

**Nietzsches Kritik der Willensfreiheit
in *Menschliches, Allzumenschliches***

Wissenschaftliche Hausarbeit zur Erlangung
des Grades Magister Artium
an der Fakultät I Geisteswissenschaften
Institut für Philosophie, Wissenschaftstheorie,
Wissenschafts- und Technikgeschichte
der Technischen Universität Berlin

Eingereicht von: Thomas Zenk

Matrikel-Nummer: 196762

bei: Universitätsprofessor Dr. Günter Abel

und: PD Dr. Christoph Asmuth

Inhaltsverzeichnis

I. Einleitung	2
II. Nietzsches Kritik der Willensfreiheit in <i>Menschliches, Allzumenschliches</i>	9
1. Allgemeines zu <i>Menschliches, Allzumenschliches</i>	9
1.1 Zur Entstehung der Schrift und ihrer Einordnung in das Gesamtwerk ...	9
1.2 Kritik der Metaphysik und „Historisches Philosophieren“	11
2. Nietzsches erste Auseinandersetzung mit der Willensfreiheit.....	15
2.1 „Die Fabel von der intelligibelen Freiheit“	15
2.2 Philosophiehistorischer Hintergrund der Freiheitskritik Nietzsches.....	19
2.2.1 Der Kantische Lösungsversuch des Freiheitsproblems	20
2.2.2 Schopenhauer über die Freiheit des menschlichen Willens	23
2.3 Nietzsches Argumentation gegen Schopenhauer.....	28
3. Topoi der Nietzscheschen Freiheitskritik.....	32
3.1 Radikale Leugnung von Freiheit und Verantwortlichkeit – Umdeutung der Freiheit als „Freischeinlichkeit“	33
3.2 Geschichte des Verantwortlichmachens.....	40
3.3 Praktische Implikationen der Leugnung menschlicher Freiheit: Nietzsche zum Richten und Strafen.....	46
III. Abschließende und weiterführende Gedanken	55
1. Zusammenfassende Gedanken	55
2. Widersprüchlichkeit der Nietzscheschen Freiheitskonzeption?	57
3. „Unverantwortlichkeit und Unschuld“ – Grund der Nietzscheschen Freiheitskritik	62
IV. Anhang	70
1. Literaturangaben	70
1.1 Primärquellen und Siglen.....	70
1.2 Sekundärliteratur und andere Quellen	72
2. Titelblätter von <i>Menschliches, Allzumenschliches</i>	76
2.1 Titelblatt der Erstausgabe 1878	76
2.2 Titelblatt der Ausgabe von 1886	77

I. Einleitung

Die Freiheit des Menschen ist eine der zentralen Fragestellungen des abendländischen Denkens. Dabei ist das Problem menschlicher Freiheit keineswegs „nur“ als Gegenstand der Philosophiegeschichte von Interesse, vielmehr ist es auch heute noch – wie die kontrovers geführte Diskussion der Gegenwart zeigt – als ungelöst zu betrachten und nicht minder aktuell als vor hundert oder tausend Jahren.¹

Bei der obigen Rede von „Freiheit“ blieb unklar, in welchem Sinn das Wort verwendet wurde. Tatsächlich lassen sich verschiedene Arten oder Begriffe von menschlicher Freiheit unterscheiden, z.B. die politische Freiheit, das Recht auf freie Meinungsäußerung und die Pressefreiheit, die Versammlungs- und die Demonstrationsfreiheit, die Religionsfreiheit. Die genannten Arten von Freiheit erfahren eine gewisse Wertschätzung und können wohl als für das „westliche“ Demokratieverständnis wesentlich angesehen werden. Bei der Freiheit, die der „Stein des Anstoßes“ der genannten philosophischen Kontroverse ist und die in der vorliegenden Arbeit thematisiert werden soll, handelt es sich allerdings um eine Freiheit anderer Art, eine Freiheit nämlich, deren Realität nicht unumstritten ist. Es geht bei ihr in einem ganz grundsätzlichen Sinn um die Frage, *ob man tun kann, was man will*.

Im Gegensatz zu den o.g. Arten von Freiheit, die sich in Fragen der Moral übersetzen ließen („Sollte es freie und allgemeine Wahlen geben oder sollte die Regierung von einer Elite gestellt werden?“, „Darf ich meine Meinung äußern oder gibt es Situationen, in denen ich schweigen muß?“, „Dürfen die Religionen frei ausgeübt werden oder hat der Staat im Konfliktfall das Recht,

¹ Zur überblicksartigen Einleitung in die gegenwärtige Willensfreiheit-Debatte vgl. Kane, R.: *Introduction: The Contours of Contemporary Free Will Debates*, in: Ders. (Hg.): *The Oxford Handbook of Free Will*, Oxford 2002, 3-41. Kane stellt seinem Aufsatz mottoartig das folgende Zitat (eines persischen Dichters des 12. Jhd.) voran: „There is a disputation [that will continue] till mankind is raised from the dead, between the Necessitarians and the partisans of Free Will“ (ebd., 3). Die Frage nach der Freiheit des Menschen wird gegenwärtig sicherlich vor allem aufgrund der Ergebnisse der noch recht jungen Neurowissenschaften lebhaft diskutiert. Dies läßt sich auch anhand der zahlreichen Neuveröffentlichungen zum Thema im Jahre 2004 ablesen. Für den deutschsprachigen Raum seien exemplarisch genannt: Christian Geyer (Hg.): *Hirnforschung und Willensfreiheit*; John R. Searle: *Freiheit und Neurobiologie*; Michael Pauen: *Illusion Freiheit? Mögliche und unmögliche Konsequenzen der Hirnforschung*. In diesem Zusammenhang ist auch auf die 1997 veröffentlichte Dissertation von Henrik Walter: *Neurophilosophie der Willensfreiheit. Von libertarischen Illusionen zum Konzept natürlicher Autonomie* hinzuweisen.

bestimmte religiöse Praktiken zu verbieten?“), ist die Frage nach der Willensfreiheit keine moralische Frage (im Sinne: „*Darf* ich alles tun, was ich will?“), sondern ließe sich eher als Vorfrage der Moral oder als Bedingung der Möglichkeit von Moral auffassen (im Sinne: „*Kann* ich überhaupt tun, was ich will? Bin ich überhaupt in der Lage, zwischen verschiedenen Handlungsweisen zu wählen?“).

Einem solchen Fragen, ob der Mensch sein Handeln frei bestimmen könne, mag die verwunderte Feststellung entgegengehalten werden, daß es doch „ganz klar“ sei, daß der Mensch frei ist, daß die Freiheit des Menschen „völlig selbstverständlich“ sei; vielleicht trifft es sogar auf die empörte Entgegnung, daß die Infragestellung einer solchen Selbstverständlichkeit nur beweise, daß die Philosophie realitätsfern sei und jeglichen Kontakt zum wirklichen Leben verloren habe.

Nun schafft die Philosophie hier nicht künstlich ein Problem, sondern greift ein bestehendes Problem auf, versucht, es in aller Schärfe zu erfassen, um es – *so oder so* – idealiter zu lösen. Zweifellos trifft es zu, daß die Annahme der Willensfreiheit für das Selbstverständnis des Menschen (zumindest) im abendländischen Denken zentral ist. Ebenso wesentlich für dieses Denken aber ist die Annahme, daß es in der Welt „mit rechten Dingen“ zugehe, daß nicht „einfach so“, d.h. ohne Ursache, etwas geschehe. Insofern die Freiheit des Menschen nun darin liegt, in einem authentischen Sinne Urheber der eigenen Handlungen zu sein, stehen die beiden Annahmen in einem Widerspruch. Wenn es eine Freiheit des Menschen im genannten Sinn „gibt“, dann wäre das ganzheitliche Weltbild der Naturwissenschaften gewissermaßen „löchrig“: Es gäbe Wunder in dem Sinne, als es mit dem Menschen eine Ursache gäbe, die selber nicht verursacht würde. Umgekehrt bedeutete das geschlossene Weltbild ein lückenloses Ineinandergreifen von Ursache und Wirkung und gerade damit die Unmöglichkeit von Freiheit.

Die Annahme der Willensfreiheit – daß der Mensch also im Gegensatz zu einem Stein, einer Maschine, einem Tier oder generell zur Natur einen freien Willen hat und frei entscheiden kann, wie er handelt – hat bestimmte Implikationen, die vielleicht am besten durch eine vergleichende Gegenüberstellung von Mensch und Natur verdeutlicht werden können. Wenn z.B. jemand vom Blitz erschlagen wird, durch einen Steinschlag zu Tode kommt

oder von einem Bären gefressen wird, so wird die ursächliche Beteiligung des Blitzes, des Steines oder des Bären am Tod des Menschen gemeinhin anders bewertet als in dem Fall, wo ein Mensch einen anderen („absichtlich“) ermordet. Zwar könnten in beiden Fällen Forderungen nach geeigneten Maßnahmen laut werden, die eine Wiederholung effektiv verhindern sollen (z.B. Blitzableiter, Fangnetze, Erschiessen eines gefährlichen Tieres, bzw. Gefängnis- oder Todesstrafe), sicher aber würde niemand auf die Idee kommen, der Natur „ihre“² Tat vorzuwerfen, oder davon ausgehen, daß sie sich in dem Sinne schuldig gemacht hätte, wie ein Mensch, der einen anderen aus Berechnung tötete. Diese unterschiedliche Bewertung der natürlichen Verursachung einerseits und der Verursachung durch den Menschen andererseits gründet in der Annahme, der Mensch sei letztlich unabhängig von der Natur oder *mehr* als Natur (*animal rationale*). Während die Natur durch verschiedene physikalische Gesetze erklärbar ist, könne der Mensch selbstständig über sein Handeln entscheiden, werde also gerade nicht von der Natur zu einer bestimmten Handlung gezwungen und sei deswegen für sein Handeln verantwortlich. Umgekehrt müßte natürlich gelten: Würde der Mensch von der Natur „gezwungen“ werden (wäre er, wie o.g. Bär oder Schlange, nur *animal* und nicht *animal rationale*), so könnte er nicht als schulfähig gelten. Während also angenommen wird, daß die Natur vollständig durch ein Beziehungsgeflecht von Ursache und Wirkung („Kausalnexus“) zu beschreiben ist, so spricht man dem Menschen die Eigenschaft zu, einen neuen Anfang zu machen, d.h. eine Kausalkette zu beginnen, die durch nichts außer ihm selbst bedingt ist (Erstverursachung, Urheberschaft). Aufgrund des beschriebenen Zusammenhanges von Willensfreiheit und *verhaltensbewertender* oder moralischer Praxis, bzw. Verantwortlichkeit soll die Freiheit, die der

² Die Seltsamkeit des obigen Ausdrucks „die Natur und *ihre* Taten“ ist augenscheinlich. Denn der Natur wird die Möglichkeit von Taten oder Handlungen (die immerhin das Haben von Intentionen voraussetzen; diese aber werden als Spezifika des Menschen vorgestellt) abgesprochen. Andererseits ist in diesem Zusammenhang nicht zu leugnen, daß gelegentlich Stimmen laut werden, die zwar nicht die Natur selbst anklagen, jedoch eine göttliche Beteiligung (bspw. an einer Naturkatastrophe) vermuten und also nach einer Schuld Gottes (als Schöpfer der Natur) fragen. (In der christlichen Tradition führt dies aufgrund der Eigenschaften Gottes - Allwissen, Allmacht, Allgüte - zum Theodizee-Problem.)

vorliegenden Arbeit zugrundeliegt, als „moralisch relevante Freiheit“ (Freiheit, aus der eine Verantwortlichkeit abgeleitet werden kann) bezeichnet werden.³

Die Freiheitsproblematik und die damit verbundene Kontroverse ist eingangs bereits angesprochen worden. Auch Nietzsche beschäftigt sich mit der Frage nach der Freiheit des Menschen. Seine – vorwiegend kritische – Auseinandersetzung um die Willensfreiheit findet im veröffentlichten Werk erstmals in *Menschliches, Allzumenschliches* statt. Sie ist das Thema der vorliegenden Arbeit.⁴

Nietzsches Freiheitskonzeption ist ein Thema, welches in der Nietzsche-Rezeption durchaus diskutiert wird, wenngleich in geringerem Maße als seine „großen“ Themen: „Übermensch“, „Wille zur Macht“, „Ewige Wiederkehr des Gleichen“, „Umwertung aller Werte“, „Nihilismus“, „Immoralismus“.⁵ Soweit feststellbar ist die erste Arbeit, die explizit der Nietzscheschen Auffassung von Freiheit gewidmet ist, die 1921 erschienene Dissertation von Eduard Meyer mit dem Titel *Der Freiheitsgedanke in seiner ethischen Bedeutung bei Nietzsche*.⁶ Was die aktuellere Beschäftigung mit dem Thema betrifft, so enthalten die 1972 erstmals erscheinenden Nietzsche-Studien mit *Nietzsches Amor Fati im Lichte von Karma des Buddhismus* von Ryogi Okochi sowie *Nietzsches Lehre von der völligen Unverantwortlichkeit und Unschuld jedermannes* von Richard Wisser

³ Der Zusammenhang von Freiheit und Moral ist näher zu bestimmen. Indem die Moral Handlungsanweisungen gibt, stellt sie Forderungen auf, was zu tun und zu lassen sei. Diese Forderungen können sinnvoll nur an (als frei vorgestellte) Menschen gerichtet werden – wie durch die Sinnlosigkeit der Aufforderung „O Steine, es ist euch verboten, auf Köpfe zu fallen!“ verdeutlichen kann. Der Begriff der moralisch relevanten Freiheit ist – wie sich im weiteren Verlauf zeigen wird – eine Formel, die den bei Nietzsche zugrundegelegten Freiheitsbegriff beschreibt; der Begriff selber findet sich auch bei Pothast, U.: *Die Unzulänglichkeit der Freiheitsbeweise*, Frankfurt am Main 1987, 11. Sollte im Verlauf der Arbeit an der einen oder anderen Stelle nur von „Freiheit“ und nicht explizit von „moralisch relevanter Freiheit“ gesprochen werden, so ist doch diese gemeint. (Andernfalls wird gesondert darauf hingewiesen!)

⁴ Die vorliegende Arbeit verfolgt im Wesentlichen eine philosophiehistorisch-philologische Zielsetzung. Die Wahrheitsfrage wird hier ebenso ausgeklammert wie bspw. die spannende Frage einer Bewertung der Nietzscheschen Freiheitskonzeption im Lichte der neueren Disziplinen Neurophilosophie oder Philosophy of Mind.

⁵ Die Freiheit des Menschen ist allerdings ein zentraler Gedanke Nietzsches, der in engem Zusammenhang zu den genannten „großen“ Themen steht, so daß es als erstaunliche Tatsache anzusehen ist, daß das Thema „Freiheit“ in der Nietzsche-Forschung nicht intensiver diskutiert wird (ähnlich verhält es sich übrigens bei Übersichtsartikeln oder Monographien zum Thema „Willensfreiheit“, in denen Nietzsche, wenn überhaupt, nur am Rande erwähnt wird). Zur Bedeutung der Frage nach der menschlichen Freiheit in und für Nietzsches Werk vgl. R. Wisser: *Nietzsches Lehre von der völligen Unverantwortlichkeit und Unschuld jedermannes*, in: Nietzsche-Studien 1 (1972), 150.

⁶ In etwa in die gleiche Zeit fällt der Artikel von P. Schulze-Berghof: *Der Freiheitsbegriff bei Nietzsche und Ibsen*, in: *Hellweg*, 17 (1923), 294-296.

gleich zwei Beiträge. Eine eingehendere Auseinandersetzung findet sich in Hans Peter Balmers Buch *Freiheit statt Teleologie* (1977), aber auch in den in den achtziger Jahren erscheinenden Arbeiten von Hans Zirker (*Die Verkündigung des Todes Gottes als Verkündigung der Freiheit und der neuen Moralität*, 1982), Friedhelm Decher (*Wille zum Leben – Wille zur Macht. Eine Untersuchung zu Schopenhauer und Nietzsche*, 1984) und Josef Simon (*Ein Geflecht praktischer Begriffe. Nietzsches Kritik am Freiheitsbegriff der philosophischen Tradition*, 1985). Hervorzuheben ist der Aufsatz von Wolfgang Müller-Lauter (*Nietzsches Auf-lösung des Problems der Willensfreiheit*, 1988). Als jüngste Arbeiten, in denen Nietzsches Freiheitskonzeption behandelt wird, sind zu nennen die 1996 veröffentlichte Dissertation *Freiheit und Selbstbestimmung. Zu Nietzsches Philosophie der Subjektivität* von Beatrix Himmelmann⁷ sowie der Aufsatz *Aspekte des Begriffs Freiheit bei Friedrich Nietzsche* (1998) von Dina Emundts.⁸

Wenngleich eine Rezeptionsgeschichte von Nietzsches Freiheitskonzeption nicht das Thema der vorliegenden Arbeit ist, so erscheint doch die Widersprüchlichkeit der verschiedenen Interpretationsansätze erwähnenswert. Einerseits findet sich eine Darstellung der Freiheitskonzeption Nietzsches, in welcher die Leugnung der Willensfreiheit und seine „Lehre von der völligen Unverantwortlichkeit und Unschuld jedermannes“⁹ herausgestellt werden, während er an anderer Stelle gerade als „Verfechter der Idee menschlicher

⁷ Eine komprimierte Zusammenfassung ihres Standpunktes gibt Himmelmann in *Sich selbst befehlen oder sich selbst ein Gesetz geben. Modelle der Selbstbestimmung bei Nietzsche*, in: Reschke, R. (Hg.): *Zeitenwende - Wertewende*, Berlin 2001, 329-333.

⁸ Nietzsches Freiheitskonzeption wird auch im Rahmen von verschiedenen, umfangreicher angelegten Nietzsche-Interpretationen behandelt, z.B. bei Abel, G.: *Nietzsche. Die Dynamik der Willen zur Macht und die ewige Wiederkehr*, Berlin/New York ²1998, 98-104; Gerhardt, V.: *Friedrich Nietzsche*, München 1999, 132-133 u. 204-208; Jaspers, K.: *Nietzsche. Einführung in das Verständnis seines Philosophierens*, Berlin/New York 1981, 363-367; Kaufmann, W.: *Nietzsche. Philosoph - Psychologe - Antichrist*, Darmstadt 1982, 307-312. Was die angelsächsische Rezeption betrifft, so sei auf die folgenden beiden Arbeiten von N. Cunningham (*Nietzsche's conception of freedom. A reappraisal*, 1976) und L. N. Oaklander (*Nietzsche on Freedom*, 1984) hingewiesen.

⁹ Vgl. Wiser: *Nietzsches Lehre von der völligen Unverantwortlichkeit und Unschuld jedermannes*, a. a. O., 147-172. Die Leugnung der Willensfreiheit findet sich auch in G. Abels Arbeit, der bzgl. der Freiheit bei Nietzsche feststellt: „Sie darf also nicht als ein isolierter, bewußtseins-solipsistischer ‚freier‘ Wille, dem, je nachdem ob er will oder nicht, eine Wirkung folge, aufgefaßt werden.“ (Abel: *Nietzsche*, a. a. O., 98-99) Abel resümiert, daß es bei Nietzsche „nicht mehr um ein Wählenkönnen zwischen Möglichkeiten“ (ebd., 100) gehe.

Selbstgesetzgebung“¹⁰ begriffen wird, der erkläre, daß es keine bloße Naturbestimmtheit des Menschen gebe.¹¹

Die Widersprüchlichkeit in der Nietzsche-Rezeption ist insofern von Bedeutung, als sie den methodischen Ansatz der vorliegenden Arbeit zu keinem geringen Teil motiviert. Es wurde oben bereits angedeutet, daß Nietzsches Auseinandersetzung mit der Frage einer Freiheit des Menschen vorwiegend kritisch ist. Gleichwohl finden sich in seinem Werk und auch in *Menschliches, Allzumenschliches* Stellen, in denen in einem positiven Sinne von Freiheit gesprochen wird. Somit drängt sich die Frage auf, ob Nietzsches Freiheitskonzeption *überhaupt* (die offensichtlich mehr umfaßt als nur die Kritik der Willensfreiheit) widersprüchlich ist. Insofern Nietzsches Auseinandersetzung um die menschliche Freiheit zunächst in kritischer Hinsicht vollzogen wird, ist diese Kritik als Ausgangspunkt für die weitere Überprüfung auf eine Widersprüchlichkeit anzusehen.

Die vorliegende Arbeit gliedert sich folgendermaßen. Nach einigen allgemeinen Ausführungen zur Entstehungsgeschichte und generellen

¹⁰ Vgl. hierzu Himmelmann, B.: *Freiheit und Selbstbestimmung. Zu Nietzsches Philosophie der Subjektivität*, Freiburg/München 1996, 18-19. In ähnliche Richtung geht R. Löws Nietzsche-Interpretation. Für Löw schlägt Nietzsches Lehre einer „völlige[n] theoretische[n] Unverantwortlichkeit plötzlich in absolute praktische Verantwortlichkeit um“ (Löw, R.: *Nietzsche. Sophist und Erzieher*, Weinheim 1984, S. 194). V. Gerhardt vertritt die Auffassung, Nietzsches ‚freier Geist‘ habe „seinen Grund in sich selbst“ (Gerhardt, V.: *Selbstbegründung. Nietzsches Moral der Individualität*, in: *Nietzsche-Studien*, 21 (1992), 36); Nietzsche sei „so konsequent, dem ‚souverainen Menschen‘ die volle ‚Verantwortlichkeit‘ zuzuschreiben“ (ebd., 38). Sehr deutlich wird Gerhardts Position auch in folgender Aussage: „Zarathustra will neue Tafeln mit neuen Werten, die aus der Selbstgesetzgebung der freien und ihrer selbst mächtigen Individuen entspringen.“ (ebd., 45) Zuletzt genannt sei die Deutung von M. Milkowski; hier lautet die im Rekurs auf Zarathustras Rede *Von den drei Verwandlungen* entwickelte These: „Das Ziel der Verwandlung des Geistes ist das Erreichen der Freiheit im Sinne der objektiven Möglichkeit des Schaffens neuer Werte.“ (Milkowski, M.: *Freiheit als Ethik bei Nietzsche*, in: Reschke, R. (Hg.): *Zeitenwende - Wertewende*, Berlin 2001, 337.

¹¹ Die Widersprüchlichkeit mag aus der unsystematischen Arbeitsweise Nietzsches resultieren. So muß das Wort „Freiheit“ im Spätwerk nicht zwangsläufig dasselbe bedeuten wie im Frühwerk. Bezieht man sich undifferenziert und ohne Berücksichtigung des jeweiligen Kontextes auf verschiedene Verwendungen des Wortes „Freiheit“, so kann es leicht zu Widersprüchen und Fehldeutungen kommen. Ebenso freilich muß die Möglichkeit in Betracht gezogen werden, daß die widersprüchlichen Interpretationen auf eine tieferliegende Widersprüchlichkeit von Nietzsches Freiheitskonzeption selbst verweisen. Es ist nicht zu leugnen, daß es Stellen in Nietzsches Werk gibt, in denen in einem positiven Sinn von Freiheit gesprochen wird; inwiefern das Wort „Freiheit“ jeweils auch eine moralisch relevante Freiheit bedeutet, wäre im Einzelfall zu überprüfen. Vgl. hierzu Abschn. III.2 der vorliegenden Arbeit. Es ist an dieser Stelle deutlich zu machen, daß die vorliegende Arbeit ob der Beschränkung ihres Themas auf Nietzsches *Kritik* der Willensfreiheit in *Menschliches, Allzumenschliches* nicht daraufhin angelegt ist, ein abschließendes Urteil bzgl. der Nietzscheschen Freiheitskonzeption *überhaupt* zu geben; sie versteht sich deshalb explizit als Vorarbeit zu einer noch zu liefernden, umfangreicheren Untersuchung.

Thematik von *Menschliches, Allzumenschliches* wird zunächst der Abschnitt, mit dem Nietzsches Auseinandersetzung mit der Willensfreiheit einsetzt, eingehend und textnah betrachtet. Insofern die Freiheitslehren Kants und Schopenhauers den näheren philosophiehistorischen Kontext abgeben, sollen diese – gewissermaßen als Hintergrundfolie der Nietzscheschen Auseinandersetzung mit dem Thema – exkursorisch dargestellt werden. Anhand der einleitenden Textstelle lassen sich verschiedene Momente oder Topoi der Kritik herausarbeiten, die von Nietzsche im Verlauf des Werkes aufgegriffen und eingehender verhandelt werden. Diese verschiedenen Topoi werden dann nach Themen geordnet betrachtet und analysiert. Hierbei werden gelegentlich (zumeist in den Anmerkungen) Textstellen angeführt, die den Rahmen von *Menschliches, Allzumenschliches* verlassen, um auf Kontinuitäten oder Brüche zum früheren oder späteren Werk hinzuweisen. Diese Methode erscheint angesichts der unsystematischen, mitunter fragmentarischen Denk- und Arbeitsweise Nietzsches als sinnvoll. Es versteht sich von selbst, daß hierbei behutsam vorzugehen und darauf zu achten ist, nicht unwillentlich vor allem spätere Gedanken in *Menschliches, Allzumenschliches* hineinzutragen.

