen“[[71]](#footnote-72) des Menschen, gegen die sich Nietzsches philosophisches Programm wendet. Nietzsche versteht das traditionelle Selbstbild des Menschen als Krone der Schöpfung als eine Selbstüberhebung, die im negativen Verhältnis zur eigenen Animalität begründet liegt. Deshalb kritisiert er die moderne Stellung des Menschen zu sich selbst sowie zur Natur als Hybris und betont deren destruktive Wirkung durch Maschinentechnik und Seelenexperiment: „Hybris ist heute unsre ganze Stellung zur Natur, unsre Natur-Vergewaltigung mit Hülfe der Maschinen und der so unbedenklichen Techniker- und Ingenieur-Erfindsamkeit; [...] Hybris ist unsre Stellung zu uns, — denn wir experimentiren mit uns, wie wir es uns mit keinem Thiere erlauben würden, und schlitzen uns vergnügt und neugierig die Seele bei lebendigem Leibe auf: was liegt uns noch am ‚Heil‘ der Seele!“[[72]](#footnote-73)

Weder die rücksichtslose Ausbeutung der Natur noch die geistige Selbstmaterung durch das Gewissen ist aus Nietzsches Sicht jedoch alternativlos. Schon im Bereich des Religösen findet Nietzsche in der altgriechischen Götterwelt ein ganz anderes Selbstverständnis verwirklicht. Er behauptet, dass sich in den „griechischen Götter[n] [...] das Thier im Menschen [...] vergöttlicht fühlte und *nicht* sich selbst zerriss, *nicht* gegen sich selber wüthete!“[[73]](#footnote-74) Die frivolen Machenschaften des Olymp dienten dazu „sich das ‚schlechte Gewissen‘ vom Leibe zu halten“[[74]](#footnote-75), um eine tragische Lebensbejahung zu zelebrieren. Auf eine solche Umkehrung der christlichen Kulturideale zielt auch Nietzsches eigenes normatives Programm: die „Umwerthung aller Werte“[[75]](#footnote-76). Eine solche kann jedoch, so die schon im Motto dieses Aufsatzes zitierte Notiz aus dem späten Nachlass, nicht einfach als eine „‚Rückkehr zur Natur‘“ verstanden werden.[[76]](#footnote-77) Vielmehr verweist Nietzsche auf die ambivalente Stellung der Menschheit und kennzeichnet ihre „Vernatürlichung“ als eine Aufgabe, die aus der verunglückten Kulturentwicklung folgt. Mehr noch, in Abgrenzung von Rousseau wird nicht nur dessen Ideal von Natur kritisiert, sondern die anvisierte Transformation als eine Umorientierung zu einer anderen Art von Kultur charakterisiert: „wir haben uns verstärkt: wir sind dem 17. Jahrhundert wieder näher gekommen“, sagt Nietzsche interessanterweise über seine eigene Zeit, in der er im Vergleich zum 18. Jahrhundert Ansätze zu einer „natürlicheren Stellung zur Natur“ findet.[[77]](#footnote-78) Diese Ablehnung von Ursprungsphantasien ist konsistent mit Nietzsches schon zitiertem Lob der alten Griechen als „*erste[m] Cultur-Ereignis*“[[78]](#footnote-79). Die Kulturwerdung des Menschen ist unhintergehbar, der „Domestikation“ als spezifischer Kulturentwicklung spricht Nietzsche jedoch nur eine „oberflächliche Wirkung“ zu.[[79]](#footnote-80) Deshalb ist eine „Umwerthung aller Werthe“ und die damit einhergehende „Vernatürlichung des Menschen“ möglich.

