

NIETZSCHE-STUDIEN

Internationales Jahrbuch
für die Nietzsche-Forschung

Begründet von

Mazzino Montinari · Wolfgang Müller-Lauter
Heinz Wenzel

Herausgegeben von

Günter Abel (Berlin) · Josef Simon (Bonn)
Werner Stegmaier (Greifswald)

Band 37 · 2008



Abstracts sind publiziert in / indexiert in:

Dietrich's Index philosophicus
European Science Foundation

IBR – Internationale Bibliographie der Rezensionen geistes- und sozialwissen-
schaftlicher Zeitschriftenliteratur / IBZ – Internationale Bibliographie geistes-
und sozialwissenschaftlicher Zeitschriftenliteratur

Répertoire bibliographique de la philosophie
The Philosopher's Index

Walter de Gruyter · Berlin · New York

Oberbecks Art, die „profane“ Geschichte der Kirche zu schreiben, findet Nietzsches Beifall auch in anderen Zusammenhängen. Im Aphorismus M 71 („Die christliche Rache an Rom“) ist von der Auflehnung gegen „jene [...] Melancholie der ewigen Bauten“ die Rede, die in der römischen Gesellschaft der Kaiserzeit um sich gegriffen, schließlich – „der Kreis war umspannt, alle Zukunft schien am Ende, alle Dinge wurden auf einen ewigen Zustand eingerichtet“ – in dem neuen Glauben sich Luft gemacht habe und dessen wirksamster Sporn bei der Gewinnung von Proselyten geworden sei. Das Reich habe sich in einem Zustande der Stockung, der monotonen Wiederholung des gleichen befunden („Nichts ermüdet vielleicht so sehr als der Anblick eines beständigen Siegers“). Dem „gespenstigen“ Weiterschreiten einer schon „abgebliebenen“ Zeitlichkeit, die nichts Unerwartetes mehr zugelassen habe, sei mit einem Mal von der Botschaft der Christen Einhalt geboten worden; der neue Glaube, die fieberhafte Erwartung des unmittelbaren *finis mundi*, habe den Blick auf ein anderes „Morgen“ gerichtet und die „Wiederentdeckung“ der „Zeit“ als Unsicherheit und unaufhörliche Veränderung gelehrt: „[...] man rächte sich an [Rom], indem man den plötzlichen Untergang der Welt sich in der Nähe dachte: man rächte sich an ihm, indem man wieder eine Zukunft vor sich stellte [...]“ (M 71) Schon zuvor übrigens hatte Nietzsche von Overbecks Gedanken über die Art, wie die frühen Christen das Verfließen der Zeit wahrnahmen, Gebrauch gemacht. Jesus, heißt es in MA I 113, präsentiere sich zunächst als einer, „der auffordert, nicht mehr zu arbeiten, nicht mehr Gericht zu halten, aber auf die Zeichen des bevorstehenden Weltunterganges zu achten“.⁵⁷

jener frischen Völkerschaften, etwa die deutsche, im Stande gewesen, allmählich von selber eine höhere Kultur zu finden, eine eigene, neue?“

⁵⁷ In der *Ersten Unzeitgemässen* wirft Nietzsche Strauss vor, dass er, aus Mangel an historischem Sinn, „den ganzen furchtbar ernsten Trieb der Verneinung und die Richtung auf asketische Heiligung in den ersten Jahrhunderten des Christentums“ nicht verstehe (DS 6, KSA 1, S. 193). Auch diese Bemerkung verdankt sich dem Einfluss Overbecks, der wiederholt betont, „dass die Weltverneinung die innerste Seite des Christentums ist, die Welt ihm gar nicht mehr als mögliche und würdige Stätte der Religion gilt“ (Overbeck, *Die Christlichkeit*, S. 220).

MARIA-SIBYLLA LOTTER

„SO WENIG ALS MÖGLICH STAAT!“

ÜBER NIETZSCHES STELLUNG ZU RECHT UND POLITIK

1. Don Dombowsky, Nietzsche's Machiavellian Politics, New York (Palgrave, MacMillan) 2004, 221 Seiten, ISBN 1-4039-3367-7.
2. Nikos Kazantzakis, Friedrich Nietzsche on the Philosophy of Right and the State [1909], translated with an Introduction and Notes by Odysseus Makridis, Albany (State University of New York Press) 2006, 124 Seiten, ISBN 0-7914-6731-7.
3. Tamsin Shaw, Nietzsche's Political Scepticism, Princeton, NJ (Princeton University Press) 2007, 159 Seiten, ISBN 978-0-691-13322-5.
4. Dae-Jong Yang, Die Problematik des Begriffs der Gerechtigkeit in der Philosophie von Friedrich Nietzsche (Erfahrung und Denken. Schriften zur Förderung der Beziehungen zwischen Philosophie und Einzelwissenschaft), hg. von Volker Gerhardt u.a., Bd. 96), Berlin (Duncker & Humblot) 2005, 174 Seiten, ISBN 3-428-11838-3.
5. Kurt Seelmann (Hg), Nietzsche und das Recht. Vorträge der Tagung der Schweizer Sektion der Internationalen Vereinigung für Rechts- und Sozialphilosophie, 9.–12. April 1999 in Basel (Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie, Beiheft 77), Stuttgart (Steiner) 2001, 270 Seiten, ISBN 3-515-97745-6.
6. Lukas Gschwend, Nietzsche und die Kriminalwissenschaften. Eine rechtshistorische Untersuchung der strafrechtsphilosophischen und kriminologischen Aspekte in Nietzsches Werk unter besonderer Berücksichtigung der Nietzsche-Rezeption in der deutschen Rechtswissenschaft (Zürcher Studien zur Rechtsgeschichte, Bd. 36), Zürich (Schulthess Polygraphischer Verlag) 1999, 411 Seiten, ISBN 3-7255-38831-X.

I Nietzsche – ein politischer Philosoph? Neuere Perspektiven

Über den Staat hatte Nietzsche nichts Besseres zu sagen als: „So wenig als möglich Staat!“ Von der Politischen Philosophie scheint er nicht viel mehr gehalten zu haben – zumal er sie, im Unterschied zum Staat selbst, wohl nicht als *notwendiges* Übel ansah:

„Alle politischen und wirtschaftlichen Verhältnisse sind es nicht, werth, dass gerade die begabtesten Geister sich mit ihnen befassen dürften und müssten: ein solcher Verbrauch des Geistes ist im Grunde schlimmer, als ein Nothstand.“ (M 179). Insgesamt scheint Nietzsche eigener „Verbrauch des Geistes“ im politischen Bereich denn auch weniger konstruktiver als negativer, *antipolitischer* Art zu sein.