Es wurde bereits erwähnt, daß Nietzsches Auseinandersetzung mit dem Thema Willensfreiheit *vorwiegend* kritisch ist, d.h. es finden sich in *Menschliches, Allzumenschliches* durchaus auch Stellen, in denen in einem positiven Sinne von Freiheit die Rede ist. Abschließend sollen einige dieser Passagen betrachtet und ansatzweise – denn das Thema der vorliegenden Arbeit ist letztlich Nietzsches *Kritik* der Willensfreiheit – auf eine mögliche Widersprüchlichkeit hin überprüft werden.

II. Nietzsches Kritik der Willensfreiheit in *Menschliches, Allzumenschliches*

1. Allgemeines zu *Menschliches, Allzumenschliches*¹²

1.1 Zur Entstehung der Schrift und ihrer Einordnung in das Gesamtwerk

Menschliches, Allzumenschliches. Ein Buch für freie Geister erscheint erstmals am 1. Mai 1878 in Chemnitz bei Nietzsches Verleger Ernst Schmeitzner.¹³ *Menschliches, Allzumenschliches* geht aus Plänen zu einer fünften *Unzeitgemäßen Betrachtung* hervor, die den Titel *Der Freigeist* tragen sollte; Vorarbeiten gehen bis mindestens 1876 zurück, während das eigentliche Manuskript erst am 2. Sept. 1877 begonnen und am 10. Januar 1878 zum Druck gegeben wird.¹⁴ Nietzsche selber erwähnt rückblickend in *Ecce Homo* ein Notizbuch mit dem Titel *Die Pflugschar*, in das er „lauter harte Psychologica“ hineingeschrieben habe, „die sich vielleicht in ‚Menschliches, Allzumenschliches‘ noch wiederfinden lassen“.¹⁵

Die Erstausgabe ist dem „Andenken Voltaire's geweiht zur Gedächtniss-Feier seines Todestages“¹⁶. Ursprünglich aus neun Hauptstücken (mit

¹² Nietzsche wird im folgenden zitiert unter Angabe von Werk und Abschnitt sowie anhand der von Colli/Montinari besorgten *Kritischen Studien*-, bzw. *Gesamtausgabe* unter Angabe des jeweiligen Bandes und der Seitenzahl; die verwendeten Werksiglen finden sich im Literaturverzeichnis im Anhang.

¹³ Vgl. hierzu den Kommentar zu *Menschliches, Allzumenschliches* in KSA 14, 115.

¹⁴ Vgl. Janz, Curt Paul: *Friedrich Nietzsche Biographie in drei Bänden*, Bd. 3, München/Wien 1993, 370.

¹⁵ *EH-MA*, Abschn. 2, KSA 6, 324. Im herausgegebenen Nachlaß finden sich tatsächlich Aufzeichnungen unter dem Titel „Die Pflugschar. Gedanken über die moralischen Vorurtheile“, allerdings werden sie hier in die Zeit Winter 1880-81 eingeordnet (vgl. KSA 9, 409-413).

¹⁶ Diese Widmung fehlt in der zweiten Ausgabe des Werkes und ist auch in der *Kritischen Studienausgabe* nicht zu finden, anders dagegen in der *Kritischen Gesamtausgabe*, in der ein Faksimile des Titelblattes der Erstausgabe abgedruckt ist. In einem Hinweis zur Erstausgabe wird Voltaire als einer „der grössten Befreier des Geistes“ (KSA 1, 10) bezeichnet. Zur Erstausgabe von *Menschliches, Allzumenschliches* verfaßt Nietzsche kein eigenes Vorwort, er zitiert hier lediglich eine längere Passage aus Descartes (*Discours de la méthode*, 3. Teil, 5. Abs., hg. von Gäbe, L., Hamburg 1990, 44-45). Zum Descartes-Zitat vgl. Rethy, R. A.: *The Descartes Motto to the First Edition of ‚Menschliches, Allzumenschliches‘*, in: Nietzsche-Studien 5 (1975), 289-297. Der späteren Ausgabe von 1886 stellt Nietzsche eine selbstverfaßte Vorrede voran, dafür aber fehlen sowohl das Descartes-Zitat als auch die Widmung an Voltaire. Vgl. weiter den *Kommentar zur Kritischen Studienausgabe*, in: KSA 14, 115-116, wo auch weitere

insgesamt 638 Abschnitten) bestehend wird das Werk in der Folgezeit um die *Vermischten Meinungen und Sprüche* (1879) und *Der Wanderer und sein Schatten* (1880) erweitert; diese beide Schriften bilden zusammen die zwei Abteilungen des späteren zweiten Bandes von *Menschliches, Allzumenschliches* (mit 408, bzw. 350 Abschnitten).¹⁷ Im Jahre 1886 verfaßt Nietzsche fünf Vorreden zu den Neuausgaben seiner frühen Werke, u.a. auch zu *Menschliches, Allzumenschliches*; in der von Colli/Montinari besorgten *Kritischen Studien-* wie auch der *Kritischen Gesamtausgabe* findet sich diese spätere Vorrede im direkten Anschluß an die der Erstausgabe.¹⁸

Die Abschnitte des Werkes selber bilden keine fortlaufende Argumentation wie noch in der *Geburt der Tragödie* oder den *Unzeitgemäßen Betrachtungen*, sondern sind fragmentarisch und meist in sich geschlossen, mitunter sogar aphorismenhaft. Dies ist ein Novum, durch welches *Menschliches, Allzumenschliches* schon der Form nach von den vorhergegangenen Schriften abgehoben ist; ebenso lassen sich hinsichtlich der hier verhandelten Thematik deutliche Unterschiede zum Frühwerk ausmachen.¹⁹ Entsprechend der in der Nietzscheforschung üblich gewordenen Einteilung des Werkes in drei Phasen wird *Menschliches, Allzumenschliches* deshalb als Beginn der zweiten, d.h. aufklärerischen oder metaphysikkritischen Schaffensphase Nietzsches angesehen.²⁰

Details zur Entstehungsgeschichte zu finden sind. Die Titelblätter der Erstausgabe 1878 und der Ausgabe von 1886 finden sich im Anhang der vorliegenden Arbeit.

¹⁷ Vgl. hierzu die Vorbemerkung von M. Montinari zu KSA 1, sowie die Chronologie der Werke Nietzsches in Janz: *Nietzsche-Biographie*, a. a. O., 370.

¹⁸ Es handelt sich hierbei um die Vorreden zu den folgenden Werken: *Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik, Menschliches, Allzumenschliches* (Bd. I und II), *Morgenröte, Die fröhliche Wissenschaft*. Eine Auseinandersetzung mit Nietzsches Denken hat den Umstand zu berücksichtigen, daß es sich bei der dem Werk vorangestellten Vorrede um eine Selbstinterpretation Nietzsches handelt, die erst acht Jahre *nach* der Erstveröffentlichung des Werkes niedergeschrieben worden ist (in einem anderen werkgeschichtlichen Kontext, mit sicher ganz eigenen Intentionen). Zur Bedeutung der Vorreden Nietzsches von 1886 überhaupt vgl. Scheier, C.-A. (Hg.): *Ecce auctor. Die Vorreden von 1886*, Hamburg 1990, VII-CXXIII; speziell zu MA vgl. ebd., LIX-LXXXII. Eine weitere, abermals später verfaßte Selbstdeutung Nietzsches zu *Menschliches, Allzumenschliches* findet sich im Abschnitt *Warum ich so gute Bücher schreibe* von EH (KSA 6, 322-325).

¹⁹ Vgl. hierzu G. Collis Feststellung: „Der Vergleich der Inhalte bestätigt diesen spontanen, beim ersten Lesen gewonnenen Eindruck; im Übrigen haben die Biographen und Interpreten stets mit Nachdruck auf diesen Einschnitt hingewiesen.“ (Colli, G.: *Distanz und Pathos. Einleitungen zu Nietzsches Werken*, Hamburg 1993, 55) Collis Einschätzung entspricht Nietzsches Urteil zu MA in EH: „Der Ton, der Stimmklang hat sich völlig verändert“ (EH-MA, Abschn. 1, KSA 6, 322).

²⁰ Vgl. hierzu Collis Äußerung, daß *Menschliches, Allzumenschliches* als „Ausdruck einer neuen geistigen Reife“ gesehen werden könne und daß hier, im Gegensatz zu den

1.2 Kritik der Metaphysik und „Historisches Philosophieren“

Die von Nietzsche in *Menschliches, Allzumenschliches* verhandelten Themen sind vielfältig (Moral, Religion, Kunst, Kultur u.a.), wobei die Auseinandersetzung mit der Metaphysik der Tradition sicherlich den thematischen Schwerpunkt bildet, so daß die anderen Themen als Unterpunkte dieses Hauptthemas angesehen werden können.²¹ Insofern Nietzsches Metaphysikkritik die Grundabsicht von *Menschliches, Allzumenschliches* und somit das gegenüber der Kritik der Willensfreiheit weitere Thema ist, scheint es angebracht, näher auf sie einzugehen.²²

Grundlegend ist, insbesondere hinsichtlich der Zielsetzung der vorliegenden Arbeit, daß Nietzsches Absage an die (traditionelle) Metaphysik einhergeht mit einer Auszeichnung der Wissenschaft. Ein erster Hinweis hierauf kann bereits aus dem Titel des Buches gewonnen werden. Nietzsche zufolge ist das Wortpaar „Menschliches, Allzumenschliches“ nur ein anderer Ausdruck für

vorhergehenden Werken (insbesondere der *Geburt der Tragödie*), der Primat bei der Wissenschaft und nicht bei der Kunst liege (vgl. Colli: *Distanz und Pathos*, a. a. O., 55). Die Einteilung des Werkes läßt sich in Beziehung setzen zur Rede „Von den drei Verwandlungen“ (des Geistes) in *Also sprach Zarathustra* (KSA 4, 29 ff), wo unterschieden wird zwischen dem Kamel-Stadium des tragsamen Geistes, dem Löwen-Stadium des sich befreienden Geistes und dem Kindes-Stadium des bejahend-schaffenden Geistes. Der Nietzsche von *Menschliches, Allzumenschliches* entspräche somit dem Stadium des Löwen, der sich frei macht von liebgewonnenen Glaubenssätzen usw. Nietzsche wäre also kein gläubiger Verehrer Schopenhauers (und Wagners) mehr, aber auch noch nicht bei sich selbst angekommen, noch nicht Lehrer des Übermenschen und der Ewigen Wiederkehr des Gleichen. Zur Einteilung des Werkes in drei Phasen vgl. Jaspers, K.: *Nietzsche. Einführung in das Verständnis seines Philosophierens*, a. a. O., 42-46. Zur Problematik derartiger Einteilung vgl. Kaufmann: *Nietzsche. Philosoph - Psychologe - Antichrist*, a. a. O., 344-345 u. 466. Die Einteilung des Werkes in drei Phasen kann also nur eine grobe Orientierung geben.

²¹ Daß die Metaphysik, bzw. die Metaphysikkritik für *Menschliches, Allzumenschliches* ganz zentral ist, zeigt sich nicht nur in der augenfälligen inhaltlichen Auseinandersetzung mit dem Thema, sondern auch darin, daß im *ersten* Hauptstück *Von den ersten und letzten Dingen*, welches wie ein Motto über dem restlichen Werk steht, vornehmlich die Metaphysik verhandelt wird. Vgl. J. Salaquardas Bewertung von *Menschliches, Allzumenschliches* als Beginn eines „Feldzug[es]“ gegen die Metaphysik, an dem Nietzsche „bis zuletzt“ festgehalten habe (Salaquarda, J.: *Nietzsches Metaphysikkritik und ihre Vorbereitung durch Schopenhauer*, in: Abel, G./Salaquarda, J. (Hg.): *Krisis der Metaphysik. Festschrift für Wolfgang Müller-Lauter*, Berlin/New York 1989, 263).

²² Dem komplizierten und im Verlauf seines Schaffens sich wandelnden Verhältnisses Nietzsches zur Metaphysik kann hier nicht eigens nachgegangen werden. Dies betrifft insbesondere die Frage, ob mit Nietzsche das Ende der Metaphysik erreicht sei (Vgl. Heidegger, M.: *Nietzsche*, Bd. 2, Stuttgart 1998, 177-180. Vgl. Ders.: *Was heißt Denken?*, Tübingen 1997, 61). Bzgl. des der Nietzscheschen Kritik zugrundeliegenden Metaphysik-Begriffes in *Menschliches, Allzumenschliches* ist allerdings mit G. Colli festzustellen: „Für Nietzsche wird die Metaphysik fast ausschließlich von Schopenhauer repräsentiert, der auf jeder Seite von *Menschliches, Allzumenschliches* gegenwärtig ist“ (Colli: *Distanz und Pathos*, a. a. O., 57).

„psychologische Beobachtung“; anhand seiner kritisch gemeinten Feststellung, daß eine solche „Kunst der psychologischen Zergliederung und Zusammenrechnung“ bei seinen Zeitgenossen fehle, läßt sich die Auszeichnung der psychologischen Beobachtung ableiten.²³ In dieselbe Richtung geht der erste Abschnitt von *Menschliches, Allzumenschliches*, in dem Nietzsche eine „*Chemie* der Begriffe und Empfindungen“²⁴ fordert. Diesem Abschnitt kommt, schon wegen seiner herausragenden, das Werk einleitenden Position eine besondere und richtungsweisende Bedeutung zu. Nietzsches „Bekenntnis“ zur Wissenschaft bleibt nicht auf die Psychologie oder „*Chemie*“ beschränkt, sondern erstreckt sich letztlich auf die Wissenschaft oder eine wissenschaftliche Methode im Allgemeinen.²⁵

Nietzsche unterscheidet zwischen zwei Arten von Philosophie, der traditionellen metaphysischen Philosophie einerseits und der historischen Philosophie, die nicht von der Naturwissenschaft getrennt zu denken sei, andererseits.²⁶ Die eigene Positionierung auf Seiten der historischen Philosophie und (Natur-)Wissenschaft geht damit einher, daß Nietzsche die metaphysischen Erklärungsversuche in die Nähe von Wundern stellt (und damit deklassifiziert), von einer „Übertreibung der populären oder metaphysischen Auffassung“ und einem „Irrthum der Vernunft“ spricht und zu einer neuen Art von Philosophie, die eben von der (natur-)wissenschaftlichen, historischen Methode nicht mehr zu trennen ist, auffordert.²⁷

²³ Vgl. *MA I*, 2. HS, Abschn. 35, *KSA* 1, 57. Psychologie bedeutet für Nietzsche hier eine „*Wissenschaft*, welche nach *Ursprung und Geschichte* der sogenannten moralischen Empfindungen fragt und welche im Fortschreiten die verwickelten sociologischen Probleme aufzustellen und zu lösen hat“ (*MA I*, 2. HS, Abschn. 37, *KSA* 1, 59-60; Hervorhebung d. Verf.).

²⁴ *MA I*, 1. HS, Abschn. 1, *KSA* 2, 24; Hervorhebung d. Verf.

²⁵ Vgl. hierzu auch den späteren Nietzsche, der in metaphysikkritischer Absicht sagt, daß „bisher alle Werthschätzungen und Ideale auf Unkenntniss der Physik oder im Widerspruch mit ihr aufgebaut waren“, und fordert: „Hoch die Physik!“ (*FW*, 4. Buch, Abschn. 335, *KSA* 3, 560) Im Spätwerk findet sich bezeichnenderweise eine ähnlich *mechanistische* Betrachtungsweise der menschlichen Freiheit: „Ehedem gab man dem Menschen als seine Mitgift aus einer höheren Ordnung den ‚freien Willen‘: heute haben wir ihm selbst den Willen genommen, in dem Sinne, dass darunter kein Vermögen mehr verstanden werden darf. Das alte Wort ‚Wille‘ dient nur dazu, eine *Resultante* zu bezeichnen, eine Art individueller Reaktion, die nothwendig auf eine Menge theils widersprechender, theils zusammenstimmender Reize folgt: – der Wille ‚wirkt‘ nicht mehr, ‚bewegt‘ nicht mehr...“ (*AC*, Abschn. 14, *KSA* 6, 170; Hervorhebung d. Verf.)

²⁶ Vgl. *MA I*, 1. HS, Abschn. 1, *KSA* 2, 23. Zu Nietzsches Verhältnis zur Naturwissenschaft in *Menschliches, Allzumenschliches* vgl. auch seine Selbsteutung in *Ecce Homo*: „von da an [=MA] habe ich in der That nichts mehr getrieben als Physiologie, Medizin und Naturwissenschaften“ (*EH-MA*, Abschn. 3, *KSA* 6, 325).

²⁷ Vgl. *MA I*, 1. HS, Abschn. 1, *KSA* 2, 23. Die Naturwissenschaft ist für Nietzsches Freiheitskritik von grundlegender Bedeutung. Für R. Löw ist sie sogar das Beweismittel für

Im folgenden zweiten Abschnitt von *Menschliches, Allzumenschliches* führt Nietzsche seinen Gedanken fort und bezeichnet den Mangel an historischem Sinn gar als „Erbfehler aller Philosophen“²⁸. Hier wird auch erläutert, was das geforderte historische Philosophieren ausmachen soll. Es handelt sich um die Einsicht: „Alles aber ist geworden; es giebt *keine ewigen Thatsachen*“²⁹.

An anderer Stelle kommt Nietzsche abermals auf die Ignoranz des Werdens seitens der (traditionellen) Metaphysik und umgekehrt die Reflexion dieses Werdens seitens der historisch-wissenschaftlichen Philosophie zu sprechen.³⁰ Seine Ausführungen hier sind erhellend sowohl hinsichtlich seines Begriffes von Metaphysik als auch des Grundes ihrer Ablehnung. Das Metaphysische wird durch den Begriff des Unbedingten charakterisiert, und damit – denn das Unbedingte ist *per definitionem* das, was nicht bedingt, was also nicht geworden ist – wird dieses Unbedingte dem Werden, bzw. die Metaphysik der Wissenschaft gegenübergestellt. Zur Sprache kommt hier ein weiterer wichtiger Aspekt. Wenngleich Nietzsche die Metaphysik als Irrtum ansieht, so kann er doch nicht leugnen, daß dieses metaphysische Denken über Jahrhunderte hinweg *de facto* das vorherrschende Denken war und somit Moral, Kultur, Religion entscheidend prägte: „Das, was wir jetzt die Welt nennen, ist das Resultat einer Menge von Irrthümern und Phantasien, welche in der gesammten Entwicklung der organischen Wesen allmählich entstanden, in einander verwachsen <sind> und jetzt als aufgesammelter Schatz der ganzen Vergangenheit vererbt werden, – als Schatz: denn der Werth unseres Menschenthums ruht darauf.“³¹ Nietzsche bedenkt die Schwierigkeiten, die aus der „einverlebten Gewohnheit“ für die von ihm geforderte neue Denkweise be-

Nietzsches Lehre von der völligen Unverantwortlichkeit (vgl. Löw, R.: *Nietzsche*, a. a. O., S. 193)

²⁸ *MA I*, 1. HS, Abschn. 2, *KSA 2*, 24.

²⁹ *MA I*, 1. HS, Abschn. 2, *KSA 2*, 25. Diese Formel erinnert stark an das „PANTA REI“ Heraklits, den Nietzsche schon im Frühwerk lobt (vgl. *PHG*, Abschn. 5-8, *KSA 1*, 822-835) und noch im Spätwerk zustimmend anführt: „Aber damit wird Heraklit ewig Recht behalten, dass das Sein eine leere Fiktion ist.“ (*GD, Die Vernunft in der Philosophie*, Abschn. 2, *KSA 6*, 75) (Inwiefern – oder: ob überhaupt – Nietzsche damit treffend den Gedanken Heraklits wiedergibt, ist eine andere Frage!)

³⁰ Vgl. *MA I*, 1. HS, Abschn. 16, *KSA 2*, 36-38.

³¹ *MA I*, 1. HS, Abschn. 16, *KSA 2*, 37.

und entstehen können durchaus, festzuhalten aber ist hier zunächst sein Mißtrauen gegen metaphysische Erklärungen.³²

Eine Zusammenfassung der kritischen bis ablehnenden Haltung gegenüber der Metaphysik der Tradition gibt Nietzsche im Abschnitt „Grundfragen der Metaphysik“: „Insofern aber alle Metaphysik sich vornehmlich mit Substanz und Freiheit des Willens abgegeben hat, so darf man sie als die Wissenschaft bezeichnen, welche von den Grundirrhümern des Menschen handelt, doch so, als wären es Grundwahrheiten.“³³

Neben der Charaktisierung der Metaphysik als Fundamentalirrtum erwähnt Nietzsche hier die Freiheit des Willens und kommt damit erstmals in *Menschliches, Allzumenschliches* auf das Thema der vorliegenden Arbeit zu sprechen.³⁴ Indem er die Willensfreiheit in einen Zusammenhang mit dem Irrtum stellt, ist zwar schon die Richtung seiner Auseinandersetzung vorgezeichnet, die eigentliche Kritik der Willensfreiheit aber setzt erst im folgenden zweiten Hauptstück des Buches („Zur Geschichte der moralischen Empfindungen“) ein.

³² Vgl. *MA I*, 1. HS, Abschn. 17, *KSA 2*, 38.

³³ *MA I*, 1. HS, Abschn. 18, *KSA 2*, 40.

³⁴ Schon der 18-jährige Nietzsche setzt sich 1862 in zwei Arbeiten (*Fatum und Geschichte* sowie *Willensfreiheit und Fatum*, in: *KGW*, 1. Abtlg., Bd. 2, 437-440) kurz mit der Freiheit des Menschen auseinander. Janz stellt in seiner Nietzsche-Biographie hierzu fest: „Fast alle seine wichtigen Themen werden hier schon angesprochen, und er wird von nun an nur aus immer weiter gespannten Kreisen und von immer größeren Entdeckungsfahrten mit größerer Leidenschaft und immer gewichtigerer Fracht von Einsichten stets wieder zu ihnen zurückkehren.“ (Janz: *Nietzsche*, Bd. 1, a. a. O., 98) Vgl. hierzu auch den Abschnitt „April 1862: das Fatums-Willensfreiheits-Christentums-Quartett“ bei Schmidt, H. J.: *Nietzsche absconditus oder Spurenlesen bei Nietzsche*, Bd. 2, Berlin/Aschaffenburg 1994, 37-135. Ebenso lassen sich beim erwachsenen Nietzsche bereits im Frühwerk Stellen finden, in denen Nietzsche die Freiheit des Menschen leugnet. So erwähnt Nietzsche z.B. in seiner Schrift über *Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen* zustimmend Heraklits Leugnung der Willensfreiheit (PHG, Abschn. 7, *KSA 1*, 830; Willensfreiheit wird hier übrigens im Schopenhauerischen Sinne von „seine essentia nach Willkür wie ein Kleid wechseln zu können“ verstanden; vgl. hierzu den Abschnitt 2.2.2 der vorliegenden Arbeit). Seine erste eingehendere Auseinandersetzung mit dem Thema findet allerdings (zumindest im veröffentlichten Werk) erst im Abschnitt „Von der intelligibelen Freiheit“ (Abschn. 39) von *Menschliches, Allzumenschliches* statt. Zur Bedeutung von *Menschliches, Allzumenschliches* für Nietzsches Freiheitskritik vgl. Löw, R.: *Nietzsche*, a. a. O., 193. Vgl. auch die Postkarte Nietzsches an Overbeck (vom 30. Juli 1881); sie fällt zwar nicht in die Entstehungszeit von *Menschliches, Allzumenschliches*, aufgrund der zeitlichen Nähe und des angesprochenen Thema erscheint sie jedoch erwähnenswert: „Ich bin ganz erstaunt, ganz entzückt! Ich habe einen Vorgänger und was für einen! Ich kannte Spinoza fast nicht: daß mich jetzt nach ihm verlangte war eine ‚Instinkthandlung‘. [...] [I]n fünf Hauptpunkten seiner Lehre finde ich mich wieder [...]: er leugnet die Willensfreiheit –; die Zwecke –; die sittliche Weltordnung –; das Unegoistische –; das Böse“ (Postkarte an F. Overbeck vom 30. Juli 1881, in: Nietzsche, F.: *Sämtliche Briefe. Kritische Studienausgabe*, hg. von Colli, G./Montinari, M., Bd. 6, Berlin/New York 1986, 111.

2. Nietzsches erste Auseinandersetzung mit der Willensfreiheit

2.1 „Die Fabel von der intelligibelen Freiheit“

Nietzsches kritische Auseinandersetzung mit der Annahme einer Freiheit des Menschen setzt in *Menschliches, Allzumenschliches* mit dem Abschnitt „Die Fabel von der intelligiblen Freiheit“ ein. Damit erfüllt der Abschnitt eine einleitende Funktion und ist von maßgeblicher Bedeutung sowohl für Nietzsches Kritik der Willensfreiheit in *Menschliches, Allzumenschliches* im speziellen als auch für seine Auseinandersetzung mit der menschlichen Freiheit überhaupt.³⁵ In ihm sind, wie im folgenden herausgearbeitet wird, die wesentlichen Aspekte der Nietzscheschen Freiheitskritik enthalten; diese Aspekte werden im Verlauf des Werkes von Nietzsche aufgegriffen und weiter entfaltet.