*5. Fazit*

Nietzsches Philosophie verortet den Menschen im Spannungsverhältnis von Natur und Kultur und wird damit einer Ambivalenz gerecht, die nach Darwin unhintergehbar geworden ist. Zum einen betont er die Verankerung des Menschen im Tierreich und anerkennt die natürlichen Grundlagen unseres Daseins. Zum anderen berücksichtigt Nietzsche aber auch die kulturelle Eigenart des Menschen und verweist auf die Notwendigkeit praktischer Sinngebung, die uns zu einem hermeneutischen Wesen macht. Seine Kulturkritik ist davon geprägt die existentiellen Spannungen zwischen Natur und Kultur im Menschen aufzuzeigen. Inbesondere seine Hervorhebung der Naturfeindschaft der Moderne machen Nietzsches kritische Reflexionen für die Gegenwart relevant. Deshalb werde ich mit einigen programmatischen Überlegungen darüber schließen, wie wir Nietzsches Kulturphilosophie für die Herausforderungen unserer Zeit fruchtbar machen können.

Unser gegenwärtiges Zeitalter wird oft mit dem Begriff Anthropozän charakterisiert, um den tiefgreifenden Einfluss des Menschen auf den Planeten Erde in den letzten Jahrzehnten auszudrücken. Mit der industriellen Revolution begann eine technologische Entwicklung, die eine immense Steigerung der Nutzung von Rohstoffen und Umweltmedien ermöglichte. Diese Ausbeutung natürlicher Ressourcen bewirkte zwar eine enorme Verbesserung der materiellen Lebensbedingungen des Menschen, zeitigte aber auch problematische Folgen wie den Klimawandel oder das Artensterben. Der menschliche Eingriff hat das Antlitz der Erde mittlerweile so stark transformiert, dass jenes natürliche Gleichgewicht gefährdet scheint, das komplexes Leben im uns bekannten Sinne ermöglicht. Deshalb scheint vielen ein radikaler Wandel unserer Lebensweise unumgänglich. Dabei steht oft die Forderung nach einer andere Art des Wirtschaftens im Zentrum, das einen nachhaltigen Umgang mit natürlichen Ressourcen ermöglicht. Mit Nietzsche können wir hervorheben, dass eine solche Neuorientierung unseres Verhältnisses zur Umwelt auch als eine Transformation unseres Selbstverständnisses begriffen werden muss—eine logische Konsequenz des Begriffs des Anthropozän. Nur wenn wir uns selbst als Teil der Natur sehen und den Naturanteil in uns affimieren, können wir uns anders in den Lebenszusammenhang der Erde einfügen. Nietzsche warnt uns aber auch davor, diese Neuorientierung als eine „Rückkehr zur Natur“ zu verstehen. Mit ihm gilt es die „Vernatürlichung des Menschen“ und damit jegliche Art von gesellschaftlicher Transformation als eine kulturelle Aufgabe zu begreifen.

Darüberhinaus hat Nietzsches Ablehnung von Ursprungsphantasien einen diskursiven Aspekt. Seine Kritik von anthropomorphistischen Naturbegriffen sollte uns skeptisch gegenüber Versuchen machen soziale Prinzipien aus der Natur abzuleiten. Seit Darwin gibt es vor allem den Versuch das kapitalistische Konkurrenzmodell als Ausdruck eines universalen Kampfes ums Dasein zu naturalisieren—eine Tendenz, die sich auch Nietzsches positiver Vision findet und auf deren normativen Status ich hier nicht eingehen kann.[[80]](#footnote-81) In letzter Zeit nehmen die Verweise auf kooperatives Verhalten in der organischen Welt zu, um ein solidarisches Miteinander und ein harmonisches Verhältnis zur Natur zu exemplifizieren.[[81]](#footnote-82) Nietzsches Forderung einer „Entmenschung der Natur“ richtet sich gegen solche anthropomorphen Projektionen, nicht zuletzt weil sie es erschweren der unhintergehbaren Ambivalenz des Menschseins gerecht zu werden. Zudem stellt das Bewusstsein der epistemischen Beschränktheit des Menschen ein gutes Gegenmittel zur Hybris dar, die uns, Nietzsche zufolge, erst in diese unmögliche Lage gebracht hat.