Auch wenn es keinen Grund gibt, Nietzsche so etwas wie eine positive normative Politische Philosophie zuzuschreiben, sind die politischen *Implikationen* von Nietzsches Moral- und Religionskritik und die damit verbundenen erkenntnistheoretischen Ansätze von hohem Interesse. Einerseits muß allein schon die politische Wirkungsgeschichte von Nietzsches Moralkritik, insbesondere ihre Aufnahme im Nationalsozialismus, Interesse an den Fragen wecken, wie eng sie mit seiner antidemokratischen Haltung verbunden ist und ob Moralkritik nicht zwangsläufig in eine gefährliche politische Ideologie umschlägt, wenn sie den Primat über die Politik beansprucht bzw. über die Frage, wie, unabhängig von der persönlichen moralischen Qualität der Politiker, ein funktionierendes Gemeinwesen organisiert sein sollte. Andererseits stellt sich die Frage, ob und inwiefern Nietzsches Moralkritik nicht doch fruchtbare Ansätze einer politischen Theorie enthält, in Richtungen, die nicht unbedingt den Vorstellungen und Interessen von Nietzsche selbst entsprechen.

In Amerika haben sich in den letzten dreißig Jahren verschiedene Interpretationsrichtungen etabliert, die Nietzsche negativ oder positiv in die Diskussion um die normativen Grundlagen einer liberalen Demokratie einbeziehen. Die einen haben einen antiegalitären, aristokratischen, die anderen einen potentiell liberalen, individualistischen und superdemokratischen Nietzsche vor sich. So zog John Rawls noch in den siebziger Jahren Nietzsche in seinem Klassiker *Theorie der Gerechtigkeit* als Prototyp eines „perfektionistisch Ambitionierten über die breite Masse herrschen und sich dabei einen ungerechtfertigt großen Anteil des Bruttosozialprodukts einverleiben. Es war – ich komme darauf zurück – ein produktives Missverständnis, das Rawls half, seinen eigenen Begriff einer gerechten Gesellschaft durch Abgrenzungen genauer zu bestimmen.“

Seit den achtziger Jahren hat sich dann eine stark von ‚postmodernistischen‘ Richtungen beeinflusste Rezeptionstradition entwickelt, die nicht nur Nietzsches Kompatibilität mit demokratischen Idealen herauszustellen sucht, sondern ihn sogar als Vorreiter eines liberalen Ideals der individuellen Autonomie entdeckt.¹ Richard Rorty, Stanley Cavell und

¹ John Rawls, *A Theory of Justice*, Oxford 1971, S. 325–332.

² Bekanntlich ist es im angelsächsischen Bereich viel üblicher als auf dem Kontinent, philosophische Klassiker auch als Beiträge zu aktuellen Rezeptionskulturen zu lesen. Zum Unterschied der angelsächsischen und kontinentalen Rezeptionskulturen vgl. vor allem die ausführliche und hilfreiche Darstellung von Henning Ottmann, *Nietzsches politische Philosophie in der philosophischen und politischen Diskussion der Gegenwart*, in: Ders., *Philosophie und Politik bei Nietzsche*, 2., verb. u. erw. Aufl., Berlin / New York 1999, S. 419–468, zur angelsächsischen Diskussion dort vor allem S. 462 ff.

³ Vgl. u. a. David Owen, *Nietzsche, Politics and Modernity* (1995); Keith Ansell-Pearson, *An Introduction to Nietzsche as a Political Thinker* (1994) und auch Herman Siemens, *Nietzsches Political Philosophy: A Review of Recent Literature*, in: *Nietzsche-Studien* 30 (2001), S. 509–526; Alan D. Schrift, *Nietzsche for Democracy?*, in: *Nietzsche-Studien* 29 (2000), S. 220–233, S. 221, Fn 4, sowie die Rezeption der neueren angelsächsischen Literatur zu Nietzsche bei Ottmann, *Philosophie und Politik bei Nietzsche*, und die Sammelbesprechung von Martina Bretz / Doris Vera Hofmann, *Nietzsche now*. Zum Stand der amerikanischen Nietzsche-Forschung, in: *Nietzsche-Studien* 29 (2000), S. 332–354, hier S. 333–339.

eine junge Generation von Nietzsche-Interpreten sehen mit stillem oder ironischem Takt über Nietzsches Tiraden gegen die Gleichheit und ihre Verfechter hinweg, um einen supermodernen und sehr humanen Denker herauszuarbeiten, dem es nur um die Autonomie des Individuums geht: einen „liberalen Ironiker“, für den alle Überzeugungen Gefängnisse sind (Rorty), und einen Befreier des Individuums, der diesem zum Ausdruck seiner selbst und damit auch zur Akzeptanz von Andersartigkeit verhilft (Cavell).⁴

Wie Alan D. Schrift, Professor am Grinnell College in Iowa, in den *Nietzsche-Studien* kommentiert hat, basiert diese Interpretation auf einer bewusst selektiven Lektüre Nietzsches, die nicht mit Unkenntnis zu verwechseln ist. Es geht nicht um den historischen, komplexen, unzeitgemäßen, politisch unkorrekten Nietzsche (who's „own political judgments may be seriously flawed“⁵), sondern um diejenigen Ideen Nietzsches, die sich für demokratische politische Projekte nutzbar machen lassen – also gerade für politische Perspektiven, mit denen Nietzsche selbst nichts Positives verbinden konnte. „[W]hile Nietzsche was not a democrat“, so Schrift, „he could have been.“⁶

Couldn't the Nietzschean critique of dogmatism, grounded as it is on a perspectivist position that calls for multiplying points of view and avoiding fixed and rigid posturings, be a useful voice to heed in constructing a politics that challenges the politics of ethnic or cultural identity? And couldn't a thoroughgoing Nietzschean perspectivism accommodate the notion of radical contingency that seems both theoretically desirable and pragmatically necessary at the present moment to many who operate from outside the majority?⁷

1. An diese liberale Auslegung Nietzsches hat sich in den *Nietzsche-Studien* eine Auseinandersetzung zwischen Schrift als Vertreter einer stark am französischen Poststrukturalismus und Dekonstruktivismus orientierten Richtung und Don Dombowsky, Professor an der kanadischen Bishop's University, angeschlossen, der Nietzsche als einen primär politischen Philosophen aus dem Kontext seiner Zeit zu rekonstruieren beansprucht.⁸ Schrifts Überlegung, der Nietzsche-Perspektivismus könne in der Argumentation für Minderheitenrechte angewendet werden, hält er u. a. die Tatsache entgegen, dass Nietzsche sich (in der Basler Zeit) gegen Arbeiterrechte und für die Unvermeidbarkeit sozialer Ungerechtigkeiten aussprach.⁹ Da die politischen Ansichten des historischen Nietzsches von der liberalen dekonstruktivistisch inspirierten Richtung gar nicht bestritten werden, dreht sich die Auseinandersetzung zwischen Schrift und Dombowsky im Grund um den angemessenen Umgang mit Nietzsche als Philosophen. So steht hinter Dombowskys Kritik unausgesprochen die von vielen geteilte Auffassung, es dürfe nicht erlaubt sein, „bloody Nietzsche“ zugunsten eines „gentle Nietzsche“ einfach auszublenden.¹⁰ (Warum eigentlich? Fürchtet man, „bloody Nietzsche“ könne unter der Maske von

⁴ Vgl. Richard Rorty, *Königszug, Ironie und Solidarität*, aus dem Am. übers. v. Christa Krüger, Frankfurt am Main 1989; Stanley Cavell, *Cities of Words*, Cambridge, Mass. / London, UK 2004, Kap. 11.