Bereits im Titel „Die *Fabel* von der intelligibelen Freiheit“ ist eine klare Absage an die Willensfreiheit zu sehen: sie wird als Märchen abgetan oder sogar verhöhnt.³⁶ Diese Einschätzung entspricht der o.g. Bezeichnung der

³⁵ Zur Bedeutung von *Menschliches, Allzumenschliches* für Nietzsches Freiheitskonzeption vgl. Wisser: *Nietzsches Lehre von der völligen Unverantwortlichkeit und Unschuld jedermannes*, a. a. O., 150. Vgl. weiter Müller-Lauter, W.: *Freiheit und Wille bei Nietzsche*, in: Müller-Lauter: *Über Freiheit und Chaos. Nietzsche-Interpretationen*, Bd. 2, Berlin/New York 1999, 25. Beide Interpretationen stellen Nietzsches Auseinandersetzung mit der menschlichen Freiheit im Ausgang von *Menschliches, Allzumenschliches* dar. Die Einschätzung einer maßgeblichen Bedeutung des 39. Abschnittes von *Menschliches, Allzumenschliches* entspricht dem methodischen Ansatz der vorliegenden Arbeit: Sollte die erste (begründende) Auseinandersetzung Nietzsches mit der Freiheitsproblematik in kritischer Hinsicht stattfinden, dann wäre diese Kritik die Herausforderung jeder späteren positiven Freiheitskonzeption. Wollte Nietzsche eine Freiheit des Menschen im positiven Sinne annehmen, so müßte er seine eigenen kritischen Argumente entkräften (und seine „Meinungsänderung“ begründen). Sollte ein derartige Begründung ausbleiben, dann liegt es nahe, einen ernstzunehmenden Widerspruch anzunehmen. Ein alternativer Erklärungsansatz läge darin, den Widerspruch durch eine Differenzierung des Freiheitsbegriffes aufzulösen.

³⁶ Das deutsche Wort „Fabel“ ist dem lateinischen *fabula* entlehnt; durch eine weitere Übertragung ins griechische $\mu\upsilon\theta\omicron\varsigma$ klingt die Differenz von Mythos und Logos an. Der Übergang vom Mythos zum Logos, der den Beginn der abendländischen Philosophie markiert, geht einher mit einer Abwertung des mythischen „Denkens“. Es ist durchaus nicht unwahrscheinlich, daß Nietzsche auf diese Weise ausdrücken will, daß die Annahme der Freiheit dem Mythos und nicht der Philosophie (inkl. der Naturwissenschaft und einem ‚gesunden Begriff von Ursache und Wirkung‘; vgl. AC, Abschn. 49, KSA 6, 228) zugehörig ist. Vgl. hierzu Nietzsches Aussage, daß Mythologien mit Willkür und Verworrenheit gedichtet seien (*MA I*, 1. HS, Abschn. 12, KSA 2, 31). Vgl. weiter Nietzsches frühes, anerkennendes Urteil über Thales (*als Beginn der Philosophie*), „der ohne phantastische Fabelei der Natur in ihre Tiefen zu sehen begann.“ (*PHG*, Abschn. 3, KSA 1, 816) Zuletzt stellt Nietzsche durch den Gebrauch des

Freiheit als Irrtum. Nun ist eine solches Leugnen der Freiheit, solange es bloße Behauptung, also ohne weitere Begründung bleibt, ganz sicher nicht das Nonplusultra einer wirksamen oder ernstzunehmenden Kritik. Zugleich aber sollte nicht übersehen werden, daß in einer simplen Leugnung oder sogar Lästerung einer vorgeblichen Selbstverständlichkeit ein nicht zu unterschätzendes kritisches oder zumindest ein die Kritik vorbereitendes Moment gesehen werden kann: Wäre denn die Angelegenheit tatsächlich völlig selbstverständlich und unproblematisch, so würde sie gar nicht bezweifelt oder geleugnet werden können.

Nietzsches Ausführungen erschöpfen sich freilich nicht in der bloßen Behauptung der Unfreiheit des Menschen. Seine tiefergehende Kritik setzt ein, wenn er davon spricht, daß der Mensch verantwortlich *gemacht* wurde. Nietzsche recurriert hier auf seine Metaphysikkritik: Freiheit (und die daraus abgeleitete Verantwortlichkeit des Menschen) dürfe nicht wie von der Tradition vorgestellt als eine notwendige, der Zeitlichkeit und dem Werden enthobene Eigenschaft des Menschen, als etwas Unbedingtes im Sinne einer „aeterna veritas“³⁷ aufgefaßt werden, vielmehr müsse begriffen werden, daß sie als ein *Machwerk* des Menschen der Zeitlichkeit (dem Werden) unterworfen sei. Dieser Prozess des Verantwortlich-*machens* wird anhand einer „Geschichte der Empfindungen, vermöge deren wir Jemanden verantwortlich *machen*“³⁸ geschildert.

Nietzsche zufolge findet das Verantwortlichmachen des Menschen in vier Hauptphasen statt. In der ersten Phase wird eine Handlung nach ihren nützlichen, bzw. schädlichen Folgen als gut oder böse bewertet; etwaige der Handlung zugrundeliegende Motive bleiben unberücksichtigt. In der zweiten Phase kommt es zu einem Vergessen des anfänglichen Bewertungsmaßstabes

Adjektivs „intelligibel“ einen (ob seiner Rede von Fabel allerdings kritischen) Bezug zu Kant und Schopenhauer her, die in ihren Versuchen, die Freiheit zu begründen, von einer „intelligibelen Freiheit“ sprechen; diese Freiheitsbegründungen werden im Verlauf der vorliegenden Arbeit noch näher betrachtet (vgl. die Abschnitte 2.2.1 sowie 2.2.2).

³⁷ MA, 1. HS, Abschn. 2, KSA 2, 24.

³⁸ MA I, 2. HS, Abschn. 39, KSA 2, 62-64; Hervorhebung d. Verf. Indem Nietzsche von einem Verantwortlich-*machen* spricht, stellt er klar, daß der Mensch nicht verantwortlich (und damit: nicht frei) *ist*. Seine Geschichte des Verantwortlichmachens bedeutet damit die Transformation der Vorstellung eines Verantwortlich-*seins* in ein Verantwortlich-gemacht-*werdens*. Ein angeblich unwiderrufliches Faktum wird in eine Episode der Geschichte verwandelt, wodurch zugleich die Möglichkeit einer anderen Bestimmung des Menschen (als unfrei und unverantwortlich) eröffnet wird.

(Nietzsche spricht hier auch von einer Verwechslung von Wirkung und Ursache): nun sind nicht mehr die nützlichen oder schädlichen Folgen einer Handlung die Grundlage ihrer Bewertung, vielmehr gelten nun die Handlungen *an sich* als gut oder böse. Nach wie vor spielen die Motive des Handelnden keine Rolle und sind für die Bewertung der Handlung irrelevant. Dies ändert sich in der dritten Phase, wo die Handlungen selbst als moralisch neutral oder ambivalent angesehen werden; die Entscheidung, ob eine Handlung als „gut“ oder als „böse“ einzustufen ist, hängt ausschließlich von dem ihr zugrundeliegenden oder sie verursachenden Motiv des Handelnden ab. In der vierten Phase schließlich wird nicht mehr das Motiv des Handelnden bewertet, sondern der Handelnde selbst: es geht darum, ob sein Wesen oder sein Charakter gut oder böse ist. Sein Wesen entscheidet gewissermaßen über seine Motive: *Ist* er böse, so kann er keine guten Motive haben und folglich keine guten Handlungen ausführen.

Es ist wichtig, sich klarzumachen, daß Nietzsche eine Geschichte des *Verantwortlich*-machens schildern will, obwohl er zur Beschreibung der vier Phasen ausschließlich die Wörter „gut“ und „böse“ verwendet und die Wörter „frei“ oder „verantwortlich“ kein einziges Mal erwähnt. Nun ist die Rede von „gut“ und „böse“ beim Menschen nur dann sinnvoll, bzw. kann man ihm sinnvoller- oder gerechterweise nur dann die Eigenschaft, gut oder böse zu sein, zusprechen, wenn man ihm Freiheit unterstellt. Diese Freiheit wird in den vier Phasen gewissermaßen jeweils verschieden verortet. Nietzsche faßt seine Schilderung zusammen: „So macht man der Reihe nach den Menschen für seine Wirkungen, dann für seine Handlungen, dann für seine Motive und endlich für sein Wesen verantwortlich.“³⁹

Die Abfolge der vier „Arten“ von Verantwortlichkeit, bzw. Freiheit läßt sich als eine Art Rückzugsgefecht⁴⁰ der Vertreter der Willensfreiheit auffassen. Nachdem die Freiheit zunächst wohl als selbstverständlich⁴¹ und

³⁹ MA I, 2. HS, Abschn. 39, KSA 2, 62.

⁴⁰ Vgl. hierzu aus dem Artikel „Freiheit“ von R. Spaemann, in: Ritter, J. et al. (Hg.): *Histor. Wörterbuch der Philosophie*, Basel/Stuttgart 1972, Sp. 1093; Hervorhebungen d. Verf.: „Die nachidealistische Philosophie des 19. Jh. kürzt den empirischen Determinismus Kants und Schopenhauers um die transzendente oder intelligible F[reiheits]-Idee. [...] Nietzsche versteht sie als letztes *Refugium* der F[reiheits]-Idee bei ihrem *Rückzug* aus der ‚moralischen Empfindung‘.“

⁴¹ Die Annahme, daß die menschliche Freiheit eine Selbstverständlichkeit sei, findet sich in der Philosophiegeschichte bspw. bei Descartes, der in seinen *Principia Philosophiae* von 1644

unproblematisch angenommen worden war, mußte man sie aufgrund der in der Philosophiegeschichte immer wieder vorgebrachten argumentativen Attacken gewissermaßen durch einen Rückzug in eine andere oder „tieferliegende“ Sphäre verteidigen; nachdem sie auch dort den Angriffen ihrer Kritiker ausgesetzt war und nicht gehalten werden konnte, versuchte man sie (die man offensichtlich nicht aufgeben wollte – auf die Gründe hierfür wird später einzugehen sein) durch einen weiteren Rückzug in eine abermals „tieferere“ Ebene zu retten.

Entscheidend bei Nietzsches Schilderung ist, daß ein Punkt angenommen wird, wo die Freiheit nicht weiter „zurückweichen“ kann, wo sie also entweder gegen alle Kritik verteidigt werden kann oder endgültig verloren ist. Dieser Punkt, sozusagen die „letzte Bastion“ im Rückzugsgefecht, ist – um von der Kriegsmetaphorik zu Nietzsches Ausführungen zurückzukehren – mit der Verortung der Freiheit im Charakter oder Wesen des Handelnden erreicht. Nietzsche hält allerdings auch diese Art von Freiheit für unmöglich: „Nun entdeckt man schliesslich, dass auch dieses Wesen nicht verantwortlich sein kann, insofern es ganz und gar nothwendige Folge ist und aus den Elementen und Einflüssen vergangener und gegenwärtiger Dinge concrescirt“⁴². Aus dieser Feststellung ergibt sich natürlich die Konsequenz, „dass der Mensch für Nichts verantwortlich zu machen ist, weder für sein Wesen, noch seine Motive, noch seine Handlungen, noch seine Wirkungen. Damit ist man zur Erkenntniss gelangt, dass die Geschichte der moralischen Empfindungen der Geschichte eines Irrthums, der Irrthums von der Verantwortlichkeit ist: als welcher auf dem Irrthum von der Freiheit des Willens ruht.“⁴³

Bei der von Nietzsche geschilderten Geschichte des Verantwortlich-machens ist es meines Erachtens weitestgehend unerheblich, ob man bereits in der ersten und zweiten Phase von einer Verantwortlichkeit des Handelnden

behauptet, daß der Mensch sich seiner Freiheit und Bestimmungslosigkeit so bewußt sei, daß er nichts anderes so klar und vollkommen begreifen könne (vgl. *Princ. phil.*, I, § 41). Dieser Hinweis ist Schopenhauer entnommen, der Descartes in seiner Preisschrift *Über die Freiheit des Willens* im lateinischen Original zitiert (Schopenhauer, A.: *Über die Freiheit des Willens*, in: *Zürcher Ausgabe. Werke in zehn Bänden*, hg. von Hübscher, A., Zürich 1977, 54).

⁴² MA I, 2. HS, Abschn. 39, KSA 2, 63. Nietzsches Rede von einem „Konkreszieren“ (zu lat. *concrescere*: ‚zusammenwachsen‘, ‚zusammensetzen‘, ‚bestehen‘) spiegelt seinen Ansatzes des historischen Philosophierens wider. Ein (angeblich) Gegebenes (Sein, Wesen) wird als unter dem dem Einfluß geschichtlicher Umstände Zusammengewachsenes begriffen und also in ein Gewordenes transformiert.

⁴³ MA I, 2. HS, Abschn. 39; KSA 2, 63.

ausgeht oder ob diese erst mit der dritten oder vierten Phase angesetzt wird. Entscheidend scheint vielmehr, daß an einem bestimmten Punkt die Verantwortlichkeit und die Freiheit des Handelnden angenommen wird.⁴⁴

Bevor wir im einzelnen auf Nietzsches Kritik an der Freiheit – sozusagen seine Attacke gegen die „letzte Bastion der Freiheit“ – zu sprechen kommen, sollen die beiden letzten Phasen eingehender betrachtet werden.

2.2 Philosophiehistorischer Hintergrund der Freiheitskritik Nietzsches

Verschiedene Versuche der Philosophiegeschichte, die Freiheit und Verantwortlichkeit des Menschen zu begründen, werden von Nietzsche in eine Abfolge gebracht, bei der eine anfänglich als selbstverständlich angenommene Freiheit sukzessiv als problematisch erkannt wird. Diese hier als Rückzugsgefecht bezeichnete Abfolge – die „Geschichte des Verantwortlichmachens“ – gewinnt an Klarheit und Nietzsches eigene Position wird in ihrer Radikalität und Tragweite erkennbar, wenn man sie anhand der entsprechenden Positionen der Philosophiegeschichte konkretisiert.⁴⁵

Wir haben oben bereits von Nietzsches Auseinandersetzung mit seinem „alten Lehrer“⁴⁶ Schopenhauer erfahren. Nicht nur ist dessen Präsenz als Nietzsches hauptsächlicher philosophischer Gegner in *Menschliches, Allzumenschliches* überhaupt sehr deutlich zu spüren, Nietzsches Bezugnahme auf ihn findet sich auch bei der vierten Phase seiner Schilderung des Verantwortlichmachens: Hier wird nicht nur terminologisch explizit gegen Schopenhauer argumentiert, vor allem auch wird er namentlich im direkten Anschluß an Nietzsches Leugnung der Willensfreiheit genannt. Außer der Rede einer „intelligibelen Freiheit“ stellt vor allem die Erwähnung des Gedankens einer Verantwortlichkeit des Charakters oder Wesens einen deutlichen Bezug

⁴⁴ Der Nietzsche von *Jenseits von Gut und Böse* ordnet die beiden ersten Phasen der „vormoralische[n] Periode der Menschheit“ (JGB, 2. HS, Abschn. 32, KSA 5, 50) zu.

⁴⁵ Woher Nietzsche seine Schilderung des Verantwortlichmachens nimmt, auf welche geschichtliche Epoche oder philosophische Lehre er sich mit den vier Hauptphasen jeweils beziehen will, ist nicht bei allen Phasen ohne weiteres ersichtlich. Man wird die Möglichkeit, daß bestimmte Phasen eine Konstruktion Nietzsches sind, denen keine historische Position entspricht, durchaus in Betracht zu ziehen haben.

⁴⁶ Vgl. UB 3, Abschn. 1, KSA 1, 337. Vgl. weiter GM, VR 5, KSA 5, 251.

zu Schopenhauer her (vgl. Abschn 2.2.2 der vorliegenden Arbeit). Wenn Nietzsche sich mit der vierten Hauptphase also ganz offensichtlich auf die Freiheitslehre Schopenhauers bezieht, dann liegt es, nicht zuletzt aufgrund der intensiven Auseinandersetzung Schopenhauers mit Kant, nahe, die dritte Phase mit Kant in Verbindung zu bringen. Auf welche philosophischen Lehren sich Nietzsche mit der ersten und zweiten Hauptphase bezieht, ist nicht ohne weiteres erkennbar. Es scheint allerdings zur Verdeutlichung des Nietzscheschen Gedankens völlig auszureichen, die Freiheitslehren Kants und insbesondere Schopenhauers darzustellen; dies soll in den folgenden zwei Abschnitten geschehen.⁴⁷

2.2.1 Der Kantische Lösungsversuch des Freiheitsproblems

Kants Ausführungen zur Freiheit des Menschen in der *Kritik der reinen Vernunft* (¹1781 u. ²1787) sind nicht nur für die deutschsprachige Philosophie überhaupt von Bedeutung, sondern auch für Nietzsches Auseinandersetzung mit dem Thema bestimmend.⁴⁸ Darüberhinaus läßt sich am Beispiel Kants verdeutlichen, daß die menschliche Freiheit keine selbstverständliche Annahme ist – im Gegenteil zeigt sich die Freiheitsproblematik bei Kant überdeutlich.⁴⁹ Im folgenden soll deshalb zunächst aufgezeigt werden, inwiefern die Freiheit für

⁴⁷ Vgl. hierzu Müller-Lauters Bemerkung, daß Nietzsche mit *Menschliches, Allzumenschliches seinen eigenen Weg* in der kritischen Auseinandersetzung mit Schopenhauer und Kant einschlägt: „Seine Kritik an deren Positionen nimmt die von diesen vorausgesetzte oder gefolgerte Metaphysik ins Visier.“ (Müller-Lauter: *Freiheit und Wille bei Nietzsche*, a. a. O., 25)

⁴⁸ H. M. Baumgartner bezeichnet die *Kritik der reinen Vernunft* sogar als Grundbuch der modernen Philosophie (vgl. Baumgartner, H. M.: *Kants ‚Kritik der reinen Vernunft‘*, Freiburg/München 1991, 11). Vgl. hierzu auch H. Walters Adaption des Whiteheads-Wortes, daß die deutschsprachige Philosophie als Kommentar zu Kant aufgefaßt werden könnte, wobei er den Einfluß Kants vor allem hinsichtlich des Themas „Willensfreiheit“ herausstellt (vgl. Walter, H.: *Neurophilosophie der Willensfreiheit. Von libertarischen Illusionen zum Konzept natürlicher Autonomie*, Paderborn/München/Wien/Zürich 1997, 20). Zum Verhältnis von Nietzsche zu Kant vgl. Bueb, B.: *Nietzsches Kritik der praktischen Vernunft*, Stuttgart 1970. Vgl. hierzu weiter Kittmann, S.: *Kant und Nietzsche. Darstellung und Vergleich ihrer Ethik und Moral*, Frankfurt am Main/Bern/New York/Nancy 1984.

⁴⁹ Kant kommt bereits in der Vorrede zur *Kritik der reinen Vernunft* auf das Problem der Willensfreiheit und den positiven Nutzen seiner *Kritik der reinen Vernunft* für selbiges zu sprechen (Kant, I.: *Kritik der reinen Vernunft*, in: *Werke in zehn Bänden*, hg. von Weischedel, W., Darmstadt 1983, B XXV-XXIX). Indem er hier eine Lösung des Problems der Willensfreiheit skizziert, wird deutlich, daß der Freiheits-Gedanke als solcher problematisch geworden ist (ansonsten müßte ja nichts gelöst werden).

Kant eine problematische Annahme ist; anschließend soll sein Lösungsversuch dargestellt werden.

Kant definiert Freiheit positiv als das „Vermögen [...], eine Reihe von Begebenheiten von selbst anzufangen“⁵⁰. Eine solche Bestimmung von Freiheit steht allerdings im Widerspruch mit dem Gedanken einer von durchgängiger Kausalität bestimmten Welt, den Kant als Verstandesgesetz bezeichnet, „von welchem es unter keinem Vorwande erlaubt ist, abzugehen, oder irgend eine Erscheinung davon auszunehmen“⁵¹. Um diesen Widerspruch aufzulösen, holt Kant sehr weit aus: Seine *Kritik der reinen Vernunft* kann in weiten Teilen als Versuch aufgefaßt werden, den Widerspruch von Freiheit und Naturkausalität aufzulösen und so die Freiheit des Menschen zu retten.⁵²

Die *Kritik der reinen Vernunft* stellt sich zunächst als eine theoretische Erörterung über die Möglichkeiten und Grenzen der menschlichen Vernunft dar. Bestimmend ist also die erkenntnistheoretische Frage „Was können wir wissen?“, insbesondere auch soll geklärt werden, ob die Metaphysik gesicherte Erkenntnisse aufweisen kann.⁵³

Kants Ergebnis ist ein zweifaches. In positiver Hinsicht gibt es für ihn sehr wohl sicheres Wissen, dieses bleibt allerdings auf das Gebiet der empirischen Erkenntnis beschränkt. Dies bedeutet in negativer Hinsicht, daß die Grenzen der sinnlichen Erfahrung nicht überschritten werden können; dies impliziert, daß über die vornehmlichen Gegenstände der *metaphysica specialis* (Gott, Seele, Welt) keine sicheren Aussagen getroffen werden können, weil sie eben die Sinnlichkeit übersteigen.⁵⁴

Von grundlegender Bedeutung für die Erfahrungserkenntnis ist der als „Kopernikanische Wende“ bekannt gewordene Gedanke, der darin besteht, daß nicht wir durch die Dinge, sondern die Dinge durch uns bestimmt werden.⁵⁵ Im menschlichen Erkenntnisvermögen finden sich bestimmte kognitive Strukturen,

⁵⁰ Kant: *Kritik der reinen Vernunft*, a. a. O., B 581-582. Neben der oben zitierten positiven Bestimmung von Freiheit kennt Kant noch die negative Bestimmung der Freiheit „Unabhängigkeit von empirischen Bedingungen“ (ebd., B 581).

⁵¹ Ebd., B 570.

⁵² Die eigentliche Auseinandersetzung Kants mit dem Problem der Freiheit findet sich vor allem im zweiten Hauptstück der Tr. Dialektik unter dem Titel „Die Antinomie der reinen Vernunft“ (Widerstreit der tr. Ideen, ebd., B 472-479; Auflösung der kosmolog. Ideen, ebd. B 560-558).

⁵³ Vgl. ebd., B XIV u. XXIII.

⁵⁴ Vgl. ebd., B XVIII-XX.

⁵⁵ Vgl. ebd., B XVI.

die jeder dinglichen Erkenntnis zugrunde liegen, bzw. eine Erkenntnis überhaupt erst ermöglichen. Es handelt sich hierbei um den Raum und die Zeit als reine Formen sinnlicher Anschauung, sowie um die zwölf Kategorien als reine Verstandesbegriffe.⁵⁶ Insofern diese kognitiven Strukturen bei allen Menschen dieselben sind, ist sicheres Wissen (zumindest: Intersubjektivität) möglich. Zugleich aber ergibt sich, daß wir die Dinge, so wie sie wirklich sind („Dinge an sich“) nicht erkennen können, sondern lediglich so, wie wir sie erfahren, bzw. wie sie uns erscheinen („Erscheinung“).⁵⁷

An dieser Stelle wird die Tragweite der allgemeinen erkenntnistheoretischen Ausführungen Kants für die Frage nach der menschlichen Freiheit deutlich und damit zugleich für die Moralphilosophie oder „Metaphysik der Sitten“, insofern diese einer moralisch relevanten Freiheit zu ihrer Voraussetzung bedarf.⁵⁸ Erkenntnis ist nur als kategoriale Erkenntnis möglich; da sich unter den zwölf Kategorien auch die der Kausalität findet, so ist die Erscheinungswelt notwendigerweise durch eine durchgängige Kausalität ausgezeichnet.

Würde der Grundsatz der Kausalität nun für alle Dinge überhaupt gelten, dann, so stellt Kant deutlich heraus, wäre auch die menschliche Seele der Notwendigkeit unterworfen und folglich die Freiheit des Willens nicht zu retten.⁵⁹ Im Gebrauch des Konjunktivs („würde“, „wäre“) klingt bereits an, daß mit der Feststellung der Naturkausalität nicht das letzte Wort Kants zur Sache gesagt ist. Tatsächlich hält Kant eine Lösung des Freiheitsproblems für möglich, die durch seine Unterscheidung zwischen der Welt der Erscheinungen und der Welt der Dinge an sich eröffnet wird.⁶⁰ Nachdem Kant gezeigt hatte, daß die Kategorien nur für die Erscheinungswelt von apriorischer Gültigkeit sind, stellt er nun die Frage, ob außer der Naturkausalität noch eine „Kausalität aus Freiheit“⁶¹ (in der intelligiblen Welt) denkbar ist. Diese Frage wird von ihm bejaht⁶², d.h. er hält es für möglich, daß „eben derselbe Wille in der

⁵⁶ Vgl. ebd., B 36 u. 106.

⁵⁷ Vgl. ebd., B XX u. XXVI, sowie den Abschnitt „Von dem Grunde der Unterscheidung aller Gegenstände überhaupt in Phaenomena und Noumena“ (ebd., B 294-315).

⁵⁸ Vgl. ebd., XXVIII-XXIX.

⁵⁹ Vgl. ebd., XXVII.

⁶⁰ Vgl. ebd., XXVII-XXIX.

⁶¹ Ebd., B 472.