Vor allem gegen Klimawandel hat sich in den letzten Jahren eine Protestbewegung formiert, deren normative Ausrichtung von jugendlichen Gruppen wie der Letzten Generation, Fridays For Future oder Extinction Rebellion geprägt wird. Der apokalyptische Grundton dieser Bewegung zeigt sich darin, dass das sogenannte *die-in*, d.h. das gemeinsame Sich-tot-Stellen in der Öffentlichkeit, zu ihrer bevorzugten Protestform geworden ist. Deshalb überrascht es auch nicht, dass die jungen Klimaaktivisten, wie Eva von Redecker zusammenfasst, nicht auf eine „speziell bessere Zukunft [drängen]. Vielmehr versuchen sie verzweifelt, das allgemeine Bewusstsein dafür zu schärfen, dass wir kaum noch Aussichten auf eine Zukunft haben.“[[82]](#footnote-83) Die Klimaproteste stellen die Vergegenwärtigung der kommenden Katastrophe ins Zentrum und organisieren sich deshalb um die Minimalforderung das Überleben der Gattung Mensch durch einen radikalen Kulturwandel zu sichern. Aus Nietzsches Perspektive ist es fragwürdig, ob das Argument der Selbsterhaltung eine hinreichende Motivation für eine tiefgreifende kulturelle Veränderung darstellen kann. Dem Verweis auf das nackte Überleben fehlt der hermeneutische Mehrwert, durch den ein sinnstiftendes Narrativ entsteht, das eine lebensbejahende Haltung ermöglicht—für Nietzsche der Kern von Kultur. Das liegt auch daran, dass er den Imperativ der Selbsterhaltung als schwächste Form der Lebensbejahung betrachtet.[[83]](#footnote-84) Schließlich sieht er die bisherige europäische Kulturgeschichte durch die Dominanz des christlichen Ideal der Askese, das für lange Zeit mit einer permanenten Endzeiterwartung verbunden war, von einer eben solchen Minimalforderung geprägt. Gegen die Fortexistenz des asketische Lebens auf Sparflamme setzt er seine Vision von Größe, Pracht und Verschwendung. Unabhängig von den problematischen Aspekten seiner eigenen Vorstellung von menschlicher Selbstbejahung, die zutiefst elitär ist, stellt uns Nietzsche vor eine wichtige Frage: wie können wir Spielraum dafür schaffen, die Minimalforderung des Überlebens durch das Versprechen einer klar besseren Zukunft zu ersetzen?

1. Friedrich Nietzsche, „Nachgelassene Framente 1887–1889“, *Kritische Studienausgabe* (im Folgenden KSA) Bd. 13, hrsg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, Berlin/New York 1980, 482. [↑](#footnote-ref-2)
2. Nietzsche, „Nachgelassene Framente 1880–1882“, in: KSA Bd. 9, 525; vgl. auch 529. [↑](#footnote-ref-3)
3. Nietzsche, „Jenseits von Gut und Böse“ (im Folgenden: JGB), in: *KSA*, Bd. 5, 9–243, hier: 169; vgl. z.B. auch JGB, 124; „Die fröhliche Wissenschaft“ (im Folgenden: FW), in: KSA 3, 343–651, hier: 474; „Der Anti-Christ“, in: KSA 6, 165-254, hier: 180. [↑](#footnote-ref-4)
4. Für eine aufschlussreiche Geschichte des Begriffs Kultur vgl. Andreas Hetzel, „Kultur und Kulturbegriff“, in: Ralf Konersmann (Hrsg.), *Handbuch Kulturphilosophie*, Stuttgart 2012, 23–30. [↑](#footnote-ref-5)