⁵ Schrift, *Nietzsche for Democracy?*, S. 222.

⁶ Ebd., S. 230.

⁷ Ebd., S. 223.

⁸ Vgl. Don Dombowsky, *A Response to Alan D. Schrift's „Nietzsche for Democracy?“*, in: *Nietzsche-Studien* 31 (2002), S. 278–290.

⁹ Vgl. ebd., S. 282.

¹⁰ Die Begriffe „bloody“ und „gentle Nietzsche“ entnehme ich Mark Warren, *Nietzsche and Political Thought*, Cambridge, Mass. 1988, S. 201.

»gentle Nietzsche« quasi aus dem Hinterhalt heraus politische Verführungskraft entfalten?) Dahinter steht aber auch die methodische Frage, an welchem Maßstab sich die Nietzsche-Interpretation orientieren habe: an Nietzsches möglicher Fruchtbarkeit für gegenwärtige begriffliche Unternehmen (was einschließt, hierfür Unbrauchbares auszublenken, Texte eventuell gegen den Strich zu lesen oder einzelne Überlegungen auszuinterpretieren) oder an »Nietzsche selbst«?¹¹ In *Nietzsche's Machiavellian Politics* beantwortet Dombowsky diese Frage unmissverständlich: Er vertritt den Anspruch, dem Leser »Nietzsche's political identity or identification« (S. 2) zu zeigen.¹² Das weckt hohe Erwartungen. Wie wird es Dombowsky wohl anstellen, Nietzsches Identität hinter seinen vielen Masken aufzufindig zu machen? Mit welchen hermeneutischen Mitteln wird er ihn packen? Die schlichte Antwort: Mit gar keinen. Dombowsky findet klar und offenbar nicht weiter interpretationsbedürftig, was Nietzsche sagt und damit meint; dass es wundern und stutzig machen kann, liegt nach ihm offenbar daran, dass man den historischen Kontext nicht kennt. Entsprechend soll Nietzsches Identität nicht durch Interpretation, sondern durch Herstellung von Bezügen zu den politischen Themen, Kritiken und Bewegungen von Nietzsches eigener Epoche erschlossen werden. Das bedeutet für Dombowsky, Nietzsche in politische Gruppierungen von rechts nach links einzuordnen („For example, reading Nietzsche's criticism of the German chancellor, Otto von Bismarck, [...] in a way that would dissociate him from Nationalist Socialist ideology overlooks the obvious fact that Nietzsche's criticism of Bismarck comes from the Right.“ (S. 6)). Die von Dombowsky aus ihrem historischen Kontext erschlossene zeitgemäße Identität hat also wenig mit der »unzeitgemässen« Identität gemein, die Nietzsche von sich selbst entwirft. Dombowsky schreibt Nietzsche eine aristokratische Grundhaltung sowie eine machiavellistische Weltanschauung zu, die sich aggressiv gegen die sozialistischen und demokratischen Bewegungen seiner Zeit richtet. Darüber hinaus leitet er die politische Identität Nietzsches aus historischen Einflüssen wie de Tocqueville, Burckhardt und Taine her und ergänzt dies durch die ideologische Konstellation der neo-machiavellistischen Gründer der Massenpsychologie und Theorie der Elite Le Bon, Pareto und Mosca, die in den späten achtziger und neunziger Jahren über die Möglichkeiten reflektiert hatten, Massenbewegungen durch praktische politische Techniken zu manipulieren (S. 159 ff.). Diese Kombination ergibt ein reaktionäres oder ultra-konservatives Gesellschaftsideal, das verlangt, die Entwicklung mindestens bis vor Hobbes zurückzunehmen.

Ganz neu ist das nicht. Schon Mark Warren hatte in *Nietzsche and Political Thought* Nietzsches politische Auffassung als einen (in seinen Augen nicht besonders interessanten) »neoaristokratischen Konservatismus« diagnostiziert, der die Voraussetzungen des neuzeitlichen Denkens seit Hobbes zurücknimmt.¹³ Warren geht jedoch davon aus, dass Nietzsches politische Ideen in keinem notwendigen gedanklichen Zusammenhang mit seinen Überlegungen zum Perspektivismus, seiner Moralkritik etc. stehen. Demgegenüber vertritt Dombowsky den erstaunlichen Anspruch, mit den reaktionären Kontexten von Nietzsches politischen Anliegen auch den eigentlichen Gehalt seiner Moralkritik rekonstruieren zu können – diese reduzierte sich nämlich auf eine Kritik der (demokratischen, liberalen, an universalen Rechten orientierten) Politik (S. 6). Einen möglichen demokratischen Nietzsche kann es nach Dombowsky nicht geben, weil Nietzsches Theorie

¹¹ Vgl. Alan D. Schrift, *Response to Don Dombowsky*, in: Nietzsche-Studien 31 (2002), S. 291–297.

¹² Ein weiteres Buch Dombowskys über Nietzsches so genannten Bonapartismus und die Philosophie von Kommunikation und Kontrolle soll daran anschließen.

¹³ Vgl. Warren, *Nietzsche and Political Thought*, S. 209 ff. – Vgl. dazu Bretz / Hofmann, Nietzsche now, S. 334–336.

des Subjekts, sein Perspektivismus und seine Willenslehre eng mit seinen politischen Vorstellungen von Hierarchie und Herrschaft verknüpft seien.

Die ‚Identität‘ eines Philosophen oder seiner Philosophie aus (Dombowskys eigener Vorstellung von den) politischen Strömungen und Denknichtungen der Zeit herzuleiten, ist methodisch höchst reflexionsbedürftig, wird in dem Buch aber kaum reflektiert. Nietzsche hätte den Anspruch, seine wahre ‚Identität‘ herausarbeiten zu wollen, wohl als eine Selbsttäuschung eines Willens zur Macht interpretiert, dessen Interpretieren er bekanntlich als „Überwältigen, Herrwerden“, „Zurechtmachen“ bezeichnete (GM II 12, KSA 5, S. 314). Das trifft in besonderem Masse auf die Identität zu, die Dombowsky Nietzsche zuschreibt.

Auch einmal abgesehen von dem unreflektierten Anspruch, Nietzsches ‚Identität‘ zu rekonstruieren, ist kaum zu erwarten, dass ein so schmales Buch aus Nietzsches diesbezüglich noch schmalere Textgrundlage einen politischen Theoretiker seiner Zeit herauszaubern wird, dessen Moralkritik eigentlich als Klassenkampf zu verstehen sei. Zudem hat Dombowsky weder die historischen Originaltexte konsultiert, noch (abgesehen von wenigen Übersetzungen) den neueren kontinentalen Forschungsstand zu Nietzsches politischer Philosophie zur Kenntnis genommen. Die von ihm enthaltene Identität Nietzsches scheint daher weniger historischer als phantastischer Art: Dombowskys Nietzsche weist alle erforderlichen Eigenschaften auf, um die Rolle des Schreckgespenstes in einer *Gothic Novel* für liberale Demokraten auszufüllen, bleibt aber auch entsprechend abstrakt.