⁶² Genaugenommen wäre treffender von einer mit kritischer Behutsamkeit vorgenommenen Annahme zu sprechen; vgl. hierzu die Ausführungen Kants: „Man muß wohl bemerken: daß wir

Erscheinung (den sichtbaren Handlungen) als dem Naturgesetze notwendig gemäß und sofern nicht frei, und doch andererseits, als einem Dinge an sich selbst angehörig, jenem nicht unterworfen, mithin als frei gedacht [wird], ohne daß hierbei ein Widerspruch vorgeht.“⁶³

2.2.2 Schopenhauer über die Freiheit des menschlichen Willens

Schopenhauers Auseinandersetzung mit dem Problem der menschlichen Freiheit findet sich am konzentriertesten in seiner Preisschrift *Über die Freiheit des menschlichen Willens* von 1839.⁶⁴ Auch bei ihm ist, vielleicht sogar im höherem Ausmaß als bei Kant, die Freiheit des Menschen problematisch – er nennt die Frage nach der Freiheit des menschlichen Willens immerhin ein Hauptproblem der gesamten Philosophie mittlerer und neuerer Zeit.⁶⁵ Schopenhauer übt in weiten Teilen seiner Preisschrift eine so harte Kritik an der Vorstellung einer Freiheit des Willens, daß man meinen könnte, er leugnete die Freiheit des Menschen auf jede nur denkbare Weise.⁶⁶ Tatsächlich aber geht er

hierdurch nicht die Wirklichkeit der Freiheit [...] haben dartun wollen. [...] Ferner haben wir auch gar nicht einmal die Möglichkeit der Freiheit beweisen wollen [...] Die Freiheit wird hier nur als transzendente Idee behandelt [...] [D]aß Natur der Kausalität aus Freiheit wenigstens nicht widerstreite, das war das einzige, was wir leisten konnten“ (ebd., B586-587). Neben dem dargestellten Gedankengang in der KrV sind Kants spätere Ausführungen zur menschlichen Freiheit in der *Kritik der praktischen Vernunft* von 1788 von Bedeutung. Es sei in diesem Zusammenhang an das bekannte Diktum Kants erinnert: „Ich mußte also das Wissen aufheben, um zum Glauben Platz zu bekommen“ (ebd., B XXX), welches durchaus auch auf die Freiheit bezogen werden kann. Zum Verhältnis der beiden Kritiken zueinander sagt Müller-Lauter, daß Kant der Freiheit in der *Kritik der reinen Vernunft* einen Platz eröffnet, der in der *Kritik der praktischen Vernunft* ausgefüllt wird (vgl. Müller-Lauter, *Das Verhältnis des intelligiblen zum empirischen Charakter bei Kant, Schelling und Schopenhauer*, in: Held, K./Hennigfeld, J. (Hg.): *Kategorien der Existenz. Festschrift für Wolfgang Janke*, Würzburg 1993, 31). In der *Kritik der praktischen Vernunft* argumentiert Kant (auf eine Art, die einem positiven Beweis gleichkommt) für die Freiheit, indem er vom Sollen auf das Können, d.h. vom *unbedingt* gebietenden Sittengesetz (*Kategorischer Imperativ*) auf die Freiheit schließt (vgl. Kant, I: *Kritik der praktischen Vernunft*, in: *Werke in zehn Bänden*, hg. von Weischedel, W., Darmstadt 1983, A 6-8 u. 283; vgl. auch Kant: *Kritik der reinen Vernunft*, a. a. O., B 575).

⁶³ Kant: *Kritik der reinen Vernunft*, a. a. O., B XXVII- XXVIII.

⁶⁴ Weitere, die Freiheit des Menschen betreffende Stellen finden sich in seiner anderen Preisschrift *Über die Grundlage der Moral* von 1840, sowie in seinem Hauptwerk *Die Welt als Wille und Vorstellung* von 1819 und in der Schrift *Über Willen in der Natur* von 1836. Zum Verhältnis Schopenhauer - Nietzsche vgl. Decher, F.: *Wille zum Leben – Wille zur Macht. Eine Untersuchung zu Schopenhauer und Nietzsche*, Würzburg 1984. Zu Nietzsches Kritik der Schopenhauerschen Willensmetaphysik vgl. Abel, G.: *Nietzsche*, a. a. O., S. 59-72.

⁶⁵ Vgl. Schopenhauer: *Über die Freiheit des Willens*, a. a. O., 43.

⁶⁶ Eine solche, zu kurz greifende Deutung, findet sich bei B. Himmelmann, die nicht nur Schopenhauer als Determinist versteht, sondern zugleich Nietzsche ob seiner Abkehr von Schopenhauer in die Nähe einer Kantischen Position bzgl. der Freiheit gerückt sieht (vgl. Himmelmann: *Freiheit und Selbstbestimmung*, a. a. O., 124 u.155).

sehr wohl von einer Freiheit und Verantwortlichkeit des Menschen aus. Im folgenden soll zunächst seine Kritik an der Willensfreiheit dargestellt werden, in Anschluß sein positives Freiheitsverständnis.

In Schopenhauers Erörterung wird zunächst zwischen einem ‚empirischen‘ (oder ‚populären‘) und einem ‚philosophischen‘ Freiheitsbegriff unterschieden: „Dem empirischen Begriff der Freiheit zufolge heißt es: ‚Frei bin ich, wenn ich *thun* kann, *was ich will*: und durch das ‚was ich will‘ ist da schon die Freiheit entschieden. Jetzt aber, da wir nach der Freiheit des *Wollens* selbst fragen, würde demgemäß diese Frage sich so stellen: ‚Kannst du auch *wollen*, was du willst!‘“⁶⁷

Hier zeigt sich, daß Schopenhauer durchaus die Realität einer Handlungsfreiheit anerkennt, zugleich jedoch wird festgestellt, daß das eigentlich philosophische Problem in der Frage liegt, ob es über die Handlungsfreiheit hinaus auch eine Willensfreiheit gibt.⁶⁸ Diese Willensfreiheit wird von ihm auch als ‚*liberum arbitrium*‘ oder als ‚moralische Freiheit‘ bezeichnet.⁶⁹

Schopenhauer geht die Frage nach der Willensfreiheit von einer begrifflichen Seite an. Er definiert Freiheit als „Abwesenheit aller Nothwendigkeit“ und das Notwendige als das, „was aus einem gegebenen zureichenden Grunde folgt“.⁷⁰ Indem er weiter das Zufällige als das Gegenteil des Notwendigen bestimmt, zieht er den Schluß, daß das Freie als das „absolut Zufällige“ verstanden werden müsse.⁷¹ Eine solche absolute Zufälligkeit, bzw. das „von keinem Grunde Abhängige“ aber ist ihm ein „höchst problematischer

⁶⁷ Schopenhauer, *Über die Freiheit des Willens*, a. a. O., 44 u. 46.

⁶⁸ Diese Unterscheidung findet sich auch bei Nietzsche, der allerdings terminologisch nicht so scharf trennt wie Schopenhauer und nicht selten undifferenziert von „Freiheit“ spricht (welchen Freiheitsbegriff er meint, ist aus dem jeweiligen Kontext zu erschließen).

⁶⁹ Ebd., 45. Neben den beiden erwähnten Freiheitsbegriffen (Handlungs- und Willensfreiheit) nennt Schopenhauer noch die ‚physische Freiheit‘ (ebd., 43-44) und die ‚intellektuelle Freiheit‘ (ebd., 45); diese Freiheitsbegriffe spielen allerdings bei ihm – ebenso wie in der vorliegenden Arbeit – keine große Rolle (vgl. hierzu die Ausführungen in der Einleitung).

⁷⁰ Ebd., 47. Neben dieser negativen Bestimmung der Freiheit greift Schopenhauer die Kantische (positive) Bestimmung der Freiheit als eines Vermögens, eine Reihe *von selbst* anzufangen, auf (vgl. Kant: *Kritik der reinen Vernunft*, a. a. O., B 473). In seiner anschließenden Analyse aber führt er den Terminus „von selbst“ auf die Termini „ohne verhergegangene Ursache“ oder „ohne Nothwendigkeit“ zurück und stellt fest: „Ein freier Wille also wäre ein solcher, der nicht durch Gründe [...], ein solcher, der durch gar nichts bestimmt würde; dessen einzelnde Äußerungen (Willensakte) also schlechthin und ganz ursprünglich aus ihm selbst hervorgiengen, ohne durch verhergängige Bedingungen nothwendig herbeigeführt [...] zu sein.“ (Schopenhauer: *Über die Freiheit des Willens*, a. a. O., 48)

⁷¹ Vgl. ebd., 48.

Begriff“, für dessen Denkbarekeit er sich nicht verbürgen könne, weil hierfür der „Satz vom Grunde“ aufgegeben werden müßte, was nicht möglich ist – mit anderen Worten: Freiheit ist nicht denkbar.⁷²

In engem Zusammenhang mit dieser Feststellung kommt Schopenhauer auf die Realität oder Faktizität der Freiheit in der Welt der Erfahrung zu sprechen.⁷³ Er sagt, daß die empirische Welt durch das Gesetz der Kausalität bestimmt werde, und betont: „Eine Ausnahme hievon kann es nicht geben, da die Regel [=Gesetz der Kausalität, T.Z.] *a priori* für alle Möglichkeit der Erfahrung feststeht.“⁷⁴ Auch an anderer Stelle ist Schopenhauer sehr deutlich: „Alles was geschieht, vom Größten bis zum Kleinsten, geschieht nothwendig. *Quidquid fit necessario fit.*“⁷⁵

Schopenhauers Betonung einer durchgängigen Kausalität betrifft – ähnlich wie bei Kant – ganz direkt auch den Menschen, der von ihm als Teil der Natur und nicht als ihre wundersame⁷⁶ Ausnahme begriffen wird: „Denn der Mensch ist, wie alle Gegenstände der Erfahrung, eine Erscheinung in Zeit und Raum, und da das Gesetz der Kausalität für diese alle *a priori* und folglich

⁷² Vgl. ebd., 48. Der Aspekt der Undenkbarkeit der Freiheit findet sich bei Schopenhauer auch in seiner Feststellung der Undenkbarkeit einer ersten Ursache (ebd., 66). Ähnlich äußerte er sich schon 1813 in seiner Dissertation, wo er die *causa prima* und die *causa sui* als *contradictiones in adiecto* bestimmt (vgl. Schopenhauer: *Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde*, in: *Zürcher Ausgabe. Werke in zehn Bänden*, Bd. V, hg. von Hübscher, A., Zürich 1977, 52-53).

⁷³ Dieser Zusammenhang wurde bereits weiter oben (im Zusammenhang mit Kants „Kopernikanischer Wende“) angesprochen: wenn nur unter der Kategorie der Kausalität gedacht werden kann, so ist zwangsläufig auch die erfahrbare Welt kausal strukturiert.

⁷⁴ Schopenhauer: *Über die Freiheit des Willens*, a. a. O., 67; vgl. auch ebd., 66. Schopenhauer zufolge besagt das „Gesetz der Kausalität“, „daß wo und wann, in der objektiven, realen, materiellen Welt, irgend etwas, groß und klein, viel oder wenig, sich verändert, nothwendig gleich vorher auch etwas Anderes sich verändert haben muß, und damit dieses sich veränderte, vor ihm wieder ein Anderes, und so ins Unendliche, ohne daß irgend eine Anfangspunkt dieser regressiven Reihe von Veränderungen [...] jemals abzusehen, oder auch nur als möglich zu denken, geschweige voraussetzen wäre. [...] Nicht minder besagt das Gesetz der Kausalität, daß wenn die frühere Veränderung, – die Ursache, – eingetreten ist, die dadurch herbeigeführte spätere, – die Wirkung, – ganz unausweichlich eintreten muß, mithin nothwendig erfolgt.“ (ebd., 66) Schopenhauer bestimmt das Gesetz der Kausalität als eine Gestaltung des „Satzes vom Grunde“ (ebd., 66-67) und knüpft damit an einen Gedanken seiner Dissertation *Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde* von 1813 an.

⁷⁵ Ebd., 99.

⁷⁶ „Wunder“ ist im Sinne „Ausnahme von der Natur“ zu verstehen. Vgl. hierzu Schopenhauer, der mit der Erfahrung als grundlegender Basis urteilt: „Unter Voraussetzung der Willensfreiheit wäre jede menschliche Handlung ein unerklärliches Wunder, – eine Wirkung ohne Ursache.“ (ebd., 84-85) Weiter bedenkt er die Konsequenzen des ‚Wunders der Freiheit‘: „Was würde aus dieser Welt werden, wenn nicht die Nothwendigkeit alle Dinge durchzöge und zusammenhielte, besonders aber der Zeugung der Individuen vorstände? Ein Monstrum, ein Schutthaufen, eine Fratze ohne Sinn und Bedeutung, – nämlich das Werk des wahren und eigentlichen Zufalls.“ (ebd., 100)

ausnahmslos gilt, muß auch er ihm unterworfen seyn. So sagt es der reine Verstand *a priori*, so bestätigt es die durch die ganze Natur geführte Analogie, und so bezeugt es die Erfahrung jeden Augenblick⁷⁷.

Entsprechend seiner kausalen Sichtweise des Menschen, die sich dahingehend zusammenfassen läßt, „daß ein *liberum arbitrium* überhaupt nicht existire, sondern das Handeln des Menschen, wie alles Andere in der Natur, in jedem gegebenen Fall, als eine nothwendig eintretende Wirkung erfolge“⁷⁸, gibt Schopenhauer an, wie es zu einer bestimmten Willensausbildung und damit zu einer bestimmten Handlung kommt. Dabei spielt (von den äußeren Umständen der Handlung abgesehen) vor allem der spezifische Charakter des handelnden Menschen (als sein Wesen) die entscheidende Rolle: „[I]mmer wird jegliches Wesen, welcher Art es auch sei, auf Anlaß der einwirkenden Ursachen, seiner eigenthümlichen Natur gemäß reagiren. Dieses Gesetz, dem alle Dinge der Welt, ohne Ausnahme, unterworfen sind, drückten die Scholastiker aus in der Formel *operari sequitur esse*.“⁷⁹

Das also, was ein Mensch aus einer gegebenen Situation macht, wie er sich *verhält* oder *handelt*, hängt davon ab, was für ein Mensch er *ist*: „Der Mensch thut allezeit nur was er will, und thut es doch nothwendig. Das liegt aber daran, daß er schon *ist* was er will: denn aus dem, was er *ist*, folgt nothwendig Alles, was er jedesmal thut.“⁸⁰

In deutlichem Rückbezug zu seiner anfänglichen Problematisierung – der Mensch könne zwar tun, was er will, es sei aber fraglich, ob er auch wollen könne, was er will – sagt Schopenhauer: „Du kannst *thun* was du *willst*: aber du kannst, in jedem gegebenen Augenblick deines Lebens, nur Ein Bestimmtes *wollen* und schlechterdings nichts Anderes, als dieses Eine.“⁸¹ Schopenhauer faßt seine Ausführung dahingehend zusammen, daß „alle Freiheit des menschlichen Handelns völlig aufgehoben und dasselbe als durchweg der strengsten Nothwendigkeit unterworfen erkannt“⁸² worden ist.

Diese Feststellung bedeutet nun aber nicht Schopenhauers letztes Wort zur menschlichen Freiheit – im Gegenteil kommt er (gerade zehn Seiten vom

⁷⁷ Ebd., 84.

⁷⁸ Ebd., 63

⁷⁹ Ebd., 96.

⁸⁰ Ebd., 138-139.

⁸¹ Ebd., 62-63.

⁸² Ebd., 133.

Schluß seiner Abhandlung entfernt) auf eine, wie er es nennt, „Thatsache des Bewußtseyns“ zu sprechen: „Diese ist das völlig deutliche und sichere *Gefühl* der Verantwortlichkeit für Das was wir thun, der Zurechnungsfähigkeit für unsere Handlungen, beruhend auf der unerschütterlichen *Gewißheit*, daß wir selbst die Thäter unserer Thaten sind.“⁸³

Diese Behauptung steht für ihn – so paradox dies anmuten mag – nicht im Widerspruch zur eigenen (nur *eine* Seite vorher) getroffenen Feststellung der Unfreiheit der menschlichen Handlungen. Nach wie vor steht für ihn fest, daß das *operari* stets und notwendig aus dem *esse* folgt, daß also, unter gegebenen Umständen, dem Individuum aufgrund seines Charakters stets nur eine Handlung möglich ist: „weil er dieser und kein Anderer ist, weil er einen solchen und solchen Charakter hat“⁸⁴. Dieser Charakter aber erweist sich als der Dreh- und Angelpunkt der Schopenhauerischen Argumentation, wenn er sagt, daß „doch eine ganz andere Handlung, ja, die der seinigen gerade entgegengesetzte, sehr wohl möglich war und hätte geschehen können, *wenn nur Er ein Anderer gewesen wäre*“⁸⁵. Hier findet sich noch eine vorsichtig und konjunktivisch formulierte, rein spekulativ erscheinende Hypothese oder Möglichkeit eines anderen Charakters. Angesichts seiner weiteren Ausführungen ist allerdings der Schluß zu ziehen, daß er eine Freiheit der Charakters tatsächlich voraussetzt!⁸⁶ Immerhin sagt er: „Die

⁸³ Ebd., 134; Hervorhebungen d. Verf.

⁸⁴ Ebd., 134.

⁸⁵ Ebd., 134. Vgl. hierzu Schopenhauers Feststellung, daß die Erkenntnis der Notwendigkeit des menschlichen Handelns der Punkt sei, „auf welchem wir die wahre moralische Freiheit, welche höherer Art ist, werden begreifen können.“ (ebd., 133)

⁸⁶ Vgl. hierzu auch: „Die Freiheit, welche daher im *Operari* nicht anzutreffen seyn kann, *muß* im *Esse* liegen.“ (ebd., 138; Hervorhebung insbes. des „*muß*“ im Original) Schopenhauers (positive) Freiheitskonzeption impliziert demnach eine Art mystischer Urwahl des Charakters. Müller-Lauter spricht völlig zu Recht von einem „Gedanken der vorgeburtlichen ganzheitlich-individuellen Selbstwahl des Menschen“ und weist darauf hin, daß Schopenhauer diesen von Schelling übernommen hat (vgl. Müller-Lauter: *Das Verhältnis des intelligiblem zum empirischen Charakter bei Kant, Schelling und Schopenhauer*, a. a. O., 43). Vgl. weiter seine Arbeit *Freiheit und Wille bei Nietzsche*, wo er hinsichtlich des Freiheitsbegriffs Schopenhauers sagt: „vor seinem Eintreten in die Zeit soll der Wille – einmalig und unwiderruflich – in einem geheimnisvollen freien Akt über das Wie seines empirischen Charakters entschieden haben“ (Müller-Lauter: *Freiheit und Wille bei Nietzsche*, a. a. O., 31). Schopenhauers Freiheitskonzeption liegt also darin, daß die Freiheit des Menschen *in* der Welt nicht, sehr wohl aber außerhalb der Welt als möglich vorgestellt wird. Man könnte dementsprechend den Unterschied zwischen der Kantischen und Schopenhauerschen Freiheitskonzeption darin sehen, daß Kant die Freiheit innerhalb der Welt für widerspruchsfrei denkbar hält, während Schopenhauer sie aus der Welt verbannt, aber gerade dadurch für möglich hält. Es scheint erwähnenswert, daß Schopenhauers Ausführungen zur vorgeburtlichen Charakterwahl – im Gegensatz zur sonstigen Klarheit seiner Argumentation, aber dem Thema durchaus entsprechend – in

Verantwortlichkeit [...] trifft [...] im Grunde aber *seinen* [=eines Menschen, T.Z.] *Charakter*: für *diesen* fühlt er sich verantwortlich.“⁸⁷ Indem Schopenhauer also vom *Gefühl* der Verantwortlichkeit auf die *tatsächliche* Freiheit des Menschen schließt, so ist, nachdem die Willens- und Handlungsfreiheit bereits ausgeschlossen wurden, weiter zu folgern, daß die Freiheit des Menschen in seinem Charakter (Wesen) liegt.⁸⁸ Schopenhauer gibt nun an keiner Stelle an, wie das Zustandekommen oder die Wahl des Charakters genau zu denken sein soll. Sein Schweigen über diesen letzten und grundlegenden Aspekt seiner Freiheitsbegründung korreliert möglicherweise mit der abschließenden Bemerkung seiner Abhandlung: „Die *Freiheit* ist also durch meine Darstellung nicht aufgehoben, sondern bloß hinausgerückt, nämlich aus dem Gebiete der einzelnen Handlungen, wo sie erweislich nicht anzutreffen ist, hinauf in eine höhere, aber unserer Erkenntniß nicht so leicht zugängliche Region: d.h. sie ist transscendental. Und dies ist denn auch der Sinn, in welchem ich jenen Ausspruch des Malebranche, *la liberté est un mystère*, verstanden wissen möchte“⁸⁹.

2.3 Nietzsches Argumentation gegen Schopenhauer

Nietzsches Geschichte des Verantwortlichmachens wurde weiter oben als Rückzugsgefecht gedeutet und anhand der Positionen Kants und Schopenhauers illustriert und konkretisiert. Insofern die letzte Bastion in diesem Rückzugsgefecht durch Schopenhauer repräsentiert wird, ist dieser der Ausgangspunkt der weiteren Argumentation: für Nietzsche besteht, nachdem Schopenhauer ihm gewissermaßen diese „Arbeit“ bereits abgenommen hat,

auffälliger Weise schwammig und unbestimmt bleiben. (Es drängt sich geradezu die Frage auf, ob er absichtsvoll Unsinn produziert, um seinen Spaß mit der Königlich Norwegischen Societät der Wissenschaften zu treiben. Eine Kritik Schopenhauers ist allerdings nicht das Thema der vorliegenden Arbeit.) Nietzsches Kritikpunkte gegen ihn werden im folgenden Abschnitt (2.3) dargestellt.

⁸⁷ Schopenhauer: *Über die Freiheit des Willens*, a. a. O., 134. Das im Original hervorgehobene Possesivpronomen „sein“ soll wohl andeuten, daß der Mensch seinen Charakter geschaffen oder gewählt habe.

⁸⁸ Vgl. ebd., 135.

⁸⁹ Ebd., 139. Diesen Satz von Malebranche stellte Schopenhauer seiner Abhandlung als (unkommentiertes) Motto voran, mit seiner Deutung schließt er sie ab.

keine Notwendigkeit mehr, Kant zu widerlegen, so daß Schopenhauer selbst als sein einziger philosophischer Gegner übrig bleibt. Mit anderen Worten: Nietzsches Kritik der Willensfreiheit ist im Wesentlichen eine Auseinandersetzung mit der Freiheitskonzeption Schopenhauers. Die Plausibilität der Schopenhauerischen Freiheitsbegründung entscheidet demnach über die Möglichkeit oder Unmöglichkeit der Freiheit. Das Ergebnis hierbei – soviel sollte anhand der bisherigen Ausführungen deutlich geworden sein – steht für Nietzsche fest: die letzte, durch Schopenhauer repräsentierte Bastion fällt, eine moralisch relevante Freiheit des Menschen gibt es nicht. Im folgenden soll nachgezeichnet werden, welche Argumente Nietzsche gegen Schopenhauer vorbringt.

Schopenhauers Lösungsversuch des Problems der Freiheit liegt, wie dargestellt wurde, in einer Art mystischer Urwahl des Charakters. Diese Urwahl des Charakters oder „intelligibele Freiheit“ bezeichnet Nietzsche schlicht als phantastisch und setzt sich nicht weiter mit ihr auseinander. Es scheint, als hielte er – entsprechend seiner Ablehnung metaphysischer Spekulation in *Menschliches, Allzumenschliches* – diesen Gedanken für zu absurd, als daß er sich eingehender mit ihm auseinandersetzen hätte.⁹⁰

Nietzsches eigentliche Argumentation richtet sich gegen die folgenden zwei Punkte. Zunächst wird Schopenhauer für seine Schlußfolgerung vom Schuldbewußtsein des Handelnden auf dessen Verantwortlichkeit kritisiert. Nietzsche stimmt Schopenhauer zwar zu, daß es ein Schuldbewußtsein gibt, allerdings leugnet er die Berechtigung, aus der „Thatsache des Unmuthes“ auf die Verantwortlichkeit des so Fühlenden zu schließen.⁹¹ Insofern Nietzsche den Schluß vom *Gefühl* der Schuld auf die *Wirklichkeit* dieser Schuld für unzulässig hält, spricht er auch von einem „Fehlschluß“ Schopenhauers, der diesen zu seiner „phantastischen Consequenz der sogenannten intelligibelen Freiheit“⁹² geführt habe. Während Schopenhauer davon ausgeht, daß der Mensch frei *ist*,

⁹⁰ Die Problematik einer vorgeburtlichen Wahl des Charakters ist geradezu offensichtlich. Es ließen sich bspw. folgende Frage gegen Schopenhauer richten: *Wer* wählt hier den Charakter? Etwa eine Art „Proto-Charakter“? Und wer wiederum wählte diesen? Kommt es hier nicht zu einem infiniten Regress? An welche „Auswahlkriterien“ bzgl. des Charakters wäre zu denken, was verursacht denn eine bestimmte Charakter-Wahl? Warum sollte die Wahl des Charakters ohne Notwendigkeit ablaufen können? Wieso sollte eine Freiheit außerhalb der Welt *denkbar* sein, wenn eine Freiheit in der Welt gerade nicht denkbar ist?

⁹¹ Vgl. *MA I*, 2. HS, Abschn. 39, *KSA 2*, 63.