5. Vgl. dazu die Debatte zwischen Christopher Janaway (*Beyond Selflessness: Reading Nietzsche’s Genealogy*, Oxford, 34-53) und Brian Leiter (*Nietzsche on Morality*, London/New York 2015, 252-254). Eine aufschlussreiche historische Kontextualisierung von Nietzsches Naturalismus findet sich in Christian J. Emden, *Nietzsche's Naturalism: Philosophy and the Life Sciences in the Nineteenth Century*, Cambridge 2014. [↑](#footnote-ref-6)
6. Nietzsche, JGB, 16. [↑](#footnote-ref-7)
7. Nietzsche, JGB, 169. [↑](#footnote-ref-8)
8. Vgl. Nietzsche, FW, 625 f.; JGB, 28. [↑](#footnote-ref-9)
9. Nietzsche, FW, 472; vgl. FW, 365, 468–70; JGB, 35–37; „Nachgelassene Framente 1880–1882“, *KSA* 9, 522, 524. [↑](#footnote-ref-10)
10. Nietzsche, JGB, 37; vgl. „Menschliches, Allzu Menschliches II“ (im Folgenden MAM), in: *KSA* 2, 367–704, hier: 384. [↑](#footnote-ref-11)
11. Nietzsche, FW 109 . [↑](#footnote-ref-12)
12. Nietzsche, FW, 626. Zur Erkenntnis als organischer Funktion vgl. FW, 469–473. [↑](#footnote-ref-13)
13. Nietzsche, „Nachgelassene Framente 1880–1882“, *KSA* 9, 525. [↑](#footnote-ref-14)
14. Nietzsche, „Nachgelassene Framente 1875–1879“, *KSA* 8, 458 [↑](#footnote-ref-15)
15. Nietzsche, JGB, 21. Vgl. FW 579 f.; JGB, 37, 169. [↑](#footnote-ref-16)
16. Nietzsche, „Die Geburt der Tragödie“ (im Folgenden: GT), in: KSA Bd. 1, 9–156, hier: 56 [↑](#footnote-ref-17)
17. Nietzsche, GT, 35. [↑](#footnote-ref-18)
18. Nietzsche, GT, 57; vgl. Katie Brennan, „The Wisdom of Silenus: Suffering in The Birth of Tragedy”, in: Journal of Nietzsche Studies 49/2 (2018), 174–193. [↑](#footnote-ref-19)
19. Nietzsche, GT, 57. [↑](#footnote-ref-20)
20. Nietzsche, GT, 56. [↑](#footnote-ref-21)
21. Nietzsche, GT, 57. Diese existentielle Funktion von Kultur betont Andrew Huddleston(*Nietzsche on the Decadence and Flourishing of Culture*, Oxford 2019), der jedoch nicht auf das Verhältnis von Natur und Kultur eingeht. [↑](#footnote-ref-22)
22. Nietzsche, GT, 56; vgl. GT, 57–60. [↑](#footnote-ref-23)
23. Nietzsche FW, 372; vgl. „Zur Genealogie der Moral“ (im Folgenden: GM), in KSA, Bd 5, 245–412, hier: 304. [↑](#footnote-ref-24)
24. Nietzsche, GM, 411. [↑](#footnote-ref-25)
25. Nietzsche, „Nachgelassene Framente 1887–1889“, *KSA* 13, 316. Vgl. AC, 180. [↑](#footnote-ref-26)
26. Nietzsche, JGB, 81; vgl. GM, 365; AC, 180; „Nachgelassene Framente 1884–1885“, *KSA* 11, 125. [↑](#footnote-ref-27)
27. Nietzsche, FW, 591f. Vgl. JGB, 221 f. [↑](#footnote-ref-28)
28. Nietzsche, „Nachgelassene Framente 1884–1885“, KSA Bd. 11, 125. [↑](#footnote-ref-29)
29. Nietzsche, JGB, 221. [↑](#footnote-ref-30)
30. Nietzsche, JGB, 222. [↑](#footnote-ref-31)
31. Nietzsche, JGB, 222. [↑](#footnote-ref-32)
32. Nietzsche, JGB, 81. [↑](#footnote-ref-33)
33. Nietzsche, JGB, 82; vgl. z.B. auch GM, 367–372. [↑](#footnote-ref-34)