Dombowsky phantasiert dabei nicht, sondern vertraut nur zu naiv darauf, dass Nietzsche meint, was er anscheinend dem Wörtlaut (der englischen Übersetzung) nach sagt. Dombowsky scheint vollkommen unbelastet von Thomas Manns berühmter Warnung, mit der auch Henning Ottmann seine Studie einleitet, dass gerade mit Nietzsches Bekundungen der Bewunderung

des schönen, starken und ruchlosen Lebens [...] etwas Uneigentliches, Unverantwortliches, Unverlässiges und Leidenschaftlich-Gespieltes in seine philosophischen Ergüsse [kommt], ein Element tiefster Ironie, woran das Verständnis des schlichteren Lesers scheitern muß. Was er bietet, ist nicht nur Kunst, – eine Kunst ist es auch, ihn zu lesen, und keinerlei Plumpheit und Geradheit ist zulässig, jederlei Verschlagenheit, Ironie, Reserve erforderlich bei seiner Lektüre. Wer Nietzsche „eigentlich“ nimmt, wörtlich nimmt, wer ihm glaubt, ist verloren.¹⁴

Dombowsky hat Thomas Mann unfreiwillig bestätigt. Um nur ein Beispiel zu geben: Nach Dombowsky handelt es sich bei Nietzsche um einen politischen Eiferer, der sich in einem antidemokratischen Klassenkampf gegen die arbeitende Klasse engagiert, mit dem Ziel der Umkehrung des Demokratisierungsprozesses zugunsten einer aristokratischen Organisation des Staates, die er für notwendig zur Erzeugung des beispielhaften Menschen ansah (S. 4). Zum Beleg führt er u. a. (unkommentiert) Stellen aus *Schopenhauer als Erzähler* an, in denen Nietzsche sich zur Darstellung innerseelischer Verhältnisse (nach dem Vorbild Platons in der *Politeia*) hierarchischer sozialer Beziehungen bedient (S. 28). Nun läßt eine solche Darstellung zu Missverständnissen geradezu ein, bei denen oft rätselhaft ist, ob sie von Nietzsche beabsichtigt sind oder nicht. Schon John Rawls

¹⁴ Thomas Mann, Nietzsche's Philosophie im Lichte unserer Erfahrung (1947), in: Bruno Hillebrand (Hg.), Nietzsche und die deutsche Literatur, Bd. 1: Texte zur Nietzsche-Rezeption 1897–1963, München / Tübingen 1978, S. 286–294, hier S. 293; vgl. Ottmann, Philosophie und Politik bei Nietzsche, S. 1.

hatte seine Darstellung Nietzsches in der *Theorie der Gerechtigkeit* auf die wörtliche, und damit falsche Auslegung der berühmten Stelle in *Schopenhauer als Erzieher* gestützt: „die Menschheit soll fortwährend daran arbeiten, einzelne grosse Menschen zu erzeugen – und dies und nichts Anderes sonst ist ihre Aufgabe.“¹⁵ an der Nietzsche Schopenhauer zitiert und daraus folgert: „Denn die Frage lautet doch so: wie erhält dein, des Einzelnen Leben den höchsten Werth, die tiefste Bedeutung? Wie ist es am wenigsten verschwendet? Gewiss nur dadurch, dass du zum Vortheile der seltensten und werthvollsten Exemplare lebst“ (SE 6, KSA 1, S. 383f.).¹⁵ Rawls kam gar nicht auf die Idee, dass diese Bemerkung *nicht* als eine Aussage über die Beziehung verschiedener gesellschaftlicher Gruppen gemeint sein könnte, also keine Aufforderung an die Masse sei, sich zum Vorteil der irgendwie selteneren und wertvolleren Individuen selbst zu versklaven oder sich zumindest mit einem kleineren Anteil des Bruttosozialprodukts zu begnügen. Wer Nietzsches Schrift gelesen hat (Rawls bezog die aus dem Kontext gerissene Stelle aus einem englischen Kompendium), sieht jedoch, dass in ihrem Kontext eindeutig das Verhältnis potentiell eines *jeden* Einzelnen zu *seinen* eigenen Möglichkeiten, *seinem* höheren Selbst gemeint ist, und so hat es Stanley Cavell in *Cities of Words* auch den Opfern zusammengestückelter englischsprachiger Nietzsche-Kompendien im Detail vorgeführt.¹⁶ „[D]ein wahres Wesen liegt nicht tief verborgen in dir, sondern unermesslich hoch über dir oder wenigstens über dem, was du gewöhnlich als dein Ich nimmst“, sagt Nietzsche ganz eindeutig (SE 1, KSA 1, S. 340f.); und er sagt auch, dass es nicht um spezielle Begabungen oder gar die Zugehörigkeit zu einer sozialen Schicht gehe, sondern um die Bereitschaft, die eigene Einzigartigkeit zu akzeptieren und ihr Ausdruck zu geben. Im modernen Kontext des Autonomiegedankens macht es durchaus Sinn, dies als Selbstherrschaft im Unterschied zu Fremdherrschaft zu verstehen (nämlich als Unterordnung unter die eigenen und nicht unter fremde Ideale). Wie Cavell überzeugend ausführt, ist damit in keiner Weise der Anspruch verbunden, innerhalb des jeweiligen politischen System eine führende Rolle einzunehmen. Indem Dombowsky dagegen diese Stelle unkommentiert als Beleg für Nietzsches Vision einer aristokratischen Gesellschaft nimmt, in der die Masse dem Wohlergehen weniger untergeordnet sein soll, macht er aus Nietzsches Aufforderung an den Einzelnen, die Versklavung durch das Meinungsdictat der Vielen abzuwerfen, eine Aufforderung an die Masse, sich für das Wohlergehen einer Elite zu versklaven. Diese Missinterpretation stellt gewiss keine bewusste und beabsichtigte Manipulation des Textes dar – Dombowsky weist redlicherweise an vielen Stellen selbst darauf hin, dass seine Auslegungen Nietzsches eigenem Verständnis nicht entsprechen. Sie illustriert jedoch, wie stark die radikale Idee, Nietzsches Moralkritik auf damals zeitgemäße politische Weltanschauungen (welcher Sorte auch immer) zurückführen zu können, auf einer naiven Lektüre aufbaut, die fälschlicher davon ausgeht, es sei ‚obvious‘, was Nietzsche sagt.

Nun könnte Dombowsky darauf verweisen, dass der Wille zur Macht zumindest in Nietzsches Spätphilosophie nicht mehr als rein moralischer Wille zur Selbstüberwindung und Sublimierung zu deuten ist,¹⁷ sondern soziale Dominanz einschließt. Er führt an,

¹⁵ Vgl. Rawls' Auslegung in: *Theorie der Gerechtigkeit*, Frankfurt am Main 2000, S. 360ff.