⁹² *MA I*, 2. HS, Abschn. 39, *KSA 2*, 64.

weil er Schuld *empfindet*, stellt sich die Situation für Nietzsche genau umgekehrt dar: „weil sich der Mensch für frei *hält*, nicht aber weil er frei ist, empfindet er Reue und Gewissensbisse.“⁹³ Nietzsches zweiter Einwand richtet sich, anders als im ersten Fall, nicht gegen einen Fehlschluß bei einer ansonsten zutreffenden Prämisse, sondern bezieht sich auf die Prämisse selbst: das Schuldgefühl. Während Nietzsche zuvor die Existenz des Schuldgefühls noch zugegeben hatte, so gibt er sich diesbzgl. nun skeptischer (wenngleich er die Realität des Schuldgefühls nicht völlig abstreitet). Er spricht zum einen davon, daß man sich das Gefühl der eigenen Schuld abgewöhnen könne, und zum anderen davon, daß ein solches Gefühl bei *vielen* (sic!) Menschen gar nicht vorhanden sei. Wenn Nietzsche Schuldgefühl als „eine sehr wandelbare, an die Entwicklung der Sitte und Cultur geknüpfte Sache“ ansieht, welche „vielleicht nur in einer verhältnismässig kurzen Zeit der Weltgeschichte vorhanden“ ist, so verweist er auf den Grundtenor von *Menschliches, Allzumenschliches* (Betonung des Werdens, historisches Philosophieren) und eröffnet hiermit zugleich die Möglichkeit einer anderen Sichtweise oder eines anderen Empfindens.⁹⁴

Der Abschnitt „Die Fabel von der intelligiblen Freiheit“, mit dem Nietzsches Kritik der menschlichen Freiheit in *Menschliches, Allzumenschliches* einsetzt, erfüllt eine einleitende Funktion. Hierbei lassen sich verschiedene Momente der Freiheitskritik unterscheiden, die im weiteren Verlauf des Buches aufgegriffen und eingehender verhandelt werden. Was Nietzsches Kritik an Schopenhauer betrifft, so gibt er im zweiten Band von *Menschliches, Allzumenschliches* eine Art Zusammenfassung seiner Position gegenüber Schopenhauer. Dort spricht er zunächst davon, daß Schopenhauers „grosse Kennerschaft für Menschliches und Allzumenschliches, dessen ursprünglicher Thatsachen-Sinn nicht wenig durch das bunte Leoparden-Fell seiner Metaphysik beeinträchtigt worden“ sei, und sagt anschließend: „Schopenhauer macht jene treffliche Unterscheidung, mit der er viel mehr Recht behalten wird,

⁹³ *MA I*, 2. HS, Abschn. 39, *KSA 2*, 64; Hervorhebung d. Verf. Nietzsche bestreitet keineswegs die Faktizität des Freiheitsgefühls als solches, sondern lediglich die Bedeutung des Freiheitsgefühls für eine moralisch relevante Freiheit. Dieses Sich-frei-fühlen wird das hauptsächliche Ziel der Nietzscheschen Freiheitskritik: Im Rahmen einer Historisierung oder Genealogisierung des Gefühls, geht er der Frage nach, wie es überhaupt zu einem derartigen Gefühl kommen konnte.

⁹⁴ *MA I*, 2. HS, Abschn. 39, *KSA 2*, 64.

als er sich selber eigentlich zugestehen durfte: ‚die Einsicht in die strenge Nothwendigkeit der menschlichen Handlungen ist die Gränzlinie, welche die philosophischen Köpfe von den anderen scheidet.‘⁹⁵ Nachdem Nietzsche hier gewissermaßen Schopenhauer mit Schopenhauer kritisiert hat, resümmiert er: ‚Freilich muss noch manche Hinterthür, welche sich die ‚philosophischen Köpfe‘, gleich Schopenhauern selbst, gelassen haben, als nutzlos erkannt werden: *keine* führt in's Freie, in die Luft des freien Willens; jede, durch welche man bisher geschlüpft ist, zeigte dahinter wieder die ehern blinkende Mauer des Fatums: wir sind im Gefängniss, frei können wir uns nur träumen, nicht machen.‘⁹⁶

⁹⁵ MA II, VM, Abschn. 33, KSA 2, 395. Das Schopenhauer-Zitat, das Nietzsche hier zustimmend aber ohne Quellenangabe anführt, findet sich in Schopenhauer: *Über die Grundlage der Moral*, a. a. O., 222-223. Der Metaphysik-Vorwurf gegen Schopenhauer findet sich auch in folgender Passage: „Aber auch in unserem Jahrhundert bewies Schopenhauer's Metaphysik, dass auch jetzt der wissenschaftliche Geist noch nicht kräftig genug ist: so konnte die ganze mittelalterliche christliche Weltbetrachtung und Mensch-Empfindung noch einmal in Schopenhauer's Lehre, trotz der längst errungenen Vernichtung aller christlichen Dogmen, eine Auferstehung feiern.“ (MA I, 1. HS, Abschn. 26, KSA 2, 47)

⁹⁶ MA II, VM, Abschn. 33, KSA 2, 395-396; Hervorhebung d. Verf.

3. Topoi der Nietzscheschen Freiheitskritik

Im eingehend betrachteten 39. Abschnitt „Die Fabel von der intelligiblen Freiheit“ bringt Nietzsche die wesentlichen Aspekte seiner Freiheitskritik zur Sprache, dies allerdings und entsprechend der einleitenden Funktion des Abschnitts nur skizzenhaft. Im Fortgang seiner Argumentation greift Nietzsche diese Punkte auf und setzt sich ausführlicher mit ihnen auseinander; ebenso finden sich weitere, bisher nicht genannte Aspekte. Die folgenden Topoi sind als die der Nietzscheschen Freiheitskritik wesentlichen festzuhalten und sollen im weiteren Verlauf der vorliegenden Arbeit gesondert betrachtet werden.⁹⁷

Zunächst ist Nietzsches Leugnung menschlicher Freiheit festzuhalten. Die Annahme einer Freiheit des Menschen ist für ihn ein Irrtum. Aufgrund des engen Zusammenhangs von Freiheit und Verantwortlichkeit bedeutet die Leugnung der Freiheit zugleich eine Zurückweisung der Verantwortlichkeit des Menschen für „seine“ Taten. Die Leugnung der Freiheit impliziert eine Deklassifizierung des subjektiven Freiheitsgefühls als bloßer Schein oder als Irrtum (hinsichtlich einer moralisch relevanten Freiheit oder Verantwortlichkeit). Die Freiheitsleugnung als solche sowie Nietzsches Umdeutung der Freiheit als „Freischeinlichkeit“ wird im Abschnitt 3.1 der vorliegenden Arbeit dargestellt.

Mit Nietzsches Leugnung der Freiheit, bzw. der Umdeutung der Freiheit als „Freischeinlichkeit“ ist das subjektive Gefühl der eigenen Freiheit, bzw. Verantwortlichkeit noch nicht aufgehoben, so daß sich die Frage nach einer Erklärung der Entstehung des Freiheits- und Verantwortlichkeitsgefühls aufdrängt. Die diesbezüglichen Betrachtungen Nietzsches werden im Abschnitt 3.2 verhandelt.

Mit der Annahme einer Freiheit der Menschen sind bestimmte Vorstellungen und Praktiken verbunden, die einer Umdeutung oder Revision unterzogen werden müssen, bzw. vielleicht sogar aufzugeben sind, wenn die ihnen zugrundeliegende Annahme der Freiheit als Irrtum zurückgewiesen wird. Im Abschnitt 3.3 soll anhand von Nietzsches Ausführungen zum Richten und

⁹⁷ Während die bisherige, sich auf dem 39. Abschnitt beschränkende Betrachtung in enger Anlehnung an den Nietzscheschen Gedankengang erfolgte, ist die folgende Darstellung nach thematischen Gesichtspunkten gegliedert. Es wurde versucht, die verschiedenen Einzelaspekte soweit als möglich in eine der Nietzscheschen Freiheitskritik angemessene Abfolge zu bringen.

Strafen exemplarisch auf einige der Konsequenzen der Freiheitsleugnung aufmerksam gemacht werden.

3.1 Radikale Leugnung von Freiheit und Verantwortlichkeit – Umdeutung der Freiheit als „Freischeinlichkeit“

Nietzsches Leugnung der Freiheit des Menschen wurde bereits im Rahmen der Darstellung des wichtigen Abschnittes „Die Fabel von der intelligiblen Freiheit“ genannt, bleibt aber natürlich nicht auf diesen einleitenden Abschnitt beschränkt. Die Auseinandersetzung mit der Annahme menschlicher Freiheit findet sich an verschiedenen Stellen von *Menschliches, Allzumenschliches*, wobei Nietzsche das Thema sowohl von verschiedenen Seiten oder unter Verwendung unterschiedlicher Terminologien (bspw. „genuin philosophisch“ als auch theologisch oder religiös) angeht als auch gegen je verschiedene Aspekte der Annahme menschlicher Freiheit argumentiert.

Insofern Nietzsches Freiheitsleugnung als solche nicht nur grundlegend für den weiteren Verlauf der vorliegenden Arbeit ist, sondern vor allem auch um etwaige Mißverständnisse oder Fehldeutungen so weit als möglich auszuschließen, erscheint es angebracht, hinreichend viele unterschiedliche Stellen zu berücksichtigen und sich auf diese Weise Klarheit über den Nietzscheschen Standpunkt zu verschaffen. Es soll der Frage nachgegangen werden, wie Nietzsches Leugnung der Freiheit gemeint ist (insbesondere auch hinsichtlich ihrer Radikalität) und der Zusammenhang zur naturalistischen, anti-metaphysischen Tendenz von *Menschliches, Allzumenschliches* erkennbar gemacht werden.

Wenn Nietzsche feststellt, „dass der Mensch für *Nichts* verantwortlich zu machen ist, weder für sein Wesen, noch seine Motive, noch seine Handlungen, noch seine Wirkungen“⁹⁸, dann geht dieses Nichts an Verantwortlichkeit (aufgrund des grundlegenden und dort ebenfalls genannten Zusammenhanges von Freiheit und Verantwortlichkeit) einher mit einem *Nichts* an Freiheit. Die hier zur Sprache kommende totale Absage an die menschliche Freiheit gewinnt vor

⁹⁸ MA I, 2. HS, Abschn. 39, KSA 2, 63; Hervorhebung d. Verf.

dem Hintergrund der Kantischen Frage „Was ist der Mensch?“ an Deutlichkeit.⁹⁹ Während der Mensch bei Kant mehr als nur ein Naturwesen ist, ordnet Nietzsche den Menschen ganz der Natur zu, d.h. er sieht ihn, entsprechend der naturalistischen Grundhaltung von *Menschliches, Allzumenschliches*, als Natur und nur als Natur.¹⁰⁰ Seine Sichtweise wird in folgender Passage deutlich: „Wir klagen die Natur nicht als unmoralisch an, wenn sie uns ein Donnerwetter schickt und uns nass macht: warum nennen wir den schädigenden Menschen unmoralisch? Weil wir hier einen willkürlich waltenden, freien Willen, dort Nothwendigkeit annehmen. Aber diese Unterscheidung ist ein Irrthum.“¹⁰¹ Insofern die Unterscheidung zwischen Freiheit (des Menschen) und Nothwendigkeit (der Natur) hier als Irrtum bezeichnet wird, ergibt sich, daß der Mensch ebenso wie die Natur durch Nothwendigkeit bestimmt ist, d.h. sowohl seine Handlungen als auch die handlungsverursachenden Instanzen (Motive, Charakter oder Wesen) gehen mit Nothwendigkeit aus den veranlassenden Umständen hervor.¹⁰²

⁹⁹ Vgl. Kant, I.: *Logik*, in: *Werke in zehn Bänden*, Bd. 5, hg. von Weischedel, W., Darmstadt 1983, A 26.

¹⁰⁰ Für Kant hat der Mensch seine Vernunft zwar von der Natur erhalten, durch diese Vernunft aber, die „bestimmend, aber nicht bestimmbar“ (Kant: *Kritik der reinen Vernunft*, a. a. O., B 584) ist, hat er eine Freiheit des Willens erlangt und ist somit zugleich von der Natur unterschieden (vgl. Kant, *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, in: *Werke in zehn Bänden*, Bd. 9, hg. von Weischedel, W., Darmstadt 1983, 36). Diese Bestimmung des Menschen entspricht somit der traditionellen Sichtweise des Menschen als *animal rationale*. Nietzsches radikaler Naturalismus bedeutet keineswegs die Leugnung einer Vernünftigkeit des Menschen, allerdings hält er sie für ein schwächliches Erkenntnisorgan und ist bzgl. ihrer Möglichkeiten weitaus skeptischer als Kant (insbes. ist für Nietzsche die Vernunft nicht zum „Wunder der Freiheit“ fähig). Diese Sichtweise der Vernunft läßt sich sowohl im Frühwerk (z.B. *WL*, Abschn. 1, *KSA* 1, 881) als auch im späteren Werk (z.B. *Za*, *Von den Verächtern des Leibes*, *KSA* 4, 39) nachweisen.

¹⁰¹ *MA I*, 2. HS, Abschn. 102, *KSA* 2, 99.

¹⁰² Vgl. *MA I*, 2. HS, Abschn. 70, *KSA* 2, 81. Nietzsche verwehrt sich also - anders als Kant mit seiner Annahme einer Kausalität aus Freiheit (Kant: *Kritik der reinen Vernunft*, a. a. O., B 472) zusätzlich zur Natur-Kausalität - dagegen zwei Arten von Kausalität anzunehmen. Theoretisch ließe sich auch an eine andere Möglichkeit, die Differenz von Freiheit des Menschen und Nothwendigkeit der Natur aufzuheben, denken, nämlich: die Leugnung der Nothwendigkeit zugunsten einer totalen Freiheit *aller* Dinge. In eine strukturell ähnliche Richtung geht der *spätere* Nietzsche: „Nicht mehrere Arten von Causalität annehmen, so lange nicht der Versuch, mit einer einzigen auszureichen, bis an seine äußerste Grenze getrieben ist [...] Die Frage ist zuletzt, ob wir den Willen wirklich als wirkend anerkennen, ob wir an die Causalität des Willens glauben: thun wir das – und im Grunde ist der Glaube daran eben unser Glaube an Causalität selbst –, so müssen wir den Versuch machen, die Willens-Causalität hypothetisch als die einzige zu setzen. „Wille“ kann natürlich nur auf „Wille“ wirken – und nicht auf „Stoffe“ [...]: genug, man muss die Hypothese wagen, ob nicht überall, wo „Wirkungen“ anerkannt werden, Wille auf Wille wirkt – und ob nicht alles mechanische Geschehen, insofern eine Kraft darin thätig wird, eben Willenskraft, Willens-Wirkung ist.“ (*JGB*, 2. HS, Abschn. 36, *KSA* 5, 55)

Nur vier Abschnitte später greift Nietzsche im Abschnitt „Am Wasserfall“ seinen Gedanken auf und führt aus: „Beim Anblick eines Wasserfalles meinen wir in den zahllosen Biegungen, Schlängelungen, Brechungen der Wellen Freiheit des Willens und Belieben zu sehen; aber *Alles ist nothwendig, jede Bewegung mathematisch auszurechnen. So ist es auch bei den menschlichen Handlungen*; man müsste jede einzelne Handlung vorher ausrechnen können, wenn man allwissend wäre, ebenso jeden Fortschritt der Erkenntniss, jeden Irrthum, jede Bosheit. Der Handelnde selbst steckt freilich in der Illusion der Willkür; wenn in einem Augenblick das Rad der Welt still stände und ein allwissender, rechnender Verstand da wäre, um diese Pausen zu benützen, so könnte er bis in die fernsten Zeiten die Zukunft jedes Wesens weitererzählen und jede Spur bezeichnen, auf der jenes Rad noch rollen wird.“¹⁰³ Anhand des Gedankenexperiments eines ‚allwissenden, rechnenden Verstandes‘ erläutert Nietzsche seinen Gedanken der Notwendigkeit, der impliziert, daß die Handlungen des Menschen prinzipiell vorhersagbar sein müßten. Daß umgekehrt eine derartige Vorhersagbarkeit die Freiheit des Menschen ausschließt, bedarf sicher keiner weiteren Ausführung.¹⁰⁴

Es liegt nahe, die in Nietzsches Gedankenexperiment zum Ausdruck kommende Vorhersagbarkeit als Determinismus zu deuten oder mit einer Vorstellung von Schicksal in Zusammenhang zu bringen. Nietzsche setzt sich mit einer in diese Richtung gehenden Deutung auseinander: „Der Türkenfatalismus hat den Grundfehler, dass er den Menschen und das Fatum als zwei geschiedene Dinge einander gegenüberstellt: der Mensch, sagt er, könne dem Fatum widerstreben, es zu vereiteln suchen, aber schliesslich behalte es immer den Sieg; wesshalb das Vernünftigste sei, zu resigniren oder nach Belieben zu leben. In Wahrheit ist jeder Mensch selber ein Stück Fatum; wenn er in der angegebenen Weise dem Fatum zu widerstreben meint, so vollzieht sich eben darin auch das Fatum; der Kampf ist eine Einbildung, aber ebenso jene Resignation in das Fatum; alle diese Einbildungen sind im Fatum

¹⁰³ MA I, 2. HS, Abschn. 106, KSA 2, 103; Hervorhebung d. Verf. Die Illustration der Scheinfreiheit anhand eines Vergleiches von Wasserfall und Freiheit findet sich in ähnlicher Weise bei Schopenhauer: *Über Freiheit des menschlichen Willens*, a. a. O., 81). Nietzsches Betonung der Notwendigkeit schließt übrigens die notwendige Entstehung des Irrtums von der Willensfreiheit mit ein (vgl. hierzu den Abschnitt 3.2 der vorliegenden Arbeit).

¹⁰⁴ Nietzsches Gedanke erinnert auffällig an den sog. „Laplaceschen Dämon“. Zur schnellen Übersicht hierzu vgl. den entsprechenden Artikel bei Mittelstraß, J. (Hg.): *Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie*, Bd. 2, Mannheim/Wien/Zürich 1984, 540-541.

eingeschlossen. – Die Angst, welche die Meisten vor der Lehre der Unfreiheit des Willens haben, ist die Angst vor dem Türkenfatalismus: sie meinen, der Mensch werde schwächlich, resignirt und mit gefalteten Händen vor der Zukunft stehen, weil er an ihr Nichts zu ändern vermöge: oder aber, er werde seiner vollen Launenhaftigkeit die Zügel schiessen lassen, weil auch durch diese das einmal Bestimmte nicht schlimmer werden könne. Die Thorheiten des Menschen sind ebenso ein Stück Fatum wie seine Klugheiten: auch jene Angst vor dem Glauben an das Fatum ist Fatum. Du selber, armer Aengstlicher, bist die unbezwingliche Moira, welche noch über den Göttern thront, für Alles, was da kommt; du bist der Segen oder Fluch, und jedenfalls die Fessel, in welcher der Stärkste gebunden liegt; in dir ist alle Zukunft der Menschen-Welt vorherbestimmt, es hilft dir Nichts, wenn dir vor dir selber graut.“¹⁰⁵

Der Abschnitt ist erhellend hinsichtlich Nietzsches Auffassung des Verhältnisses von Mensch und Natur. Nietzsche lehnt die Deutung der Notwendigkeit als Schicksal nicht pauschal ab – im Gegenteil: er bezeichnet den Menschen sogar zustimmend als ‚Moira‘.¹⁰⁶ Er wendet sich lediglich gegen

¹⁰⁵ MA II, WS, Abschn. 61, KSA 2, 580. Nietzsches Rede von einem Türkenfatalismus kann evtl. als Anspielung auf die sog. „Kismet“-Lehre des Islam verstanden werden: „Uns wird nichts treffen, was nicht Gott uns vorherbestimmt hat.“ (Sure 9, 51; Übersetzung von R. Paret) Warum Nietzsche sich hier ausschließlich auf den Islam bezieht und die Prädestinationslehre des Christentums ignoriert, ist ohne weiteres nicht einsichtig. (Die antiken Konzeptionen von Moira und Fatum werden immerhin – wenngleich mit anderer Zielsetzung – genannt; die Karma-Lehre des Buddhismus scheint Nietzsche nicht gekannt zu haben, zumindest findet sie namentlich in seinem Werk keine Erwähnung.) Möglicherweise übergeht er das Schicksalsdenken des Christentums absichtlich, um es später wirksamer für seine (auf der menschlichen Freiheit basierenden) Annahme einer allgemeinen Sündhaftigkeit des Menschen kritisieren zu können (vgl. die Abschnitte 3.2 und III der vorliegenden Arbeit).

¹⁰⁶ Es ist zu bedenken, daß der Gebrauch der Wörter „Determinismus“ und „Schicksal“ nicht unproblematisch ist, da hier leicht der Schluß auf eine (aktive) determinierende Instanz gezogen werden könnte. Die *reale* Annahme einer solchen dem Menschen übergeordneten, göttlichen Instanz beschreibt zwar in treffender Weise die historischen Schicksalsvorstellungen, sie ist aber ganz sicher nicht in Nietzsches Sinn. Indem Nietzsche sagt, daß der Mensch *selber* Moira sei, verwehrt er sich gerade gegen diejenigen religiösen Vorstellungen, die von einem von Gott (Prädestinationslehre des Christentums oder der von Nietzsche erwähnte „Fatalismus“ des Islam) oder einem von den Göttern (Moira, Horen, Nornen) gegebenen Schicksal ausgehen (eher schon ließe sich Nietzsches Schicksalsvorstellung mit der buddhistischen Karma-Lehre in Zusammenhang bringen). *Wenn* überhaupt bei Nietzsche von Determinismus gesprochen werden soll, so müßte dieser in Abgrenzung von den o.e. göttlichen/religiösen „Determinismen“ als naturalistischer Determinismus bezeichnet werden; das sich vollziehende Schicksal wäre im Sinne der von Nietzsche akzentuierten Naturnotwendigkeit zu begreifen. Diese Konzeption stünde dem in der klassischen Mechanik entstandenen und in der Anthropologie (bspw. La Mettrie: *L’homme machine*, 1748) diskutierten Determinismus nahe. Aufgrund der oben skizzierten Problematik als auch, um der Tatsache Rechnung zu tragen, daß das Wort „Determinismus“ im gesamten Werk nur sehr selten verwendet wird (in *Menschliches, Allzumenschliches* nicht ein einziges Mal!), und zuletzt aufgrund der Determinismus-kritischen Haltung Nietzsches im späten Nachlaß (vgl. hierzu vor allem das Fragment *Zur Bekämpfung*

eine bestimmte Deutung dieses Schicksals, diejenige nämlich, die es als „Gegner“ oder ein „Gegenüber“ sieht, zu dem sich der Mensch so und so verhalten können soll. Aus Nietzsches Sicht greift eine solche Deutung des Schicksals, die dem Menschen hinsichtlich des Verhaltens zu „seinem“ Schicksal die Wahl läßt, gerade zu kurz. Er selber denkt radikaler oder konsequenter: Indem er selber in der zitierten Passage den Menschen als Moira (Fatum, Schicksal) bestimmt, stellt er ganz klar, daß das Schicksal allumfassend ist und den Menschen sozusagen völlig „umgreift“. ¹⁰⁷ Es „gibt“ – um es im Kontrast zum Kantischen Gedanken (Dualismus) auszudrücken – eine Art von Kausalität und nicht darüberhinaus eine „Kausalität aus Freiheit“ (des Menschen, der qua Vernunft eine neue Kette beginnen könnte, die selber nicht bedingt ist). Der Mensch geht gewissermaßen in der Naturkausalität völlig auf. ¹⁰⁸

des *Determinismus* in *NF*, Herbst 1887, *KSA* 12, 383), soll Nietzsche in der vorliegenden Arbeit *nicht* als Determinist bezeichnet werden.

¹⁰⁷ Nietzsche vertritt damit eine strenge Auffassung des Fatums im Sinne eines „fato fieri omnia“. Der Fatumsbegriff wurde von Cicero als Übersetzung des griechischen $\epsilon\acute{\iota}\omicron\mu\alpha\rho\mu\epsilon\nu\eta$ in die Philosophie eingeführt, wobei dieser ihn ablehnte, da er keinen oder nicht genügend Raum für die menschliche Freiheit lasse. Vgl. hierzu den Artikel „Fatum“ von J. Ruhnau in: Ritter, J. et al. (Hg.): *Histor. Wörterbuch der Philosophie*, Basel/Stuttgart 1972, Sp. 915-916. Zu Nietzsches Auffassung des Schicksals vgl. Müller, R. G.: EIMAPMENH, MOIRA, TYXH/FATUM, SORS, FORTUNA. Zu verschiedenen Aspekten von ‚Schicksal‘ beim jungen Nietzsche, in: Gerhard, V./Reschke, R. (Hg.): *Nietzscherforschung*, Bd. 5/6, Berlin 2000, 405-416.