34. Nietzsche, „Nachgelassene Fragmente 1885-1887“, KSA Bd. 12, 72. [↑](#footnote-ref-35)
35. Nietzsche, GM, 323. [↑](#footnote-ref-36)
36. Nietzsche, GM, 373. [↑](#footnote-ref-37)
37. Nietzsche, AC, 180; vgl. GM, GM 323f., 367. [↑](#footnote-ref-38)
38. Nietzsche, JGB, 235, meine Hervorhebung. [↑](#footnote-ref-39)
39. Zur Figur des Unheimlichen vgl. v.a. Sigmund Freud, „Das Unheimliche“, in: *Imago* 5/6 (1919), 298–324. [↑](#footnote-ref-40)
40. Nietzsche, GM, 367. [↑](#footnote-ref-41)
41. Darauf verweist auch Andreas Urs Sommer, „Friedrich Nietzsche“, in: Konersmann (Hrsg.), *Handbuch Kulturphilosophie*, 93-100, hier: 98. Vgl. Nietzsche, „Götzen-Dämmerung“ (im Folgenden: GD), in: *KSA* Bd. 6, 55-162, hier: 99-102; AC, 170 f. [↑](#footnote-ref-42)
42. Nietzsche, GM, 321. [↑](#footnote-ref-43)
43. Nietzsche, GM, 322. [↑](#footnote-ref-44)
44. Nietzsche, GM, 324. Nietzsche verwendet die Begriffe „Volk“ und „Rasse“, um spezifische menschliche Gruppen zu beschreiben. Hier ist nicht der Ort, um die hinter dieser Begriffsbildungen stehende Gesellschaftstheorie kritisch zu analysieren. Es sei nur gesagt, dass Nietzsche den Begriff „Rasse“ nicht biologisch, sondern, wie viele seiner Zeitgenossen im späten 19. Jahrhundert, historisch versteht. Zu diesem historischen Kontext vgl. Robert Bernasconi, „Nietzsche as a Philosopher of Racialized Breeding“, in: Naomi Zack (Hrsg.), *The Oxford Handbook of Philosophy and Race*, Oxford 2017, 55-64. [↑](#footnote-ref-45)
45. Nietzsche, GM, 325; vgl. die bis in den Wortlaut gleiche Beschreibung von individueller Selbstkultivierung in Aphorismus 290 der *Fröhlichen Wissenschaft* (Nietzsche, FW, 530f.). [↑](#footnote-ref-46)
46. Nietzsche, GM, 277. [↑](#footnote-ref-47)
47. Zu dieser Ambivalenz vgl. Aaron Ridley, „Nietzsche and the Arts of Life”, in: John Richardson und Ken Gemes (Hrsg.), *The Oxford Handbook of Nietzsche*, Oxford 2013, 415-430. [↑](#footnote-ref-48)
48. Vgl. z.B. Nietzsche, FW, 530f., 560-564; JGB, 60-64, 108-110. [↑](#footnote-ref-49)
49. Nietzsche, JGB, 110; vgl. auch 214-217. [↑](#footnote-ref-50)
50. Vgl. Nietzsche, FW, 530f.; GD, 150f. [↑](#footnote-ref-51)
51. Deshalb überrascht es nicht, dass viele psychologische Interpretationen des Willen zur Macht künstlerische Kreativität als dessen Musterbeispiel anführen. Vgl. Bernard Reginster, „The Will to Power“, in: Paul Katsafanas (Hrsg.), *The Nietzschean Mind*, London/New York 2018, 105-120. [↑](#footnote-ref-52)
52. Nietzsche, GD, 149; vgl. 100f.; JGB 79-83, 126-128, 147-149. [↑](#footnote-ref-53)
53. Zur philosophischen Debatte um Nietzsches Kritik des Freiheitsbegriffs vgl. Leiter, *Nietzsche on Morality*, 69ff; Janaway, Beyond Selflessness, 107ff. [↑](#footnote-ref-54)