¹⁶ Cavell, Nietzsche, in: Ders., *Cities of Words*, S. 208–226, hier S. 220. Für eine ausführlichere Diskussion von Cavells Nietzsche-Interpretation vgl. Maria-Sibylla Lotter, *Nietzsche in Amerika. Über menschlichen und unmenschlichen Perfektionismus* nach Stanley Cavell, in: David Gugerli et al. (Hg.), *Nach Feierabend. Zürcher Jahrbuch für Wissensgeschichte* 2. Die Suche nach der eigenen Stimme, Zürich 2006, S. 35–54.

¹⁷ Vgl. Ottmann, *Philosophie und Politik* bei Nietzsche, S. 238f. Ottmann sieht den Punkt des Umstüchsls vom Ideal der Apollitäre zur Herrschaftslehre im III. Teil von *Also sprach Zarathustra*, als die Lehre von der „ewigen Wiederkunft“ offenbart wird.

dass Nietzsche durchweg die machiavellistische Unterscheidung zwischen dem Typ des Herrschers und des Beherrschten, zwischen der Elite und den Massen verwende und davon ausgehe, dass es keine menschliche Organisation ohne Rangordnung und Unterordnung geben könne. Außerdem verstehe er politische Macht als von Natur aus immoralisch und manipulativ und teile mit den Machiavellisten ihre Auffassung von Dekadenz (S. 163). Doch auch wenn an Nietzsches antiegalitärer Haltung nicht der geringste Zweifel bestehen kann, wäre hier zu bedenken, dass die Interpretation von Nietzsches Willen zur Macht als Ausdruck aller reaktionären Strömungen der Zeit (Aristokratismus, Bonapartismus, Machiavellismus, Cäsarismus) allein schon deswegen heikel ist, weil es bedeutenden Denkweisen der Zeit zu verstehen. Und auch welche Überzeugung – falls überhaupt eine – sich hinter seinem Lob des politischen Immoralismus verbirgt, ist nicht so ‚obvious‘, wie Dombowsky meint.¹⁸ Gegen die Kategorisierung Nietzsches als eines Machiavellisten wäre zumindest einzuwenden, dass Nietzsche nirgendwo Machtpolitik verteidigt, die allein der Selbsterhaltung oder Ausdehnung einer politischen Einheit dient. Gerade beim späten Nietzsche scheint der Platonismus wieder stark präsent.¹⁹ Es geht nie um die Frage, wie (unabhängig von der moralischen Qualität der Betroffenen) ein Staat organisiert sein sollte, um sich selbst zu erhalten, sondern darum, dass die Besten herrschen sollten, d. h. die sich selbst Überwindenden, Schöpferischen.

Im Gegensatz zu solchen naiv wörtlichen Lesarten hat Henning Ottmann vorgeschlagen, Nietzsches Machiavellismus eher als eine Art platonischen Lügenmythos auszulegen. Mythen sind Lügen, wenn sie wörtlich genommen werden; sie stellen jedoch auf ihre Weise eine „wahre“ Art dar, sich bildhaft und allegorisch auszudrücken:

Auf dieser Ebene muß Nietzsches Machiavellismus der Starken letztlich angesiedelt werden. Er läßt sich mit der Antithese des klassischen Wahrheitsbegriffs „wahr“ – „falsch“ nicht erfassen. Er bewegt sich in dem schwierigen Terrain einer Philosophie, die sich wie die platonische der Bilder und Gleichnisse bediente, denen in der Welt so nichts entsprach, denen aber gleichwohl Bedeutsamkeit und „Wahrheit“ zukommen sollte.²⁰

2. Vergleicht man Dombowskys Buch mit Nikos Kazantzakis' 1909 erschienener Dissertation, die jetzt in amerikanischer Übersetzung erschien, *Friedrich Nietzsches on the Philosophy of Right and the State*, sticht nicht nur der Wandel der akademischen Kultur, sondern auch der enorme Abstand zwischen der Interpretationsperspektive ins Auge: Während Dombowsky seinen Gegenstand Nietzsche ‚identifiziert‘, indem er dessen Aussagen als wörtliche Wiedergaben von Überzeugungen liest und diese aufgrund ihrer äußeren Ähnlichkeit mit anderen Überzeugungen gleichsetzt, betrachtet Kazantzakis, der berühmte spätere Schriftsteller (1883–1957), jede Äußerung in erster Linie als Versuch eines Individuums, seine Persönlichkeit auszudrücken. Sein Buch ist daher fast als eine psychologische Einführung zu verstehen. Der Titel erscheint daher willkürlich – er hätte besser *Nietzsche* lauten sollen, denn es geht nicht speziell um Recht oder Politik, sondern verschiedene Themen Nietzsches werden in Kürze gestreift. Da Kazantzakis Philosophie (ähnlich wie heute Cavell) als Objektivierung der Subjektivität des Philosophen verstand,

¹⁸ Für Ottmann, ebd., S. 291, scheint es offenbar gar nicht aufzuklären, was an Nietzsches machiavellistischen Äußerungen „ernstgemeinter Appell, nur provokantes Spiel gewesen ist“.

¹⁹ Vgl. ebd., S. 276f.

²⁰ Ebd., S. 291.

rekonstruierte er auch Nietzsche im Ausgang von seiner persönlichen Situation und zwei persönlichen Eigenschaften, die er ihm unterstellt: einerseits ständig auf der Suche nach der Wahrheit und dabei misstrauisch, andererseits ein Egomane zu sein, der in ständiger Selbstrepräsentation alle Schranken überwinden wolle. Daraus resultiere ein ständiges Unbehagen, das Nietzsche dann als letztes Ziel der Menschheit objektiviere, nämlich eben die unablässige Selbstüberwindung. Ähnlich wie Thomas Mann bezeichnet Kantanzakits das Ergebnis als eine „union of sincerity with conceit“ (S. 7). Das Buch ist für Nietzsche-Experten heute wohl eher von historischem Interesse – es zeigt plastisch Nietzsches Wirkung auf die Intellektuellen vor dem Ersten Weltkrieg.

3. Eine sehr lesenswerte neuere Arbeit, die Nietzsche gerade deswegen politisch interessant erscheinen lässt, weil sie ihn nicht als einen in politischen Bahnen denkenden Autor identifiziert, hat Tamsin Shaw, Professorin für politische Theorie in Princeton, mit ihrer Studie *Nietzsche's Political Scepticism* vorgelegt. Shaw, die sich vor allem mit Fragen der politischen Legitimität und Skepsis befasst, geht von der Vermutung aus, dass hinter Nietzsches Verachtung der Politik eine Skepsis stecken könnte, die sich nicht aus der Unterschätzung grundlegender Fragen der politischen Organisation, sondern aus einem tiefer gehenden Problembewusstsein speist, das Shaw als Skepsis bezüglich der Legitimität (*legitimacy*) von Staaten beschreibt. Diese Skepsis betrifft ein grundlegendes Problem, das Nietzsche mit der politischen Theorie des Liberalismus teilt, das von dieser aber nach Shaw unterschätzt wird. Sie leitet es aus zwei Prämissen ab.