¹⁰⁸ Dieser Gedanke findet sich auch im Abschnitt „Die vergessene Natur“: „Wir sprechen von Natur und vergessen uns dabei: wir selber sind Natur, quand même –. Folglich ist Natur etwas ganz Anderes als Das, was wir beim Nennen ihres Namens empfinden.“ (*MA II*, WS, Abschn. 327, *KSA* 2, 696) Vgl. weiter den Abschnitt „Unverantwortlichkeit und Unschuld“: „Alles ist Nothwendigkeit, – so sagt die neue Erkenntniss“ (*MA I*, 2. HS, Abschn. 107, *KSA* 2, 105). In diesem Zusammenhang wäre es spannend, der Frage nachzugehen, ob – und wenn ja: wie – der Mensch überhaupt noch gedacht oder begriffen werden kann. Wenn alles Naturkausalität oder Notwendigkeit ist, wenn der Mensch also in der Natur völlig aufgeht, müßte er dann nicht „verschwinden“? Es wäre weiter nach der Bedeutung des Gefühls, von der Natur unterschieden zu sein, zu fragen, bzw. was aus dem Bewußtsein der eigenen Identität (als einem möglicherweise unhintergehbaren Faktum) abgeleitet werden kann. Zur Problematik eines monistischen Materialismus/Physikalismus bei Nietzsche vgl. Abel, G.: *Zeichen der Wirklichkeit*, Frankfurt am Main 2004, 211-214. Abel stellt hier fest, daß Nietzsche kein reduktiver Eliminationist ist, sondern zum Kreis der Realisten des Bewußtseins gehört (vgl. ebd., 211). Der Frage, welche Schlüsse hieraus zu ziehen sind, und insbesondere, ob sich aus dem Bewußtsein eine moralische relevante Freiheit ableiten ließe, kann hier nicht nachgegangen werden. Es soll jedoch eine gewisse Skepsis Nietzsches bzgl. der Möglichkeiten des Bewußtseins nicht verschwiegen werden: „Wir könnten nämlich denken, fühlen, wollen, uns erinnern, wir könnten ebenfalls „handeln“ in jedem Sinne des Wortes: und trotzdem brauchte das Alles nicht uns ‚in's Bewusstsein zu treten‘ [...] Das ganze Leben wäre möglich, ohne dass es sich gleichsam im Spiegel sähe [...] so beleidigend dies einem älteren Philosophen klingen mag. [...] Wozu überhaupt Bewusstsein, wenn es in der Hauptsache überflüssig ist?“ (*FW*, 5. Buch, Abschn. 354, *KSA* 3, 590) Im seinem unveröffentlichten Spätwerk drückt sich Nietzsche abermals skeptischer aus: Wir haben fast alle psychologischen Begriffe, an denen die bisherige Geschichte der Psychologie — was heißt der Philosophie! — hing, annullirt [–] wir leugnen, daß es Willen giebt (gar nicht zu reden vom ‚freien Willen‘) [–] wir leugnen Bewußtsein, wie als

Nun leugnet Nietzsche die Freiheit des Menschen aber nicht einfach, sondern bezeichnet sie als Illusion.¹⁰⁹ Seine Einschätzung ergibt sich daraus, daß mit der Leugnung der moralisch relevanten Freiheit noch lange nicht die subjektiv fühlbare oder gefühlte Freiheit aufgehoben ist.¹¹⁰ Insofern also das Gefühl der Freiheit als solches nur schwer geleugnet werden kann – denn *als Gefühl* ist es ja real –, muß Nietzsche die *gefühlte* Freiheit als irrelevant für eine etwaige moralisch relevante Freiheit erklären, so daß es zu einer Differenzierung des Freiheitsbegriffes kommt: Der Mensch *fühlt* sich zwar frei, aber er *ist* es nicht.¹¹¹ Wenn also Nietzsche die Freiheit als Schein oder Illusion bezeichnet, so meint er nicht, daß das Gefühl der Freiheit als solches eine Illusion wäre, sondern lediglich die aus diesem Gefühl gefolgerte moralisch relevante Freiheit oder Verantwortlichkeit.

Zur Kennzeichnung, daß das Freiheitsgefühl *nur* ein Gefühl ist und also nichts aussagt über die Tatsächlichkeit von Freiheit, benutzt Nietzsche das bereits erwähnte Wort „Freischeinlichkeit“¹¹². Die Verwendung dieses Wortes zeigt eine Umdeutung an: Freiheit *ist* nur noch als gefühlte Freiheit, die Annahme einer „tatsächlichen“, moralisch relevanten Freiheit oder Verantwortlichkeit wird zurückgewiesen und muß aufgegeben werden. Die im Wort „Freischeinlichkeit“ zum Ausdruck kommende alternative Betrachtungsweise drückt Nietzsche in einer Art fiktiven Dialogs aus: „– ‚Ich weiss durchaus nicht, was ich tue! Ich weiss durchaus nicht, was ich thun soll! – Du hast Recht, aber zweifle nicht daran: *du wirst gethan! in jedem*

Einheit und Vermögen [–] wir leugnen, daß gedacht wird (denn es fehlt uns das was denkt und insgleichen das was gedacht wird“ (NF, Frühjahr 1888, KSA 13, 414).

¹⁰⁹ Vgl. MA I, 2. HS, Abschn. 106, KSA 2, 103.

¹¹⁰ Im Gefühl der Freiheit ist das naheliegendste und vielleicht stärkste „Argument“ für die Annahme der Willensfreiheit zu sehen. Das „Argument“ (liegt analog bspw. zu einem gefühlten Schmerz) in einer Evidenz: Wenn ich mich verletzte, so empfinde ich Schmerz; es ist unplausibel, den Schmerz zu empfinden und zugleich die Verletzung als seine Ursache zu leugnen. Entsprechend bei der Freiheit: Ich fühle mich frei, also bin ich es auch; meine (tatsächliche) Freiheit ist die Ursache meines Freiheitsgefühls. So plausibel oder selbstverständlich das Argument auf den ersten Blick zu sein scheint, so ist es doch nicht zwingend, wie Nietzsches Kritik an Schopenhauers Schluß (vom Gefühl der Freiheit auf ihre Tatsächlichkeit) im 39. Abschnitt gezeigt hat. (Was die angebliche Evidenz des Schmerzes betrifft, so ist nur an den sog. „Phantomschmerz“ zu erinnern.) Auch ist daran zu denken, daß man sehr deutlich fühlt, wenn man, wie man sagt, „gegen den eigenen Willen“ gezwungen wird, etwas zu tun, bzw. wenn man daran gehindert wird, etwas zu tun. Der Umkehrschluß aber, daß man, wenn man keinen Zwang oder Druck fühlt, auch frei sei, ist nicht gerechtfertigt.

¹¹¹ Nietzsche zieht also gerade einen anderen Schluß aus dem Freiheitsgefühl als Schopenhauer (der ja aus dem Verantwortlichkeitsgefühl eine Tatsächlichkeit der Freiheit abgeleitet hatte).

¹¹² MA II, WS, Abschn. 1, KSA 2, 540.

Augenblicke! Die Menschheit hat zu allen Zeiten das Activum und das Passivum verwechselt, es ist ihr ewiger grammatikalischer Schnitzer.“¹¹³ Die hier angesprochene *Verwechslung* von Activum und Passivum, die auf der Verwechslung von Freischeinlichkeit mit Freiheit ruht, bedeutet letztlich eine Umdeutung der Betrachtungsweise. Diese Entwertung der alten Werte und seine neue Sichtweise führt Nietzsche beispielhaft aus, indem die alte Redeweise „entscheiden“ korrigiert und stattdessen von einem „entschieden werden“ spricht.¹¹⁴ Ebenso läßt sich Nietzsches Umdeutung „eigener“ Möglichkeiten in „objektive“ Notwendigkeiten daran festmachen, wenn er sagt: „*der Mensch mag handeln, wie er kann, das heisst wie er muss*“¹¹⁵.

Es scheint nicht nötig, weitere Stellen aus *Menschliches, Allzumenschliches* anzuführen, um Nietzsches Leugnung der (moralisch relevanten) Freiheit, bzw. seine Umdeutung der Freiheit als Freischeinlichkeit zu belegen. Sowohl der Grundtenor als auch die Radikalität des Nietzscheschen Standpunktes sollten deutlich geworden sein. Wenn im folgenden Abschnitt Nietzsches Beschreibung der Entstehung des Freiheitsgefühls dargestellt wird, so kann darin natürlich eine weitere Bestätigung für seine Zurückweisung der menschlichen Freiheit gesehen werden.

¹¹³ *M*, 2. Buch, Abschn. 120, *KSA* 3, 115; Hervorhebung d. Verf. Nietzsche spielt hier möglicherweise auf das Jesus-Wort „Vater, vergib ihnen; denn sie wissen nicht, was sie tun!“ (Lk, 24, 24) an. Freilich betont er das Gegenteil: Da es für ihn keine moralisch relevante Freiheit gibt, kann es auch keine Schuld geben, ergo: es muß auch nichts vergeben werden. Damit weist Nietzsche den Kreuzestod Jesu als überflüssig oder umsonst zurück und leugnet die dem Christentum zentrale Lehre einer allgemeinen Sündhaftigkeit und eines daraus resultierenden allgemeinen Erlösungsbedürfnisses des Menschen. Hier deutet sich Nietzsches spätere, herbe Kritik des Christentums in *Der Antichrist* deutlich an. Die Zitation aus der (nur wenige Jahre nach *Menschliches, Allzumenschliches* erschienenen) *Morgenröte* ist unproblematisch, insbesondere insofern sich der Gedanke einer Verführung durch die Sprache auch in *Menschliches, Allzumenschliches* findet: „Der Glaube an die Freiheit des Willens [...] hat in der Sprache seinen beständigen Evangelisten und Anwalt.“ (*MA II*, WS, Abschn. 11, *KSA* 2, 547)

¹¹⁴ Vgl. *MA I*, 2. HS, Abschn. 107, *KSA* 2, 104.

¹¹⁵ *MA I*, 2. HS, Abschn. 107, *KSA* 2, 104; Hervorhebung d. Verf.

3.2 Geschichte des Verantwortlichmachens

Nietzsche weist zwar die Vorstellung einer moralisch relevanten Freiheit und der damit verbundenen Verantwortlichkeit des Menschen zurück, gleichwohl muß er anerkennen, daß der Mensch sich frei *fühlt*. Wenngleich diesem Gefühl von Freiheit im Sinne der Nietzscheschen „Freischeinlichkeit“ keine Aussagekraft hinsichtlich einer moralisch relevanten Freiheit oder Verantwortlichkeit zukommt, so *ist* es doch als Phänomen – und bietet damit Anlaß zu weiterer Untersuchung. Anders nämlich als jemand, der positiv von der Freiheit des Menschen ausgeht und für den sich das Freiheitsgefühl aus der tatsächlichen Freiheit ergibt, sieht sich Nietzsche herausgefordert, eine Erklärung zu geben, wie es trotz der Naturnotwendigkeit überhaupt zum Gefühl von Freiheit und von Verantwortlichkeit kommen konnte. Gelingt eine solche Erklärung, so bedeutet dies in argumentativer Hinsicht natürlich einen wichtigen Punkt, insofern Nietzsches Deutung des Freiheitsgefühls (als illusionär und bzgl. einer Verantwortlichkeit als irrelevant) begründet wird und an Plausibilität gewinnt.

Nietzsches Erklärungsansatz hinsichtlich der Entstehung des Freiheitsgefühls liegt – entsprechend seiner Rede von der Geschichte des Verantwortlich-*machens* – in der Annahme, daß das Freiheits-, bzw. Verantwortlichkeitsgefühl *geworden*, bzw. sogar („absichtsvoll“ oder „künstlich“) *geschaffen* wurde. Bei diesem Verantwortlichmachen lassen sich zwei, allerdings zusammengehörende Momente unterscheiden. Zunächst spricht Nietzsche genau genommen nicht von einer Entstehung des *Freiheits*gefühls, sondern von der Geschichte des *Verantwortlich*machens. Auf diese Weise bezieht er sich auf die gängige, moralisch-bewertende Praxis des Sanktionierens (Lob, Lohn, Tadel, Strafe usw.), die an die Vorstellung einer Verantwortlichkeit des Menschen geknüpft ist. Akzentuiert man das *Verantwortlich*machen, so stellt sich Frage nach dem Protagonisten (dem „*Verantwortlich*machenden“) und weiter nach seiner Motivation.¹¹⁶ Beide

¹¹⁶ Beim Prozess des Verantwortlichmachens ließen sich wiederum diejenigen, die verantwortlich gemacht werden (passive Seite), von denjenigen, die verantwortlich machen (aktive Seite) unterscheiden. Dabei aber ist die Aktivität der Protagonisten (entsprechend der Warnung Nietzsches vor einer Verwechslung des *activum* und *passivum*) nicht im Sinne einer

Aspekte sind bedeutsam für Nietzsches Auffassung der Entstehung des Freiheitsgefühls.

Nun bleiben Nietzsches Ausführungen zur „Schöpfung“ von Verantwortlichkeit, vor allem was die Art und Weise des Ablaufs und namentlich die Akteure des Verantwortlichmachens betrifft, in *Menschliches, Allzumenschliches* recht oberflächlich und erschöpfen sich größtenteils in vagen Andeutungen, so daß nicht mehr als eine generelle Tendenz seines Ansatzes beschrieben werden kann.

Immer wieder, wenngleich in kritischer Absicht, thematisiert Nietzsche den Zusammenhang von Freiheit und Verantwortlichkeit, wobei er insbesondere darauf verweist, daß Freiheit und Verantwortlichkeit die gedanklichen Voraussetzungen der „sogenannte[n] strafende[n] und belohnende[n] Gerechtigkeit“¹¹⁷ sind. Im dritten Hauptstück „Das religiöse Leben“ wird dies in mehreren Abschnitten anhand von religiösen Motiven wie Sünde, Sündhaftigkeit und Sündlosigkeit des Menschen exemplifiziert.¹¹⁸ Der entscheidende Punkt bei der Reflexion des Zusammenhangs von Freiheit und Strafe liegt nun darin, daß für Nietzsche die Annahme einer menschlichen Freiheit eigens geschaffen wurde, *um* den Menschen zur Verantwortlichkeit ziehen und bestrafen zu können. Im Abschnitt „Gerecht sein wollen und Richter sein wollen“ heißt es: „[D]er letzte Unterschied zwischen den philosophischen Köpfen und den andern wäre der, dass die ersten gerecht sein wollen, die andern Richter sein wollen.“¹¹⁹ Hier wird der Zusammenhang von Freiheit und Strafe als Zusammenhang von Freiheit und Strafen-*wollen* („Richter sein wollen“) präzisiert. In die gleiche Richtung geht der Abschnitt „Strafen und belohnen“, wo Nietzsche sagt: „Niemand klagt an, ohne den Hintergedanken an

wirklichen Urheberschaft zu verstehen. Es dürfte jedoch kein Problem darstellen, die Tätigkeit der Protagonisten in Kategorien der Naturnotwendigkeit zu beschreiben. Wisser spricht in diesem Zusammenhang von einer Warnung Nietzsches davor, dem vermeintlichen Absolutheitscharakter ewiger Werte auf den Leim zu gehen und nicht zu bemerken, daß diese ewigen Werte eine ganz bestimmte, aber verschwiegene Absicht verfolgen. Nietzsche sei es gerade daran gelegen, derartige Manipulationen aufzudecken (Wisser: *Nietzsches Lehre von der völligen Unverantwortlichkeit und Unschuld jedermannes*, a. a. O., 156).

¹¹⁷ MA I, 2. HS, Abschn. 105, KSA 2, 102.

¹¹⁸ Vgl. MA I, 3. HS, Abschn. 124 u. 132-141, KSA 2, 121 u. 125-137.

¹¹⁹ MA II, VM, Abschn. 33, KSA 2, 395. Nietzsche beschreibt hier die Reaktion auf die Lehre der allgemeinen Unverantwortlichkeit und Unschuld des Menschen. Die Empörung gegenüber dieser Lehre, die bei ihrer verzweifelten Suche nach *irgendeinem* Schuldigen („Aber irgendwer muss doch der Sünder sein“) bis zur Anklage Gottes geht, scheint in einem *Bedürfnis* oder *Willen* zum Strafen begründet zu sein.

Strafe und Rache zu haben“.¹²⁰ Auch hier legt Nietzsche den Gedanken der (angeblichen) Verantwortlichkeit des Menschen im Hinblick auf eine Bestrafung des Menschen im dem Sinne aus, daß die Verantwortlichkeit zum Zwecke der Bestrafung „eingrichtet“ wurde.¹²¹

Nachdem die Annahme der Freiheit mit dem Strafen, bzw. dem Strafenwollen zusammengebracht wurde, soll im folgenden das Augenmerk auf die Protagonisten des Verantwortlichmachens und ihre Absicht gerichtet werden.¹²² Nietzsche spricht hierbei von einem „Kunstgriff der Religion und jener Metaphysiker, welche den Menschen als böse und sündhaft von Natur wollen“¹²³. Allerdings bleiben seine Ausführungen auf *eine* Religion beschränkt: das Christentum. Im Abschnitt „Der Glaube an die Krankheit, als Krankheit“ führt Nietzsche aus: „Erst das Christentum hat den Teufel an die Wand der Welt gemalt; *erst das Christentum hat die Sünde in die Welt gebracht*. Der Glaube an die Heilmittel, welche es dagegen anbot, ist nun allmählich bis in die tiefsten Wurzeln hinein erschüttert: aber immer noch besteht der Glaube an die *Krankheit*, welchen es gelehrt und verbreitet hat.“¹²⁴ Wenn man berücksichtigt, daß die Konzeptionen von Sünde, bzw. Sündhaftigkeit des Menschen die Annahme seiner Verantwortlichkeit voraussetzt, so ließe sich in der zitierten Stelle die bekannte Einschätzung der Verantwortlichkeit als Menschenwerk wiedererkennen.¹²⁵ Entscheidender jedoch ist Nietzsches Feststellung der Sündhaftigkeit als einer Erfindung des Christentums. Nietzsche gibt darüberhinaus sogar an, daß der Glaube an die allgemeine Sündhaftigkeit des Menschen zu dem Zwecke eingeführt worden sei, um das Christentum als Heilmittel anbieten zu können. Was den letztgenannten Aspekt betrifft, so geht

¹²⁰ MA II, VM, Abschn. 78, KSA 2, 409.

¹²¹ Nietzsches Ausführungen zum Strafen selbst werden im folgendem Abschnitt 3.3 der vorliegenden Arbeit dargestellt.

¹²² Es scheint, insofern sich Nietzsche hinsichtlich der Protagonisten recht zurückhaltend gibt, angebrachter zu sein, zuerst die hinter dem Verantwortlichmachen stehende Absicht zu betrachten und dann Rückschlüsse auf den Verantwortlichmachenden zu ziehen.

¹²³ MA I, 3. HS, Abschn. 141, KSA 2, 136; Hervorhebung d. Verf.

¹²⁴ MA II, WS, Abschn. 78, KSA 2, 587; Hervorhebungen d. Verf. Daß mit der Lehre der allgemeinen Sündhaftigkeit des Menschen ein ganz wesentlicher Aspekt des Nietzscheschen Bildes vom Christentum genannt ist, zeigt sich auch an einer anderen Stelle, wo Nietzsche vom „Christentum mit seinen Sätzen vom rächenden Gotte, der allgemeinen Sündhaftigkeit, der Gnadenwahl und der Gefahr einer ewigen Verdammnis“ (MA I, 3. HS, Abschn. 116, KSA 2, 118-119) spricht.

¹²⁵ „Sünde“ bedeutet mehr als nur den Verstoß gegen Gottes Gebot oder die Abkehr von Gott, sie wird vielmehr als eine bewußte, d.h. in der Freiheit des Menschen gründende Entscheidung gegen Gott vorgestellt. Die Freiheit ist nicht dasselbe wie die Sünde, allerdings *bedarf* das Konzept der Sünde der Freiheit des Menschen zu seiner Voraussetzung.

der Abschnitt „Das Ungriechische im Christenthum“ in die gleiche Richtung: „Das Christenthum dagegen [=gegenüber der griechischen Antike, T.Z.] zerdrückte und zerbrach den Menschen vollständig und versenkte ihn wie in tiefen Schlamm: in das Gefühl völliger Verworfenheit liess es dann mit Einem Male den Glanz eines göttlichen Erbarmens hineinleuchten, so dass der Ueberraschte, durch Gnade Betäubte, einen Schrei des Entzückens ausstieß und für einen Augenblick den ganzen Himmel in sich zu tragen glaubte. Auf diesen krankhaften Excess des Gefühls, auf die dazu nöthige tiefe Kopf- und Herz-Corruption wirken alle psychologischen Erfindungen des Christenthums hin: es will vernichten, zerbrechen, betäuben, berauschen“¹²⁶. Indem Nietzsche hier die „Strategie“ des Christenthums beschreibt, wird zugleich seine Kritik recht deutlich: Das Christenthum mache den Menschen krank, um sich dann als Heilmittel anbieten zu können und auf diese Weise Macht auszuüben.

Nun findet sich in *Menschliches, Allzumenschliches* neben der Entstehung des Freiheitsgefühls im Sinne eines absichtsvollen und künstlichen Geschaffen-werdens durch die christlichen Priester auch der Gedanke einer Entstehung des Freiheitsgefühls auf „natürliche“ Weise.¹²⁷ Die beiden Erklärungsansätze scheinen, zumindest auf den ersten Blick, in einem widersprüchlichen Verhältnis zueinander zu stehen: Wenn Nietzsche davon

¹²⁶ MA I, 3. HS, Abschn. 114, KSA 2, 118. Die Stelle enthält eine für Nietzsche typische Gegenüberstellung von Griechentum und Christenthum. Während er das Christenthum mit der Krankheit in Zusammenhang gebracht wird, gibt das Griechentum für Nietzsche geradezu den Maßstab für Gesundheit ab (vgl. PHG, Abschn. 1, KSA 1, 804-805).

¹²⁷ Eine eingehende Auseinandersetzung mit diesem Gedanken Nietzsches erscheint hier nicht nötig, es sei auf die hervorragenden Ausführungen Müller-Lauters verwiesen (Müller-Lauter: *Freiheit und Wille bei Nietzsche*, a. a. O., 47-54 u. 117-120). Müller-Lauter greift Nietzsches Einsicht in die Irrtümlichkeit der menschlichen Freiheit auf und fragt: „Woher kommt es ursprünglich, daß wir uns für frei halten, daß wir 'glauben', frei zu sein, obwohl wir es nicht sind?“ (ebd., 48) Anschließend arbeitet er anhand des Abschnittes „Die Freiheit des Willens und die Isolation der Facta“ (MA II, WS, Abschn. 11, KSA 2, 546-547) folgendes heraus: „Unser Glaube an die Willensfreiheit setzt also irrtümlich das Gegebensein eines freien (leeren) Spielraums voraus, welcher durch unsere Fiktionen der Fest-stellung des Werdens, des zusammenziehenden [...] Gleichmachens und der sondernden Isolation von Fakten konstituiert wird.“ (ebd., 49) Entscheidend hierbei ist, daß (wie Müller-Lauter im Rekurs auf MA I, 1. HS, Abschn. 18 - KSA 2, S. 38-40 zeigt) es sich bei der Isolation der Fakten usw. um ‚Grundirrtümer‘ handelt, deren Entstehung auf ‚niedere Organismen‘ zurückgeht (ebd., 50), weshalb Nietzsche den Glauben an die Freiheit des Willens als ‚ursprünglichen Irrtum alles Organischen‘ bezeichnet. Eine andere Erklärung für das Gefühl von Freiheit ließe sich aus einem Gedanken Schopenhauers gewinnen, daß es entsprechend der Verschiedenheit der Wesen (Körper, Pflanzen, Tiere, Menschen) verschiedene Formen von Kausalität (Ursachen im engsten Wortsinn, Reize, Motivationen, Vernunft) gebe (vgl. Schopenhauer: *Über die Freiheit des Willens*, a. a. O., 68-74). Zwar sei qua Vernunft das Verhältnis von Ursache und Wirkung beim Menschen komplexer und undurchsichtiger als die offensichtliche Kausalität bei den niederen Wesen: „Weiter aber geht der Unterschied nicht.“ (ebd., 74) Die genannte Undurchsichtigkeit von Kausalität könnte somit zum Gefühl von Freiheit führen.

ausgeht, daß es ohnehin, also natürlicher- oder notwendigerweise, zum Gefühl der Freiheit kommt, dann müßte dieses Gefühl nicht erst noch geschaffen werden. Das wiederum bedeutete, daß der für Nietzsches Denken sicherlich zentrale Argumentationsstrang eines (künstlichen und absichtsvollen) Verantwortlich-*machens* durch die (christlichen) Priester aufgegeben werden müßte.¹²⁸ Der Widerspruch kann allerdings folgenderweise aufgelöst werden: Wenn Nietzsche dem Christentum vorwirft, es habe den Menschen verantwortlich gemacht, so muß dies nicht auch bedeuten, daß erst durch das Christentum das Freiheitsgefühl des Menschen geschaffen wurde (das Freiheitsgefühl mag ja durchaus auf natürliche Weise entstanden sein). Der entscheidende Punkt läge also nicht darin, auf welche Weise das Freiheitsgefühl als solches entstanden ist, sondern welche Deutungen und Schlüsse aus dem Faktum dieses Gefühls gezogen werden.¹²⁹ Während Nietzsche den Fehlschluß vom Freiheitsgefühl auf die Verantwortlichkeit des Menschen gerade als unzulässig kritisiert, wird in anderen philosophischen oder religiösen Systemen das Freiheitsgefühl als Indiz für eine moralisch relevante Freiheit oder Verantwortlichkeit gesehen.