54. Vgl. „*Paideía* geht auf das Verb *paideúein* (erziehen, bilden) zurück, welches sich nicht nur aktivisch und passivisch gebrauchen lasst, sondern auch die dem Lateinischen und den modernen Sprachen fremde, sich zwischen Aktiv und Passiv situierende Form des Medium zulässt. Das Medium I würde in deutscher Übersetzung lauten ›ich erziehe mir‹, das Medium II ›ich erziehe mich‹. Die griechische Grammatik begünstigt damit die Denkmöglichkeit einer Selbstkultivierung, einer Tätigkeit, die zwischen Aktiv und Passiv angesiedelt ist.“ (Hetzel, „Kultur und Kulturbegriff“, 24) [↑](#footnote-ref-55)
55. *Pace* Emden, der behauptet, dass „Züchtung“ und „Zähmung“ deskriptive Begriffe sind, die unsere Zugehörigkeit zur Natur ausdrücken (*Nietzsche’s Naturalism*, 206). [↑](#footnote-ref-56)
56. Nietzsche, GM, 322. [↑](#footnote-ref-57)
57. Nietzsche, GM, 291. [↑](#footnote-ref-58)
58. Nietzsche, GM, 322. [↑](#footnote-ref-59)
59. Vgl. Nietzsche, GM, 321-327; JGB, 165-167. [↑](#footnote-ref-60)
60. Nietzsche, GM, 323. [↑](#footnote-ref-61)
61. Nietzsche, GM, 301. [↑](#footnote-ref-62)
62. Nietzsche, JGB, 166. [↑](#footnote-ref-63)
63. Nietzsche, JGB, 166. [↑](#footnote-ref-64)
64. Nietzsche, GM, 326. [↑](#footnote-ref-65)
65. Nietzsche, GM, 332. [↑](#footnote-ref-66)
66. Nietzsche, GM, 332. [↑](#footnote-ref-67)
67. Vgl. Nietzsche, GM, 361-363. Für eine Analyse dieser Argumentation vgl. Johannes Steizinger, „Die Perspektive des Lebens. Genealogie und Kritik beim späten Nietzsche“, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie,* 67/3 (2019), 451‒463, hier: 455-460. [↑](#footnote-ref-68)
68. Nietzsche, GM, 412. [↑](#footnote-ref-69)
69. Nietzsche, GM, 335. [↑](#footnote-ref-70)
70. Nietzsche, FW, 535. [↑](#footnote-ref-71)
71. Nietzsche, JGB, 169. [↑](#footnote-ref-72)
72. Nietzsche, GM, 357. [↑](#footnote-ref-73)
73. Nietzsche, GM, 333. [↑](#footnote-ref-74)
74. Nietzsche, GM, 333. [↑](#footnote-ref-75)
75. Nietzsche, GM 409; vgl. auch JGB 127; AC 253; GD, 89. [↑](#footnote-ref-76)
76. Nietzsche, „Nachgelassene Fragmente 1887-1889“, KSA 13, 482. [↑](#footnote-ref-77)
77. Nietzsche, „Nachgelassene Fragmente 1887-1889“, KSA 13, 484. [↑](#footnote-ref-78)
78. Nietzsche, GD, 149. [↑](#footnote-ref-79)
79. Nietzsche, „Nachgelassene Fragmente 1887-1889“, KSA 13, 315. [↑](#footnote-ref-80)
80. Der axiologische Status von Nietzsches Meinungen ist umstritten. Eine gute Übersicht über die Debatte gibt Andrew Huddleston, Nietzsche’s Meta-Axiology: Against Skeptical Readings, in: *British Journal for the History of Philosophy* 22/2 (2014), 322–342.

Vol. 22, No. 2, 322–342, [↑](#footnote-ref-81)
81. Vgl. z.B. Eva von Redecker (*Revolution für das Leben*, Frankfurt a.M. 2020), die argumentiert, dass wir wie Pilze und ihre weitverzweigten Geflechte sein „könnten“ und auch sollten. [↑](#footnote-ref-82)
82. Redecker, *Revolution für das Leben*, 94. [↑](#footnote-ref-83)
83. Vgl. Nietzsche, FW, 585f.; GD, 120f.; GM, 365-67. [↑](#footnote-ref-84)