Die erste betrifft die Angewiesenheit moderner Staaten auf eine gewisse normative Übereinstimmung ihrer Mitglieder und eine entsprechende Einschätzung des Staates. Moderne Menschen akzeptieren die Autorität eines besonderen Staates nur, wenn dieser Staat in seiner Gestalt und seinem Verhalten davon unabhängigen moralischen Normen Genüge tut. Die zweite betrifft die (Un)fähigkeit moderner Gesellschaften, die erforderliche Übereinstimmung durch nicht-gewaltsame bzw. nicht-manipulative Mittel zu erreichen: „States are capable not only of compelling obedience but also of manufacturing a misguided moral commitment to the obligations that they impose on us.“ (S. 5). Der moderne Staat setzt nach Nietzsche zwangsläufig seine enorme ideologische Macht ein, um den Anschein von normativer Legitimität zu erzeugen. Dadurch werde er zu einer organisierten Behinderung der Suche nach normativer Wahrheit und somit echter Legitimität – und damit auch der Möglichkeit einer normativen Weiterentwicklung der Menschheit. Denn während normative Autorität auf der Überzeugung beruht, dass die entsprechenden Normen wahrhaftig gelten, dass sie die richtigen sind, und somit ein genuines Streben nach Wahrheit voraussetzen, das zum Bruch mit der jeweils geltenden Meinung führen kann, zielt der moderne Staat in seinem Streben nach normativer Autorität nicht auf Wahrheit, sondern auf Übereinstimmung (S. 139).

Shaw führt Nietzsches Auffassung vom Staat auf die Staatstheorie Jacob Burckhardts zurück. Nach Burckhardt basiert der Staat ursprünglich auf Gewalt, die sich aus den jeweiligen Interessen der Mächtigen ergebe. Der moderne Staat werde jedoch im Unterschied zum antiken als Kunstwerk verstanden, d. h. als Produkt bewusster Reflexion und Kalkulation. Durch diese Objektivierung erscheine er als ein unabhängiger Agent, dessen Ziele unabhängig von denen individueller Machthaber seien. Die Ziele könnten daher Gegenstand einer besonderen Form der Kalkulation werden: der so genannten Staatsräson. Dadurch entstand, was für Burckhardt ein moderner Fehlschluss war, nämlich der Gedanke, dass eine *Verfassung bewusst geschaffen* werden könne, anstatt sich in einem organischen Zusammenhang mit den vielen anderen Elementen im Leben eines Volkes zu entwickeln. Shaw bringt Burckhardts Analyse der modernen Verwechslung von Gewalt mit bewusster

sinnhafter Schöpfung mit Nietzsches Kritik (in den *Unzeitgemäßen Betrachtungen*) zusammen, dass der militärische Sieg über Frankreich von den Bildungsphilistern mit einem kulturellen Sieg verwechselt worden sei und dass dieser Sieg zur Niederlage, wenn nicht zur Vernichtung des deutschen Geistes zugunsten des deutschen Reiches führen könne (S. 24).

Die Skepsis, die Shaw Nietzsche zuschreibt, richtet sich weder auf die Existenz normativer Wahrheiten, noch auf ihre Erkennbarkeit. Sie verweist zu Recht darauf, dass Nietzsche sich oft so äußert, als habe er normative Wahrheiten entdeckt, und dass er (würde er diesbezügliche ‚Überzeugungen‘ vertreten) in dieser Hinsicht als moralischer Realist gelten dürfte; hingegen hält sie es für aussichtslos, zu einer kohärenten Interpretation seiner anti-realistischen Äußerungen zu gelangen (S. 78f.). Sie interpretiert seine Wertkritik und seine Betonung des Individuums nicht als Ausdruck einer relativistischen und individualistischen, sondern universalistischen Haltung: Nietzsches Umwertung der Werte betreffe den *instrumentellen* Wert verschiedener Weisen der Bewertung in Beziehung zum letzten Wert der Verbesserung des gegenwärtigen Zustands der Menschheit (S. 114). Nietzsches Einschätzung, was für einen Menschentyp gut sei, bekomme einem anderen schlecht, sei nicht als Ausdruck eines Relativismus, sondern eines *parametrischen Universalismus* zu verstehen, denn individuelle Unterschiede, die als Rangunterschiede Wertcharakter annähmen, seien letztlich wertvoll für die Menschheit.

Das Nietzsches Skepsis zugrunde liegende Problem, an dem er sich in seinem Gesamtwerk abarbeitet, ohne es jemals lösen zu können, ist danach nicht das der Erkenntnis und Begründung von Werten, sondern ihrer politischen Vermittlung und Umsetzung. Insofern der Staat auf Manipulation durch Ideologie angewiesen ist, um seine Autorität zu erhalten, ist das Verhältnis von Menschheitswerten und Pseudowerten, die der staatlichen Machterhaltung dienen, grundsätzlich ein prekäres: Auch wenn es normative Wahrheiten gibt und auch wenn jemand (die Philosophen) sie erkennt, bleibt das unge löste Problem, wie diese Wahrheiten normative Autorität erlangen, sich gegen die ideologische Macht des Staates behaupten und zur Entwicklung und Legitimation einer ihnen förderlichen staatlichen Ordnung beitragen können. Die Ansprüche, die sich aus Nietzsches Moral-kritik für den politischen Bereich ergeben, sind auf diese Weise – im Vergleich zu dem klassenkämpferischen Programm von Dombowskys Nietzsche – minimal. Verlangt ist ganz allgemein eine weitestmögliche Begrenzung der ideologischen Macht des Staates: Die Werte sollen nach Nietzsche durch eine vom Staat unabhängige Form normativer Autorität bestimmt werden, die das politische Leben gestalten soll, und nicht umgekehrt. Daraus ergeben sich jedoch noch keine speziellen politischen Rechte und Pflichten (S. 139), und so handelt es sich hier noch nicht einmal ansatzweise um eine positive politische Theorie wie etwa den politischen Liberalismus.

II Neuere Arbeiten zu Nietzsches Relevanz für die Rechtstheorie

In den letzten Jahren sind verschiedene Abhandlungen auch zu Nietzsches Stellung zum Recht erschienen. Sie verbinden philosophische Überlegungen mit rechtshistorischer Quellenforschung. Vermutlich angeregt von dem Rechtstheoretiker Rudolph v. Jhering, der das Recht in seinem Buch *Der Kampf um's Recht* (1872) sozialdarwinistisch als Kraft begriff, beschreibt Nietzsche in *Menschliches, Abzumenschliches* einerseits die Kräfte-relation – nicht die einzelne Kraft – als die Quelle der Gerechtigkeit.²¹ Er sieht sie an die

²¹ Vgl. Gschwend, S. 170f.