Nietzsche geht davon aus, daß das Christentum das Freiheitsgefühl absichtsvoll als tatsächliche Verantwortlichkeit deutet und mit Kalkül einsetzt, um den Menschen sündhaft zu machen und strafen zu können. Es ist eben diese instrumentalisierende Auslegung des Freiheitsgefühls durch das Christentum gegen die sich Nietzsches Vorwurf richtet, wenn er von einem Verantwortlichmachen redet.¹³⁰ Abschließend soll Nietzsches Kritik durch einen Exkurs in sein Spätwerk verdeutlicht werden. Im Abschnitt „Irrthum vom freien Willen“ der *Götzen-Dämmerung* heißt es: „Wir haben heute kein Mitleid mehr

¹²⁸ Die Nietzschesche Leugnung von Freiheit und Verantwortlichkeit als solche, ebenso wie ihre Konsequenzen für die Vorstellungen und Praktiken, die sich auf menschlicher Freiheit gründen, bliebe natürlich davon unberührt. (Denn eine auf natürliche Weise entstandene Illusion von Freiheit wäre immer noch eine Illusion.)

¹²⁹ Vgl. hierzu Nietzsches Feststellung, daß der Christ „durch einige Irrthümer in das Gefühl der Selbstverachtung gerathen [sei], also durch eine falsche unwissenschaftliche Auslegung seiner Handlungen und Empfindungen“ (*MA I*, 3. HS, Abschn. 134, *KSA 2*, 128). Die Kritik der Unwissenschaftlichkeit stellt abermals einen Bezug zum wissenschaftlichen oder naturalistischen Tenor von *Menschliches*, *Allzumenschliches* her. Bzgl. einer „falschen“ Interpretation vgl. auch den folgenden Abschnitt: „[E]ine gewisse Art von Phantastik in der Ausdeutung der Motive und Erlebnisse ist die nothwendige Voraussetzung davon, dass Einer zum Christen werde und das Bedürfniss der Erlösung empfinde“ (*MA I*, 3. HS, Abschn. 135, *KSA 2*, 129).

¹³⁰ Nietzsche selber setzt übrigens die natürliche Entstehung des Freiheitsgefühls nicht mit dem Verantwortlichmachen der christlichen Priester in Beziehung.

mit dem Begriff ‚freier Wille‘: wir wissen nur zu gut, was er ist – das anrühigste Theologen-Kunststück, das es giebt, zum Zweck, die Menschheit in ihrem Sinne ‚verantwortlich‘, zu machen, das heisst sie von sich abhängig zu machen... Ich gebe hier nur die Psychologie alles Verantwortlichmachens. – Überall, wo Verantwortlichkeiten gesucht werden, pflegt es der Instinkt des Strafen- und Richten-Wollens zu sein, der da sucht. Man hat das Werden seiner Unschuld entkleidet, wenn irgend ein So-und-so-Sein auf Wille, auf Absichten, auf Akte der Verantwortlichkeit zurückgeführt wird: die Lehre vom Willen ist wesentlich erfunden zum Zweck der Strafe, das heisst des Schuldigfinden-wollens. Die ganze alte Psychologie, die Willens-Psychologie hat ihre Voraussetzung darin, dass deren Urheber, die Priester an der Spitze alter Gemeinwesen, sich ein Recht schaffen wollten, Strafen zu verhängen – oder Gott dazu ein Recht schaffen wollten... Die Menschen wurden ‚frei‘ gedacht, um gerichtet, um gestraft werden zu können, – um schuldig werden zu können: folglich musste jede Handlung als gewollt, der Ursprung jeder Handlung im Bewusstsein liegend gedacht werden (– womit die grundsätzlichsste Falschmünzerei in psychologics zum Princip der Psychologie selbst gemacht war...) Heute, wo wir in die umgekehrte Bewegung eingetreten sind, wo wir Immoralisten zumal mit aller Kraft den Schuldbegriff und den Strafbegriff aus der Welt wieder herauszunehmen und Psychologie, Geschichte, Natur, die gesellschaftlichen Institutionen und Sanktionen von ihnen zu reinigen suchen, giebt es in unsern Augen keine radikalere Gegnerschaft als die der Theologen, welche fortfahren, mit dem Begriff der ‚sittlichen Weltordnung‘ die Unschuld des Werdens durch ‚Strafe‘ und ‚Schuld‘ zu durchseuchen. Das Christenthum ist eine Metaphysik des Henkers ...“¹³¹

Die Fokussierung auf die Entstehung des Freiheitsgefühls, die dem in *Menschliches, Allzumenschliches* geforderten ‚historischen Philosophieren‘ entspricht, ist als eine sehr wirksame Methode der Freiheitskritik zu betrachten. Nachdem Nietzsche bereits (im Rahmen des 39. Abschnitts) die Zulässigkeit des Schlusses vom Gefühl der Verantwortlichkeit auf ihre Wirklichkeit in Frage gestellt hat, kritisiert er nun anhand seiner historischen Methode das Gefühl als solches und entzieht dem „Argument“ für die Annahme menschlicher Freiheit

¹³¹ GD, *Die vier grossen Irrthümer*, Abschn. 7, KSA 6, 95-96. Vgl. hierzu auch den folgenden Abschnitt (GD, *Die vier grossen Irrthümer*, Abschn. 8, KSA 6, 96-97).

schlechthin die Grundlage. Es trifft sicher hinsichtlich des Glaubens an die Verantwortlichkeit des Menschen und die Bedingung ihrer Entstehung dasselbe zu, was Nietzsche über den Gottesglauben und seine Entstehung sagt: „[D]ie Vorstellung eines Gottes beunruhigt und demüthigt so lange, als sie geglaubt wird, aber wie sie entstanden ist, darüber kann bei dem jetzigen Stande der völkervergleichenden Wissenschaft kein Zweifel mehr sein; *und mit der Einsicht in jene Entstehung fällt jener Glaube dahin* [...] Fällt aber die Vorstellung des Gottes weg, so auch das Gefühl der „Sünde“ als eines Vergehens gegen göttliche Vorschriften“¹³².

3.3 Praktische Implikationen der Leugnung menschlicher Freiheit: Nietzsche zum Richten und Strafen

Bei der bisherigen Darstellung von Nietzsches Auseinandersetzung mit der Freiheit des Menschen standen eher theoretische Überlegungen im Vordergrund, zugleich aber sollte aufgrund des an verschiedenen Stellen genannten Zusammenhangs von Freiheit und Verantwortlichkeit deutlich geworden sein, daß eine Leugnung der Freiheit, insbesondere bei der von Nietzsche vollzogenen Radikalität, von gravierenden Konsequenzen ist für eine menschliche *Praxis*, welche, indem sie menschliches Verhalten bewertet und bestraft, eine solche Freiheit gerade voraussetzt.¹³³ Nietzsche macht, indem er sich mit der gängigen Praxis des Strafens auseinandersetzt, auf einige dieser Konsequenzen aufmerksam. Diese Auseinandersetzung hat exemplarischen Charakter, d.h. die (meist kritischen) Bemerkungen Nietzsches lassen sich in

¹³² *MA I*, 3. HS, Abschn. 133, *KSA 2*, 128. Vgl. hierzu auch folgende Passage: „Sobald die Religion, Kunst und Moral in ihrer Entstehung so beschrieben sind, dass man sie vollständig erklären kann, ohne zur Annahme metaphysischer Eingriffe am Beginn und im Verlaufe der Bahn seine Zuflucht zu nehmen, hört das stärkste Interesse an dem rein theoretischen Problem vom ‚Ding an sich‘ und der ‚Erscheinung‘ auf.“ (*MA I*, 1. HS, Abschn. 10, *KSA 2*, 30)

¹³³ Nietzsches Freiheitsleugnung betrifft natürlich nicht nur die im folgenden zu verhandelnde moralische oder strafrechtliche Praxis, sondern viel allgemeiner weite Teile der menschlichen Praxis und Selbstverständnisses überhaupt. Die Beschränkung der Untersuchung auf die Darstellung der strafrechtlichen Implikationen der Freiheitsleugnung ist durch den Hinweis auf die Tatsache zu erklären, daß Nietzsche bei seiner Auseinandersetzung mit der Freiheitsproblematik immer wieder und auf die moralische und vor allem auf die strafende Praxis abhebt. Weiterhin sind die Konsequenzen auf dem praktischen Gebiet von besonderer Tragweite, so daß das Problematische des Problems der menschlichen Freiheit hier sehr deutlich hervortritt.

gleicher oder ähnlicher Weise auf andere Verhaltensweisen und Empfindungen übertragen, z.B. auf das Feld der positiven Sanktionen (Loben, Belohnen), aber auch auf Gefühle wie Stolz, Scham usw.

Als Einstieg in die Thematik soll folgende Feststellung Nietzsches dienen: „Niemand ist für seine Thaten verantwortlich, Niemand für sein Wesen; *richten* ist soviel als ungerecht sein.“¹³⁴ Richten im engeren Sinn ist eine spezielle Art des Bewertens oder Urteilens. Nietzsches Gebrauch des Wortes „richten“ läßt an eine Situation vor Gericht denken: Ein Richter spricht Recht und beurteilt einen Angeklagten, spricht ihn entsprechend *seiner* jeweiligen Gesetzesübertretung für schuldig und verurteilt ihn zu einer bestimmten Strafe.

Nun bedeutet „Recht sprechen“ oder „jemanden verurteilen“ nicht dasselbe wie „Gerechtigkeit walten lassen“ oder gar „der Gerechtigkeit zum Sieg verhelfen“. Nietzsche greift, indem er das Richten als ungerecht bezeichnet, den Unterschied zwischen Recht und Gerechtigkeit auf, wobei seine Pointe darin zu sehen ist, daß für ihn das richterliche Urteil oder das Richten nicht nur mitunter oder gelegentlich, sondern vielmehr prinzipiell ungerecht ist.¹³⁵

Für ein Verständnis dieses kategorischen Urteils Nietzsches ist sein Begriff von Gerechtigkeit zu berücksichtigen, der darin besteht „dass man Jedem das Seine giebt“¹³⁶. Diese Vorstellung eines Jedem-das-Seine-gebens bedeutet nichts anderes als Zurechenbarkeit oder Verdienst. Wird also über Jemanden gerichtet oder – insofern ein richterliches Urteil („Verurteilung“) ein bestimmtes Handeln nach sich zieht – wird jemand bestraft, so stets unter der Voraussetzung, daß die Tat, für die er bestraft wird, *ihm* zuzurechnen sei, daß *er* die Schuld am jeweiligen Gesetzesübertritt trage oder eine Schuld auf *sich*

¹³⁴ MA I, 2. HS, Abschn. 39, KSA 2, 64; Hervorhebung d. Verf. Wenn Nietzsche in der zitierten Stelle nur vom Richten spricht, so trifft doch seine Aussage ebenso auf das Strafen (als die aus dem Richterspruch sich ergebene Konsequenz) zu. Nietzsche fügt kurz darauf hinzu: „Der Satz ist so hell wie Sonnenlicht, und doch geht hier Jedermann lieber in den Schatten und die Unwahrheit zurück: aus Furcht vor den Folgen“. Die Erwähnung der Folgen verweist sehr deutlich auf den engen Zusammenhang von Freiheitsglaube und Praxis. Vgl. hierzu R. Wisser: „Stand hier nicht alles auf dem Spiele, was Generationen an Moralvorstellungen vertreten haben und – vielleicht sogar – praktiziert haben? [...] Wurde durch die ‚Lehre von der völligen Unverantwortlichkeit‘ nicht dem Abendland und dem Christentum auf eine bisher einmalig unverblümete Weise der totale Krieg angesagt?“ (Wisser: *Nietzsches Lehre von der völligen Unverantwortlichkeit und Unschuld jedermannes*, a. a. O., 152)

¹³⁵ Indem Nietzsche das Richten als solches beurteilt und als ungerecht bewertet, nimmt er einen außergerichtlichen Standpunkt ein und stellt – *jenseits von Gut und Böse* stehend – *seine* Frage nach dem Wert der Werte.

¹³⁶ MA I, 2. HS, Abschn. 105, KSA 2, 102.

geladen habe und daß er also *seine* Strafe verdiene. Nun aber kann es für Nietzsche entsprechend seiner Leugnung von Freiheit und Verantwortlichkeit gar keine Zurechenbarkeit und somit keine Schuld geben. Hier wird die Konsequenz Nietzsches erkennbar: er stellt selbst angesichts der erschreckenden Grausamkeit mancher Menschen nüchtern fest, daß sie „so wenig verantwortlich [sind], wie ein Stück Granit dafür, dass es Granit ist.“¹³⁷ Angesichts dieses Standpunktes ist es nur stimmig, wenn er jedes Gerichtsurteil, welches den Angeklagten schuldig spricht, sowie jede mit derartigem Schuldspruch verbundene Bestrafung als ungerechtfertigt und als ungerecht bezeichnet.¹³⁸

Exemplarisch für Nietzsches Sicht der Dinge ist eine Passage, durch die gewissermaßen ein Rückbezug zur o.g. Grausamkeit mancher Menschen erfolgt, wenn Nietzsche auf die vielleicht extremste Form von Strafe überhaupt zu sprechen kommt, nämlich die Hinrichtung. In kritischer Absicht wird gefragt: „Wie kommt es, dass jede Hinrichtung uns mehr beleidigt, als ein Mord? Es ist die Kälte der Richter, die peinliche Vorbereitung, die Einsicht, dass hier ein Mensch als Mittel benutzt wird, um andere abzuschrecken. Denn *die Schuld wird nicht bestraft, selbst wenn es eine gäbe*: diese liegt in Erziehern, Eltern, Umgebungen, in uns, nicht im Mörder, ich meine die veranlassenden Umstände.“¹³⁹ Nietzsches Bewertung der Hinrichtung als ‚beleidigend‘ korrespondiert mit seiner vorherigen Beurteilung des Richtens als ‚ungerecht‘ und gründet wie diese darin, daß mit der Bestrafung über einen Menschen ein Übel verhängt wird, welches dieser nicht verdient.¹⁴⁰

¹³⁷ MA I, 2. HS, Abschn. 43, KSA 2, 66. Nietzsches Leugnung der Verantwortlichkeit bedeutet sicher nicht, daß er die schrecklichsten Verbrechen guthieße. Welchen Maßstab von „gut“ und „böse“ Nietzsche hat, ist – so spannend die Frage sein mag – nicht das Thema der vorliegenden Arbeit.

¹³⁸ Zu Nietzsches Beurteilung des Verbrechers vgl. sein fiktives Plädoyer: „[E]r musste so handeln, wie er gehandelt hat; wir würden, wenn wir strafen, die ewige Nothwendigkeit bestrafen“ (MA II, WS, Abschn. 24, KSA 2, 559). Genaugenommen sagt Nietzsche übrigens *nicht*, daß ein Strafen unmöglich oder überflüssig wäre – es ist „nur“ ungerecht. Ob und in welchem Sinn Nietzsche davon ausgeht, daß ein Strafen weiter möglich ist, wird im folgenden näher zu betrachten sein. Es ist hier zunächst nur festzuhalten, daß unter der Voraussetzung der Unverantwortlichkeit des Menschen die Rechtsprechung (wenn sie denn auch einem Anspruch auf Gerechtigkeit genügen will) vor einem gewaltigen Problem steht.

¹³⁹ MA I, 2. HS, Abschn. 70, KSA 2, 81; Hervorhebung d. Verf. Vgl. auch den Abschnitt „Ob man vergeben könne?“, in dem Nietzsche sehr deutlich darauf hinweist, daß es keine Schuld des Übeltäters und dementsprechend kein Recht zu seiner Beschuldigung und Strafe gibt (MA II, WS, Abschn. 68, KSA 2, 582).

¹⁴⁰ Vgl. hierzu Nietzsches spätere Aussage in der *Morgenröte*: „Jetzt zwar will immer noch Der, welchem ein Schaden zugefügt ist, ganz abgesehen davon, wie dieser Schaden etwa gut zu

In der zitierten Stelle wird von einer abschreckenden Wirkung der Strafe auf andere gesprochen. Nachdem Nietzsche den Gedanken eines Abbüßens von Schuld (ob der Unmöglichkeit einer Sühne oder einer Vergeltung ohne Schuld) bereits zurückweisen mußte, wendet er sich nun der Abschreckung zu.¹⁴¹ Deren Wirksamkeit leugnet er zwar nicht, allerdings lehnt er sie aus moralischen Gründen ab, da sie dieses Ziel auf Kosten eines Unschuldigen erreicht.¹⁴² Wenn Nietzsche hierbei den „Gebrauch“ eines Menschen als Mittel kritisiert, so argumentiert er auf geradezu Kantische Weise; es ist hier an die bekannte Formulierung des kategorischen Imperativs zu erinnern: „Handle so, daß du die Menschheit, sowohl in deiner Person als in der Person eines jeden anderen, jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchst.“¹⁴³

Der kurze Abschnitt „Sträflich, nie gestraft“ kann als Zusammenfassung von Nietzsches Standpunkt zum Strafen gesehen werden: „Unser Verbrechen gegen Verbrecher besteht darin, dass wir sie wie Schufte behandeln.“¹⁴⁴ Auffällig ist, daß Nietzsche durch die sprachliche Unterscheidung von

machen ist, seine Rache haben und wendet sich ihrethalben an die Gerichte, – und diess hält einstweilen unsere abscheulichen Strafordnungen noch aufrecht, sammt ihrer Krämerwage und dem Aufwiegenwollen der Schuld durch die Strafe: aber dürften wir nicht hierüber hinaus kommen können?“ (*M*, 3. Buch, Abschn. 202 - *KSA* 3, S. 177)

¹⁴¹ Hinsichtlich der Bestimmung der Sühne oder Wiedergutmachung von Schuld als des Sinnes von Strafe folgende Notiz Nietzsches: „Der Sinn der ältesten Strafen ist nicht: vor dem Vergehen abzuschrecken, sondern [...] ein Versuch, den Schaden wieder gut zu machen, zum Beispiel durch ein Bussgeld an die Verwandten des Erschlagenen“ (*NF*, September 1876 - *KSA* 8, S. 328-329). Neben den zwei Momenten von Strafe (Sühne, Vergeltung, Wiedergutmachen begangener Schuld *und* Abschreckung), die ihren Zweck bestimmen und sie legitimieren sollen – die beide von Nietzsche zurückgewiesen werden –, weist er auf ein „Mehr“ hin: „ein Etwas von der Härte des Naturzustandes“ (*MA II*, *WS*, Abschn. 22 - *KSA* 2, S. 557). Vgl. hierzu: „Zürnen und strafen ist unser Angebinde von der Thierheit her. Der Mensch wird erst mündig, wenn er diess Wiegegengeschenk den Thieren zurückgiebt.“ (*MA II*, *WS*, Abschn. 183, *KSA* 2, 631)

¹⁴² Vgl. hierzu: „Der, welcher gestraft wird, verdient die Strafe nicht: er wird nur als Mittel benutzt, um fürderhin von gewissen Handlungen abzuschrecken“ (*MA I*, 2. HS, Abschn. 105, *KSA* 2, 102). R. Wisser stellt hierzu treffend fest: „Lohn und Strafe dienen nur der Abschreckung und der Aufmunterung. Man lohnt nicht und man straft nicht, weil gut oder böse gehandelt worden ist, sondern damit den eigenen Vorstellungen von gut und böse entsprechend gehandelt werden wird.“ (*Wisser: Nietzsches Lehre von der völligen Unverantwortlichkeit und Unschuld jedermanns*, a. a. O., 159)

¹⁴³ Vgl. Kant: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, a. a. O., 52.

¹⁴⁴ *MA I*, Abschn. 66, *KSA* 2, 80. An dieser Stelle gebraucht Nietzsche erstmals im Werk das Wort „Schuft“. Vgl. hierzu sein Nachlaßaufzeichnung aus dem Sommer 1876: „Ich möchte die Definition des Schuftes. Der Räuber, der Mörder, der Dieb ist es nicht.“ (*NF*, *KSA* 8, 312) Vgl. weiter seine Notiz aus dem September 1876: „Unser Verbrechen gegen Verbrecher besteht darin, dass wir sie wie Schufte behandeln. Ich wünschte einmal, die Definition des Schuftes zu hören. Das eigentlich Schuftige scheint für das Auge der Justiz unerkennbar zu sein und deshalb erreicht auch ihr Arm es nicht.“ (*NF*, *KSA* 8, 328) Vgl. hierzu auch die Rede Zarathustras „Vom bleichen Verbrecher“: „‚Feind‘ sollt ihr sagen, aber nicht ‚Bösewicht‘; ‚Kranker‘ sollt ihr sagen, aber nicht ‚Schuft‘; ‚Thor‘ sollt ihr sagen, aber nicht ‚Sünder‘.“ (*Za*, 1. Buch, *Vom bleichen Verbrecher*, *KSA* 4, 45)

Verbrecher und Schuft zwischem dem Verbrechen als solchem, das als Gesetzesbruch *feststellbar* ist, und einer bestimmten *Bewertung* des Verbrechers, eben derjenigen als Schuft, unterscheidet.¹⁴⁵

Diese differenzierende Sichtweise soll Anlaß zu folgender Überlegung sein. Es wurde erkennbar, daß Nietzsche zwar die gängige, auf der Annahme oder, wie er sagen würde, „dem Irrtum“ des freien Willens fußende Strafpraxis sehr deutlich in Frage stellt, allerdings leugnet er weder den Gesetzesbruch als solchen, noch behauptet er *expressis verbis*, daß man dem Umstand, daß es Verbrechen gibt, nicht begegnen dürfte oder sich nicht irgendwie um den Verbrecher und „*seinen*“ Gesetzesbruch zu kümmern hätte. Auch ohne eingehendere Auseinandersetzung mit Nietzsches Staats- oder Gesellschaftstheorie wird man davon ausgehen dürfen, daß er die Notwendigkeit bestimmter Regeln und Gesetze für den Erhalt einer Gesellschaft anerkennt. Ebenso dürfte es unstrittig sein, daß diese Regeln von bestimmten Menschen, eben den „Verbrechern“, nicht eingehalten werden. Die hieraus erwachsene Forderung nach Instanzen, die darüber wachen, daß die Gesetze eingehalten werden, und versuchen, die Zahl der Verbrecher möglichst gering zu halten, wird sicherlich ebenfalls von Nietzsche geteilt.

Im folgenden soll die Frage gestellt werden, auf welche Weise Nietzsche meint, daß die Gesellschaft auf die Bedrohung durch ihr schädliche Elemente reagieren sollte. Nun lassen sich in *Menschliches, Allzumenschliches* selber keine Stellen finden, durch die diese Frage beantwortet werden könnte, so daß es erforderlich erscheint, das werkgeschichtliche Umfeld zu berücksichtigen.

¹⁴⁵ Die Zuschreibung „Schuft“ impliziert eine bestimmte Wertung des Menschen als „böse“, die sich auf die Unterstellung einer Freiheit des „Schuftes“ gründet. Zum Zusammenhang von „böse“ und „frei“ vgl. die folgende Passage: „Die bösen Handlungen, welche uns jetzt am meisten empören, beruhen auf dem Irrthume, dass der Andere, welcher sie uns zufügt, freien Willen habe, also dass es in seinem Belieben gelegen habe, uns diess Schlimme nicht anzuthun. Dieser Glaube an das Belieben erregt den Hass, die Rachlust, die Tücke, die ganze Verschlechterung der Phantasie, während wir einem Thiere viel weniger zürnen, weil wir diess als unverantwortlich betrachten“ (*MA I*, Abschn. 99, *KSA 2*, 96). Vgl. weiter: „[W]arum nennen wir den schädigenden Menschen unmoralisch? Weil wir hier einen willkürlich waltenden, freien Willen [...] annehmen“ (*MA I*, Abschn. 102, *KSA 2*, 99). Die Bewertung eines Menschen als „böse“ oder „Schuft“ wird nun von Nietzsche, aus den bekannten Gründen, nicht nur eindeutig abgelehnt, vielmehr bezeichnet er sie sogar als Verbrechen. Damit geht er über seine bisherige Kritik des Strafens (als ‚ungerecht‘ oder ‚beleidigend‘) hinaus und stellt diejenigen, die entsprechend derartiger Wertung handeln (strafen) auf ein und dieselbe Stufe mit dem Verbrecher: so wie der Verbrecher aus reinem Eigeninteresse Schaden verursacht hat, so wird nun ihm, ebenfalls nur aus Eigeninteresse, Schaden zugefügt.

Ein erster Hinweis auf eine andere Art des Strafens, nämlich auf einen Ansatz des Strafens, dem die Unverantwortlichkeit und Unschuld des Menschen zugrundeliegt, läßt sich aus einem kurzen Textfragment ziehen, dessen Entstehung in etwa in die Zeit von *Menschliches, Allzumenschliches* fällt. Nietzsche fordert hier – anstatt einen Verbrecher ob seiner angeblichen Schuld als „böse“ anzusehen und als Schuft zu behandeln – , daß der „Verbrecher beim Einfangen zart, wie ein Kranker zu behandeln“¹⁴⁶ sei.

In der (nur wenige Jahre nach *Menschliches, Allzumenschliches* verfaßten) *Morgenröte* (1881) knüpft Nietzsche im Abschnitt „Zur Pflege der Gesundheit“, wo er ebenfalls den Vergleich von Verbrechen und Krankheit zieht, an diesen Gedanken an.¹⁴⁷ Da er hier ausführlicher beschreibt, wie er sich die Behandlung des Verbrechers vorstellt, soll im folgenden eine längere Passage zitiert werden. Im Rahmen eines Nachdenkens über die „Physiologie der Verbrecher“ spricht Nietzsche von der „unabweislichen Einsicht, dass zwischen Verbrechern und Geisteskranken kein wesentlicher Unterschied besteht“.¹⁴⁸ Dementsprechend gibt Nietzsche das Wort „Strafe“ auf und spricht

¹⁴⁶ NF, Juli - August 1879 - KSA 8, S. 604. Vgl. hierzu auch das nachgelassene Fragment vom Herbst 1881: „Gegen Verbrecher sei man wie gegen Kranke: auch darin, daß man es verabscheut, sie sich fortpflanzen zu machen. Dies ist die erste allgemeine Verbesserung der Sitten, welche ich wünsche: der Kranke und der Verbrecher sollen nicht als fortpflanzbar anerkannt werden.“ (KSA 9, S. 627) Es ist durchaus fragwürdig, ob das hier genannte Fortpflanzungsverbot nicht im Widerspruch zur erstgenannten „Zärtlichkeit“ gegen den Verbrecher steht.