Voraussetzung ungefähr gleicher Stärke gebunden, so dass beide Seiten an einer Einigung interessiert sind, um Schäden zu vermeiden (vgl. MA I 92). Eine nach den Machtverhältnissen berechnete Gerechtigkeit kann es aber andererseits auch im Falle extrem ungleicher Machtverhältnisse geben, denn auch dann kann der Unterlegene beispielsweise mit Selbstzerstörung drohen (vgl. MA I 93). Das Recht geht somit nicht aus der Macht hervor, wie Nietzsches ausdrücklicher Bezug auf Thukydides vermuten lassen könnte, sondern aus der *Versündigung* mehrerer Mächte, die sich in eine bestimmte Balance zu bringen versuchen. Hat dagegen eine Macht ein Übergewicht und gelingt es ihr, die Gegenmacht auf einmal zu vernichten, kann auch von Recht keine Rede mehr sein (vgl. WS 26). Aus diesem Grund – weil ein Umkippen in den Naturzustand immer möglich ist – wird Nietzsches Theorie mitunter als eine reine Machttheorie verstanden.²² Seit Volker Gerhardt jedoch die Aufmerksamkeit besonders auf das Moment der Versündigung gelenkt hatte,²³ haben seine Schüler dieses Thema fortgeführt und Nietzsches Überlegung in Richtung einer normativen Theorie der Gerechtigkeit rekonstruiert.

4. Dae-Jong Yang dient das Thema Gerechtigkeit als Leitfaden, um einen Zusammenhang zwischen der frühen Philosophie („Gerechtigkeit als innere Musik“), Nietzsches ambivalentem Umgang mit dem Thema der Wahrheit als Bedingung der Gerechtigkeit, dem Willen zur Macht, dem Perspektivismus und dem Problem des Nihilismus herzustellen. Er unterscheidet Nietzsches Konzept der Gerechtigkeit als Gleichgewicht von Mächten nicht nur klar von der Reduktion des Rechts auf die Macht durch Sophisten wie Trasymachos (S. 51), sondern meint sogar, seine Nachteile für die weniger Mächtigen „im Endergebnis aufzulösen zu können, indem er die bei der Verhandlung beteiligten Mächte als Wahrheits-suchende versteht“ (S. 163). Der bei Nietzsche latente Konflikt zwischen dem Willen zur Macht und dem Streben nach Wahrheit wird also eindeutig zugunsten der Wahrheitsuche aufgelöst – von „bloody Nietzsche“ will Yang offenbar ebenso wenig wissen wie Dombowsky von „gentle Nietzsche“. (Und so wie bei Dombowsky nur der englischsprachige wird bei Yang nur der deutschsprachige Forschungsstand berücksichtigt.) Der Autor zeigt an keiner Stelle Bereitschaft zu erwägen, daß Nietzsche nicht Recht haben könnte.

5. Den Vorwurf der Einkapselung in der Gemüthlichkeit einer wohlwollenden deutschen Rezeptionstradition kann man Beatrix Himmelmann nicht machen. In ihrem Beitrag zu dem von Kurt Seelmann herausgegebenen Sammelband *Nietzsche und das Recht* stellt sie einen Bezug zur neueren französischen Debatte her und demonstriert damit auch, wie unentbehrlich die Konfrontation mit anderen Denkweisen und damit verbundenen Missverständnissen ist, um zu verstehen, was ein Autor mit seiner Begrifflichkeit überhaupt leistet. Unter dem Titel „Gleichheit und Differenz: Nietzsches Gerechtigkeit-begriff im Licht einer aktuellen Debatte“ (S. 85–92) knüpft sie an Jacques Derridas Befragung auf Nietzsche als Wegweiser zu einer Interpretation philosophischer Texte und zu einem Denken an, das nicht mehr darauf sei, eine Wahrheit zu entziffern und somit das Unfeststellbare festzustellen. Sie hinterfragt diese Deutung am Beispiel von Derridas Kritik des Prinzips der Gerechtigkeit im Sinne eines Prinzips der Geltung gleicher Rechte und Verpflichtungen. Nach Derrida tut die Applikation universaler Imperative auf einzelne Fälle diesen Gewalt an, da sie dem Individuellen und Nichtidentischen nicht gerecht

²² Nach Dombowsky (S. 32) verlässt der Staat bei Nietzsche nie wirklich den Naturzustand.

²³ Vgl. Volker Gerhardt, Das „Prinzip des Gleichgewichts“. Zum Verhältnis von Recht und Macht bei Nietzsche, in: Nietzsche-Studien 12 (1983), S. 111–133.

werden kann. Er stützt sich dabei auf einen Levinas entlehnten Gerechtigkeitsbegriff, der vermutlich nach dem Modell der Gottesgerechtigkeit im Alten Testament gedacht ist. Demnach wäre Gerechtigkeit jeder Berechnung entzogen und immer erst im Kommen. Da sie sich nicht sicher festlegen lässt, kann das Recht auch nicht auf Gerechtigkeit aufbauen. Somit kann nur Kraft oder Gewalt – *force* – eine Ordnung des Zusammenlebens gewährleisten.

Gegenüber dieser Alternative von unbestimmbarer Gerechtigkeit und bloßer Gewalt rekonstruiert Himmelmann Nietzsches Konzept des Gleichgewichts je individueller Machtgrößen als Basis der Gerechtigkeit, um auf dieser Grundlage Derridas Verdacht in Frage zu stellen, eine Gerechtigkeit, die am Gleichheitsprinzip orientiert ist, vergewaltige das Individuelle und Einzigartige: „Nietzsches Argumentationen zielen auf den Erweis des Gegenteils. Die Gleichsetzung und Gleichstellung der unaufhebbar verschiedenen Individuen ist eine ausgezeichnete kulturelle Leistung des Menschen und ein nicht zu unterschätzender Gewinn für den Einzelnen.“ (S. 89). Da individuelles Machtstreben immer schon auf eine zweite andere Macht bezogen ist, also nicht isoliert gedacht werden kann, verweist es nach einem so verstandenen Nietzsche schon von sich aus auf Allgemeines als Vermittlungs- und Verständigungsinstanz. Himmelmann bringt Nietzsche hier fast schon in die Nähe von Kant. Fazit: Die von Derrida und anderen für unhintergebar gehaltene Alternative zwischen Gleichheit und Differenz ist gar keine Alternative, sondern ein Komplementärverhältnis. Allerdings ergibt sich aus Nietzsches Konzept, wie Himmelmann selbst anmerkt, noch kein Motiv, die andere Seite *dauerhaft* anzuerkennen und als gleichberechtigt zu behandeln.

Andere Aspekte von Nietzsches Gerechtigkeits- oder Rechtsideal werden von Simone Goyard-Fabre und Paul Valadier angeschnitten. Simone Goyard-Fabre („Comment le droit a détruit le droit“) rekonstruiert die Genealogie des positiven Rechts aus dem natürlichen Recht der Willensstärkeren und die damit verbundenen Transformationen im Gesamtwerk Nietzsches (S. 21–30). Paul Valadier konzentriert sich auf das Ideal der Vornehmheit und Distanz („Nietzsche et la noblesse du droit“ (S. 31–38)). Neben weiteren insgesamt niveauvollen Beiträgen zu diversen Themen²⁴ versammelt der Band eine Reihe von rechtshistorischen Informationen über Herkunft und Wirkung von Nietzsches Ansichten zur Strafe. Dazu gehört der Nachdruck eines kurzen Aufsatzes von Nietzsches Anselm Josef Kohler, der neben Albert H. Post zu den historischen Quellen von Nietzsches Genealogie des Rechts gehört (S. 263–268). Andrea Orsucci („Strafe und Ressentiment: Nietzsches Rechtsverständnis und einige seiner Quellen“) geht auf Paul de Lagarde und Dühring, vor allem aber auf Dostojewski ein, dessen Ausführungen zur Auswirkung der Strafe auf den Verbrecher in *Erinnerungen aus einem Totenhaus* in Nietzsches Deutung der Strafe als Instrument zur Stärkung der Widerstandskraft Eingang gefunden haben (S. 195–202). Wolfgang Schild wirbt in seinem Aufsatz „Zwischen triebhafter Rache und autonomer Selbstbestrafung“ für die rechtstheoretische Relevanz von Nietzsches Auffassungen von Schuld, Verbrechen, Strafe und Unrecht (S. 107–126). Lukas Gschwend („Nietzsche und die Strafrechtswissenschaft des 19. Jahrhunderts“) liefert eine zusam-

²⁴ Andreas Urs Sommer diskutiert Nietzsches „Schauprozess“ gegen Paulus (S. 93–106). Jean-Claude Wolf stellt Bezüge zwischen „Nietzsches Begriff der Macht“ und aktuellen politischen Kontexten her (S. 203–218). Volker Gerhardt geht auf Nietzsches komplexes Verhältnis zu Sokrates ein („Sokrates ist mir so nah. Die unbewältigte Gegenwart Nietzsches“ (S. 181–194)). Henry Karger auf das „Verhältnis von normativer Regel und Handlungsrationalität bei Nietzsche“ (S. 39–56.). Byung-Chul Han auf das Verhältnis von „Liebe und Gerechtigkeit bei F. Nietzsche“ (S. 77–84).

menfassende Darstellung von Nietzsches Auffassung von Schuld und Strafe im Verhältnis zu den Diskussionen in der Strafrechtswissenschaft des neunzehnten Jahrhunderts (S. 127–150). Hubert Treiber diskutiert „Ausgewählte Aspekte zu Paul Rées Strafrechtstheorie“ (S. 151–158). Michael Wälder Hebeisen erörtert die Verwendung Nietzsches im Zusammenhang des Nationalsozialismus durch den Rechtsphilosophen Carl August Emge (S. 219–262). Während die meisten Beiträge quasi von rechtstheoretischen Fragestellungen ausgehen und Nietzsches Bemerkungen wie einen Beitrag hierzu deuten, zeigt Marün Stüngelin in seinem lesenswerten Aufsatz „Zur Genealogie der Genealogie“ (S. 169–180), dass Nietzsches Ansatz der Genealogie, so stark er sich auch auf Kohler und Post stützen mag, in keiner Weise von (damaligen oder heutigen) rechtstheoretischen Fragestellungen aus verstanden werden kann, weil Nietzsche das rechtsethnologische Material ganz in den Dienst seiner eigenen Umwertung der Werte und der Rekonstruktion der psychophysischen Bedingungen eines selbstkontrollierten und sich selbst überwindenden Menschentyps stellt. Dabei arbeitet er auch das Thema der Entfremdung heraus, das für die Einnahme einer quasiethnologischen Perspektive in der Genealogie wichtig ist.

6. In seiner umfassenden Fleißarbeit *Nietzsche und die Kriminalwissenschaften* recherchiert der St. Galler Rechtshistoriker Lukas Gschwend sowohl die Quellen als auch die Wirkungen (auf die Rechtswissenschaft) der strafrechtsphilosophischen und kriminologischen Aspekte in Nietzsches Gesamtwerk. Dabei geht er nicht nur den Kontakten Nietzsches zu Juristen während der Basler Zeit und seiner Lektüre der schon erwähnten v. Jhering, Post und Kohler nach (Teil II, Teil IV), sondern auch der Bedeutung der gräzistischen Lektüre Nietzsches und dem Einfluss damaliger wissenschaftlicher Strömungen wie der politischen Ökonomie, der Evolutionstheorien und eugenischen Ideen, des Sozialdarwinismus und rassenhygienischer Schriften auf ihn (Teil III). Im vierten Teil zu Nietzsches „Strafrechtsphilosophie“ werden zentrale Konzepte Nietzsches wie der Machtbegriff, die Genealogie des Rechts, die Kritik der Willensfreiheit und mögliche alternative Rechtfertigungen von Strafe auf nietzschescher Grundlage diskutiert. Der fünfte Teil untersucht die kriminologischen Quellen und den Begriff des Verbrechens, der sechste gibt einen Überblick über die Rezeption von Nietzsches Ideen in der Rechtswissenschaft.

Die Arbeit scheint mir aufgrund ihrer Ausführlichkeit und Übersichtlichkeit auch für Philosophen brauchbar, insbesondere für die Einschätzung von Nietzsches Überlegungen zur Rechtsentwicklung, auch wenn gelegentlich der irrtümliche Anschein entstehen kann, als verfolge Nietzsche ähnliche Projekte wie die Autoren, von denen er Material bezieht. Wer ein Seminar zu Nietzsches *Genealogie der Moral* abhält, findet hier jedenfalls reichlich Material zu vielen genealogischen Ideen Nietzsches wie der schon erwähnten Herleitung des Rechts aus dem Gleichgewicht von Kräften, der Schuld aus Schulden und dem Zusammenhang zwischen Schulden und Versprechen.

Aus philosophischer Sicht war ich darüber hinaus neugierig, was der Rechtshistoriker wohl aus Nietzsches Kritik des freien Willens und somit der Zurechenbarkeit von Handlungen macht. Nietzsche bestreitet Sinn und Berechtigung der Zurechnung ja insofern, als er den Begriff des freien Willens als eine vereinfachende Fiktion entlarvt, die sich in der theoretischen Analyse als Unsinn erweist. Gleichwohl scheint er dem wirklichen Geschehen der vielfältigen Machtsrebungen, das sich hinter den Fiktionen von Kausalität und Willensfreiheit abspielt, die Fähigkeit zuzuschreiben, unter bestimmten kulturellen Bedingungen, die der Genealogie zufolge Schmerz, Traumatisierung und darauf aufbauende komplexe Selbstbezüge einschließen, so etwas wie ein verantwortliches Subjekt zu erzeugen. Für diese schwer verstehbaren Zusammenhänge, in die nur wenige wie

Wolfgang Müller-Lauter gefunden haben,²⁵ hat Gschwend eine Formel gefunden, die dem Juristen offenbar Orientierung bietet, auch wenn sie Philosophen und Philosophinnen eher weiter verwirren wird: „Nach Nietzsches Prinzip des ‚Willens zur Macht‘ bleibt kein Raum für Zurechen- und Vorwerfbarkeit menschlichen Verhaltens, vielmehr versteht sich der Mensch selbst bereits als Wirkungsträger. Sein Handeln ist daher nicht zweckgerichtet, erfolgt aber dennoch aus willentlichem Entschluss“ (S. 221).

²⁵ Vgl. Wolfgang Müller-Lauter, *Über Freiheit und Chaos. Nietzsches Interpretationen II*, Berlin / New York 1999, S. 28.