¹⁴⁷ Nietzsche begründet seine Gleichsetzung des Verbrechers mit dem Kranken wie folgt: „Inzwischen erwäge man, dass die Einbusse, welche die Gesellschaft und die Einzelnen durch die Verbrecher erleiden, der Einbusse ganz gleichartig ist, welche sie von den Kranken erleiden: die Kranken verbreiten Sorge, Missmuth, Produciren nicht, zehren den Ertrag Anderer auf, brauchen Wärter, Ärzte, Unterhaltung und leben von der Zeit und den Kräften der Gesunden. Trotzdem würde man jetzt Den als unmenschlich bezeichnen, welcher dafür an den Kranken Rache nehmen wollte. Ehedem freilich that man diess; in rohen Zuständen der Cultur und jetzt noch bei manchen wilden Völkern, wird der Kranke in der That als Verbrecher behandelt, als die Gefahr der Gemeinde und als Wohnsitz irgend eines dämonischen Wesens, welches sich ihm in Folge einer Schuld einverleibt hat, – da heisst es: jeder Kranke ist ein Schuldiger! Und wir, – sollten wir noch nicht reif für die entgegengesetzte Anschauung sein? sollten wir noch nicht sagen dürfen: jeder ‚Schuldige‘ ist ein Kranker?“ (M, 3. Buch, Abschn. 202, KSA 3, 177-178.)

¹⁴⁸ M, 3. Buch, Abschn. 202, KSA 3, 176. Die Beschreibung des Verbrechens als Krankheit impliziert zum einen die geforderte Aufgabe einer Bewertung des Verbrechers als Schuft (die „Schuftigkeit“ setzt Freiheit voraus, die Krankheit gerade nicht), zum anderen wird auf diese Weise deutlich gemacht, daß der Verbrecher – ebenso wie eine Krankheit – gefährlich ist, gewissermaßen (trotz des unangenehmen Beigeschmacks des Wortes) eine Krankheit des „Volkskörpers“. Vgl. hierzu den Fortgang des Zitats: „Noch fehlen vor Allem die Ärzte, für welche Das, was wir bisher praktische Moral nannten, sich in ein Stück ihrer Heilkunst und Heilwissenschaft umgewandelt haben muss [...] noch hat kein Denker den Muth gehabt, die Gesundheit einer Gesellschaft und der Einzelnen darnach zu bemessen, wie viel Parasiten sie ertragen kann“ (ebd., 178).

stattdessen von einer „Behandlung“, die „mit ärztlicher Klugheit, ärztlichem guten Willen“ erfolgen solle. Konkret nennt er folgenden „Therapie“-Vorschlag: „Es thut ihm [=dem Verbrecher, bzw. dem Kranken, T.Z.] Luftwechsel, andere Gesellschaft, zeitweiliges Verschwinden, vielleicht Alleinsein und eine neue Beschäftigung noth, – gut! Vielleicht findet er es selber in seinem Vortheil, eine Zeit hindurch in einem Gewahrsam zu leben, um so Schutz gegen sich selber und einen lästigen tyrannischen Trieb zu finden, – gut! Man soll ihm die Möglichkeit und die Mittel des Geheiltwerdens (der Ausrottung, Umbildung, Sublimierung jenes Triebes) ganz klar vorlegen, auch, im schlimmen Falle, die Unwahrscheinlichkeit desselben; man soll dem unheilbaren Verbrecher, der sich selber zum Greuel geworden ist, die Gelegenheit zum Selbstmord anbieten. Diess als äusserstes Mittel der Erleichterung vorbehalten: soll man Nichts verabsäumen, um vor Allem dem Verbrecher den guten Muth und die Freiheit des Gemüthes wieder zu geben; man soll Gewissensbisse wie eine Sache der Unreinlichkeit ihm von der Seele wischen und ihm Fingerzeige geben, wie er den Schaden, welchen er vielleicht an dem Einen geübt, durch eine Wohlthat am Anderen, ja vielleicht an der Gesammtheit ausgleichen und überbieten könne. Alles in äusserster Schonung! Und namentlich in Anonymität oder unter neuen Namen und mit häufigerem Ortswechsel, damit die Unbescholtenheit des Rufes und sein künftiges Leben so wenig wie möglich dabei Gefahr laufe.“¹⁴⁹

¹⁴⁹ M, 3. Buch, Abschn. 202 - KSA 3, S. 176-177. Nietzsches Gedanke, daß der Verbrecher durch eine Wohlthat (an der Gesammtheit) seinen Schaden ausgleichen möge, findet sich, ebenfalls im Rahmen einer Reflexion über ein „*neues* Strafrecht“, bereits in einer Notiz aus der Zeit vor der Veröffentlichung von *Menschliches, Allzumenschliches*: „Der Grundgedanke eines neuen menschlicheren Strafrechts müsste sein: ein Unrecht einmal insofern zu beseitigen, als der Schaden wieder gut gemacht werden kann; sodann die böse That durch eine Gutthat zu compensiren. Diese Gutthat brauchte nicht den Beschädigten und Beleidigten, sondern irgend Jemandem erwiesen zu werden; man hat sich ja durch den Frevel selten am Individuum, sondern gewöhnlich am Gliede der menschlichen Gesellschaft vergangen, – man ist dadurch der Gesellschaft eine Wohlthat schuldig geworden. Diess ist nicht so gröblich zu verstehen, als ob ein Diebstahl durch ein Geschenk wieder gut zu machen ware; vielmehr soll Der, welcher seinen bösen Willen gezeigt hat, nun einmal seinen guten Willen zeigen.“ (NF, September 1876, KSA 8, 329) Hier findet sich ebenfalls folgende Betrachtung: „Eigentlich hat der einmal bestrafte Dieb einen Anspruch auf Vergütung, insofern er durch die Justiz seinen Ruf eingebüsst hat. Was er dadurch leidet, dass er von jetzt ab als Dieb gilt, geht weit über das Abbüssen einer einmaligen Schuld hinaus.“ (NF, September 1876, KSA 8, 329) Diese Überlegung korrespondiert mit der o.g. Forderung nach einer Anonymität des aus der Haft entlassenen Straftäters.

Nietzsches hier geradezu plastisch werdender Ansatz eines „neuen menschlicheren Strafrechts“¹⁵⁰ gründet auf der Annahme der völligen Unverantwortlichkeit des Verbrechers für „sein“ Verbrechen und ist dementsprechend frei von jedem Schuldvorwurf.¹⁵¹ Auffällig ist die Betonung eines Resozialisierungsgedankens: Die Strafe wird als Hilfe für den Verbrecher, ein besserer Mensch zu werden, aufgefaßt, sie soll die spätere Wiedereingliederung des Verbrechers in die Gesellschaft ermöglichen. Nietzsche erwägt hierbei sogar, dem Verbrecher eine neue Identität zu verleihen, so daß nach seiner Entlassung eine Stigmatisierung als „Schuft“ verhindert und so seine Ausgrenzung aus der Gesellschaft oder ein erneutes „Abdriften“ in verbrecherische soziale Randgruppen möglichst vermieden werden kann. Man sollte Nietzsche, was seine Ideen und insbesondere ihre Realisierung betrifft, nicht unterstellen, er sei naiv oder realitätsfern, da er mögliche Schwierigkeiten sehr klar vor Augen hat und die je gegebene Unmöglichkeit einer Resozialisation durchaus reflektiert.¹⁵²

Nietzsches „innovativer“ Ansatz des Strafens als einer Art Heilbehandlung weicht, wie anhand obiger Schilderung plastisch wurde, erheblich von der „traditionellen“ Methode des Strafens ab. Anders als die „alte“ Form des Strafens, die, indem sie einen sühnenden Ausgleich eines begangenen Unrechts anstrebt, in die Vergangenheit gerichtet ist, verfolgt

¹⁵⁰ *NF*, September 1876, *KSA* 8, 329; Hervorhebung d. Verf.

¹⁵¹ Das könnte bspw. bedeuten, daß man den unschuldigen Verbrecher um Verständnis dafür bittet, daß man gezwungen ist, ihn einzusperren, weil man die Gesellschaft vor ihm schützen müsse. Hierbei könnte man ihm zwar Beileids-, aber keine Entschuldigungsbekundungen ausrichten („Tut uns leid, daß wir dich bestrafen - aber wir müssen es tun.“), da die strafende Gesellschaft natürlich ebensowenig für ihr Tun verantwortlich ist wie der Verbrecher.

¹⁵² Hinsichtlich einer unmöglichen Resozialisierung einer Verbrecher schlägt Nietzsche vor, ihm die Option des Selbstmordes anzubieten, die entsprechend der Gleichsetzung von Verbrechen und Krankheit vielleicht in einem Zuge mit der Sterbehilfe (Euthanasie) eines unheilbar Kranken zu sehen ist. (Eine derartige Lösung stellt freilich einen Extremfall dar; ebenso wäre ja bei einem „hoffnungslosen Fall“ an lebenslange Inhaftierung zu denken). Der Gedanke des *freiwilligen* Selbstmordes oder *Frei-Todes* ist sehr aufschlußreich für Nietzsches Konzept eines schuldfreien Strafens. Wenngleich aus gesellschaftlicher Sicht die (bedauerliche) Notwendigkeit der Verbrecher-Behandlung besteht (vgl. hierzu Nietzsche Überlegungen zur Notwehr in *MA I*, 2. HS, Abschn. 102 u. 104 - *KSA* 2, S. 99-102), so ist doch unstrittig, daß dem Verbrecher ein (letztlich ungerechtfertigtes) Leid zugefügt wird, weshalb darauf zu achten ist, möglichst schonend (d.h. möglichst leid-arm) zu strafen. Aus demselben Grund wäre eine Hinrichtung (gegen den Willen des Verbrechers) mit Nietzsche undenkbar, bzw. darf eine Tötung nur mit Einwilligung oder auf ausdrücklichen Wunsch des Verbrechers hin erfolgen. (Bei dieser „Freiwilligkeit“ des Sterbens muß übrigens nicht die zuvor geleugnete, moralisch relevante Freiheit angenommen werden. Hier ist Nietzsches „Freischeinlichkeit“ der ausreichende und passende Freiheitsbegriff, da das zugefügte Leid des Verbrechers ausschlaggebend ist und ein äußerer Zwang als unangenehm empfunden werden kann.)

Nietzsches Verbrechenstherapie einen präventiven Gedanken, ist also vor allem auf eine zukünftige Wiederholung von Verbrechen hin ausgerichtet.

Diese Ausführungen zu Nietzsches Überlegungen zu einer neuen Art des Strafens, die sich aus der Einsicht in die Unverantwortlichkeit des Menschen ergibt, sollen genügen, zumal sie nur aus dem werkgeschichtlichen Umfeld und nicht aus *Menschliches, Allzumenschliches* selbst stammen. Die Tatsache, daß in diesem Werk keine positive Konzeption eines neuen Strafrechts vorgestellt wird, ist sicher mit der Einordnung des Werkes in Nietzsches zweite, vornehmlich *kritisch-destruktive* Schaffensphase zusammenzubringen.

III. Abschließende und weiterführende Gedanken

1. Zusammenfassende Gedanken

Die Annahme einer Freiheit und einer Verantwortlichkeit des Menschen ist keineswegs unproblematisch. Die Lösungsversuche Kants und Schopenhauers lassen deutlich erkennen, daß die Annahme einer Freiheit im Sinne einer unbedingten, jedoch bedingenden Erstausslösung nur schwer mit einem naturalistischen Weltbild und insbesondere der Annahme einer kausalen Geschlossenheit der Welt zu vereinbaren ist. Während die beiden genannten Philosophen letztlich am Gedanken der Freiheit festhalten, indem sie durch die Annahme zweier unterschiedlicher Welten (Dualismus) versuchen, die Vereinbarkeit von Freiheit und Notwendigkeit herzustellen, löst Nietzsche den Widerspruch zwischen Freiheit und Notwendigkeit, indem er den Gedanken einer moralisch relevanten Freiheit aufgibt und den Menschen als Teil der Natur bestimmt, der, wie die Natur überhaupt, der Notwendigkeit unterworfen ist. Die Leugnung einer Freiheit im Sinne eines Vermögens, „eine Reihe anzufangen“, impliziert die Aufgabe des Gedankens menschlicher Verantwortlichkeit. Dem *Gefühl* von Freiheit, bzw. dem Bewußtsein eigener Verantwortlichkeit gesteht Nietzsche – allerdings nur *als Gefühl* – durchaus Realität zu, d.h. das Freiheitsgefühl ist für eine moralisch relevante Freiheit ohne Bedeutung. Um herauszustellen, daß aus dem Freiheitsgefühl keine Verantwortlichkeit abgeleitet werden kann, spricht Nietzsche auch von „Freischeinlichkeit“. Gleichwohl ist diese „Freischeinlichkeit“ keineswegs völlig bedeutungslos, wie eine Kontrastierung mit dem Gefühl von Zwang deutlich macht. Ein äußerer wie innerer *gefühlter* Zwang wird gemeinhin als unangenehm empfunden. Nietzsches „Freischeinlichkeit“ könnte zwar in letzter Instanz als Zwang *begriffen* werden, jedoch ist dieser Zwang nicht zu spüren. Der Mensch wäre gewissermaßen eine Marionette, aber eben eine Marionette, welche die sie lenkenden Fäden nicht spürt.

Was die Freiheit und Verantwortlichkeit betrifft, so ist nicht zu leugnen, daß diese – wie Nietzsche sagen würde: unzulässigerweise – faktisch aus dem Freiheitsgefühl abgeleitet werden. Zur Unterminierung der Möglichkeit dieser

Ableitung unternimmt Nietzsche – entsprechend seiner Methode eines historischen Philosophieren – eine Untersuchung der Entstehungsbedingungen des Freiheitsgefühls. Sein Ergebnis hierbei ist, daß das Freiheitsgefühl ein ursprünglicher Irrtum alles Organischen ist, d.h. das Gefühl der Freiheit ist eine Illusion, eine Illusion jedoch, die zwangsläufig entsteht.¹⁵³ Das Freiheitsgefühl kann also auf zwei Weisen gedeutet werden: Entweder im eben genannten Sinne Nietzsches, d.h. es wird als bloßes Gefühl oder als Illusion (bzgl. Verantwortlichkeit) erkannt, oder es wird als Beleg für eine „tatsächliche“, d.h. moralisch relevante Freiheit des Menschen gewertet und im Sinne einer Verantwortlichkeit ausgelegt (dies ist die Position der von Nietzsche kritisierten Metaphysiker und Religionen, insbesondere des Christentums). Was die Auslegung des Freiheitsgefühls als Verantwortlichkeit betrifft, so geht Nietzsche von einem gezielten oder absichtsvollen Verantwortlichmachen aus, welches vor allem vom Christentum befördert worden sei: Der auf natürliche Weise entstehende Schein von Freiheit sei hier instrumentalisiert worden, um den Menschen sündhaft zu machen und so die Existenzweise der Priester als faktische Verwalter des erlösenden Heils zu ermöglichen.¹⁵⁴ Nietzsche sieht in dieser Machtausübung nicht nur einen (wie er später sagen wird) „Parasitismus des Priesters“¹⁵⁵, sondern vor allem – insofern die Lehre einer allgemeinen Sündhaftigkeit ein Krankmachen des Menschen bedeutet – eine Gefahr. Aus diesem Grund fordert er eine Umkehrung oder Umwertung der bisherigen Betrachtungsweise.

Den Zusammenhang von Verantwortlichkeit und Machtausübung exemplifiziert Nietzsche ebenfalls anhand seiner Auseinandersetzung mit der Strafpraxis. Wie die (*angebliche*) allgemeine Sündhaftigkeit des Menschen, so gründet auch das Strafen eines Menschen – zweifellos eine Form der Machtausübung – auf der irrigen Annahme einer moralisch relevanten Freiheit.

¹⁵³ Der Gedanke einer notwendigen Entstehung des Gefühls, bzw. treffender der Illusion von Freiheit („Freischeinlichkeit“) erinnert durchaus an den Gedanken eines transzendentalen Scheins, zu dem Kant in der Einleitung zur Tr. Dialektik ausführt, es handle sich bei ihm um eine ‚natürliche und unvermeidliche Illusion‘, die, anders als der ‚logische Schein‘, selbst wenn sie aufgedeckt werde, nicht verschwinde (vgl. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, a. a. O., B 354). Vgl. hierzu die folgende Notiz Nietzsches: „Wer die Unfreiheit des Willens *fühlt*, ist geisteskrank: wer sie *leugnet*, ist dumm.“ (NF, Sommer - Herbst 1882, KSA 10, 70)

¹⁵⁴ Vgl. hierzu Nietzsches Bestimmung der Theologen (oder theologisierenden Philosophen) als „Advocaten Gottes“ (*MA I*, 1. HS, Abschn. 28, KSA 2, 49).

¹⁵⁵ AC, Abschn. 26, KSA 6, 196.

Damit aber ist erweist sich die Strafpraxis als ebenso fragwürdig wie die Annahme der Freiheit selbst. Nietzsche bleibt nicht bei einer rein destruktiven Kritik der Strafpraxis stehen, sondern skizziert (wenngleich noch nicht in *Menschliches, Allzumenschliches*) einige wesentliche Aspekte eines „neuen, humaneren Strafrechts“, welches die Unverantwortlichkeit des Menschen anerkennt und sie zu seiner Grundlage macht. Diese neue Art einer Strafpraxis versteht Nietzsche im Sinne einer Therapie des Verbrechers (den er analog als Kranken begreift).

Nietzsches Ausführungen zum Strafrecht weisen auf einige der (praktischen) Konsequenzen seiner Freiheitsleugnung hin. Freilich erstrecken sich die Konsequenzen der Zurückweisung einer Grundannahme (mindestens) abendländischen Denkens auch auf zahlreiche andere Bereiche menschlichen Miteinanders. Ähnlich der Umdeutung der Strafpraxis als Therapie erfordert die Leugnung der Willensfreiheit überhaupt – wengleich sicher nicht in allen Vollzügen des Lebens – eine Umwertung der „alten“, auf eine angebliche Freiheit des Menschen sich gründende Lebensweise. Nietzsches Leugnung der Willensfreiheit in *Menschliches, Allzumenschliches* erweist sich damit als Gedanke umfassender Tragweite.

2. Widersprüchlichkeit der Nietzscheschen Freiheitskonzeption?

Nietzsches Freiheitskritik in *Menschliches, Allzumenschliches* ist ausführlich dargestellt worden. Damit ist das hauptsächliche Ziel der vorliegenden Arbeit erreicht. Nun finden sich allerdings, wie schon in der Einleitung erwähnt, in *Menschliches, Allzumenschliches* Stellen, in denen in einem positiven Sinne von Freiheit gesprochen wird. Einige dieser Stellen sollen im folgenden betrachtet werden. Hierbei ist vor allem danach zu fragen, ob Nietzsches Freiheitskonzeption, die bisher nur in ihren freiheitskritischen Aspekten entfaltet wurde, möglicherweise widersprüchlich ist.

Methodischer Ausgangspunkt der weiteren Betrachtung ist Nietzsches Kritik an der Vorstellung der Willensfreiheit wie sie im zweiten Teil der vorliegenden Arbeit dargestellt wurde. Die Radikalität und Konsequenz der Freiheitsleugnung Nietzsches impliziert, daß die positive Annahme einer

moralisch relevanten Freiheit *ohne weiteres* nicht möglich ist. Wollte Nietzsche behaupten, daß der Mensch verantwortlich ist, so stünde er vor der Herausforderung, die Argumente, die er zuvor gegen die Annahme einer Willensfreiheit vorgebracht hat, zu entkräften. Er müßte zeigen, daß seine eigene Argumentation unzureichend ist, daß er einen entscheidenden Aspekt übersehen hat o.ä. Es wäre sozusagen ein „Unding“, wenn Nietzsche ohne weitere Erläuterung im positiven Sinne zum Freiheitsverständnis Schopenhauers zurückkehren wollte. Sollte Nietzsche im positiven Sinn von einer moralisch relevanten Freiheit sprechen, ohne zugleich seine eigene Argumentation explizit zu revidieren, so wäre eine Widersprüchlichkeit seiner Freiheitskonzeption ernsthaft in Betracht zu ziehen. Insofern ein Widerspruch nur dann vorliegt, wenn Nietzsche *in ein und demselben Sinn* die Freiheit, die er zuvor geleugnet hat, positiv annimmt, ist für die folgende Untersuchung zu klären, in welchem Sinne Nietzsche positiv von Freiheit spricht. Sollte Nietzsche zwischen verschiedenen Freiheitsbegriffen unterscheiden, so läge kein Widerspruch vor.¹⁵⁶

Die augenfälligste Stelle, in der Nietzsche in einem positiven Sinn von Freiheit spricht, ist der Untertitel von *Menschliches, Allzumenschliches*: „Ein Buch für *freie* Geister“. Es ist, wie gesagt, zunächst zu klären, in welchem Sinn Nietzsche hier von Freiheit spricht. Im Abschnitt „Freigeist ein relativer Begriff“ findet sich folgende Bestimmung: „Man nennt Den einen Freigeist, welcher anders denkt, als man von ihm auf Grund seiner Herkunft, Umgebung, seines Standes und Amtes oder auf Grund der herrschenden Zeitansichten erwartet. Er ist die Ausnahme, die gebundenen Geister sind die Regel“¹⁵⁷.

Hier lassen sich, wenn man genau differenziert, zwei Begriffe des Freigeistes und dementsprechend zwei Begriffe von Freiheit unterscheiden. Nach der ersten Bestimmung läge die Freiheit des Freigeistes in einer

¹⁵⁶ Die Einheitlichkeit des Wortes „Freiheit“ verbirgt, insbesondere aufgrund Nietzsches unsystematischer Arbeitsweise, nicht notwendig eine einheitliche Bedeutung. Sollte Nietzsche, wenn er in einem positiven Sinne von Freiheit spricht, seine „Freischeinlichkeit“ meinen, so könnte von einer Widersprüchlichkeit seiner Freiheitskonzeption keine Rede sein: Die Realität des Freiheitsgefühls wurde schließlich nie in Frage gestellt; allerdings läßt sich, wie oben ausgeführt, aus der „Freischeinlichkeit“ auch keine Verantwortlichkeit ableiten. Von einer Widersprüchlichkeit von Nietzsches Freiheitskonzeption wäre demnach nur auszugehen, wenn sich Stellen finden ließen, in denen Nietzsche in einem positiven Sinne von einer Verantwortlichkeit des Menschen sprechen sollte.

¹⁵⁷ MA I, 5. HS, Abschn. 225, KSA 2, 189.

enttäuschten Erwartung: Man geht davon aus, jemand werde sich so und so verhalten, das erwartete Verhalten tritt aber nicht ein. Demzufolge wäre die Freiheit des freien Geistes in der Unvorhersagbarkeit seines Verhaltens zu verorten. Aus der Unvorhersagbarkeit des Verhaltens aber kann – wie Nietzsche anhand des Beispiels des Wasserfalles plausibel ausführt (vgl. Abschnitt 3.1 der vorliegenden Arbeit) – keine Freiheit in einem moralisch relevanten Sinn abgeleitet werden.

Unter „Freigeisterei“ könnte auch etwas anderes verstanden werden: Jemand *soll* sich (ob seiner Herkunft o.ä.) so und so verhalten, enttäuscht allerdings diese in ihn gesetzten Erwartungen (dies mag er sogar regelmäßig tun), d.h. man weiß also schon, was er jeweils tun wird, schätzt dies aber nicht. In diesem Fall wäre nicht eine fehlerhafte Prognose, sondern eher ihr – allerdings als unerwünscht bewertetes – Eintreten der entscheidende Punkt. Die Freiheit des freien Geistes würde hier im Sinne eines non-konformen Verhaltens bestimmt. Dieses Verständnis des Freigeistes liegt auch einer anderen Textstelle zugrunde: „Uebrigens gehört es nicht zum Wesen des Freigeistes, dass er richtigere Ansichten hat, sondern vielmehr, *dass er sich von dem Herkömmlichen gelöst hat, sei es mit Glück oder mit einem Misserfolg.*“¹⁵⁸ Die Lösung vom Herkömmlichen, die sich auch als eine *Befreiung* vom Herkömmlichen (oder: der Tradition) paraphrasieren ließe, mag zwar eine positive Freiheit suggerieren, es ist jedoch an Nietzsches Warnung vor dem „ewigen grammatikalischen Schnitzer“ (vgl. Abschnitt 3.1 der vorliegenden Arbeit) zu erinnern.¹⁵⁹ Das „Sich-lösen“, bzw. das „Sich-befreien“ *verführt* aufgrund der sprachlichen Formulierung – immerhin ist nicht von einem passivischen „befreit werden“ die Rede – dazu, eine Aktivität und einen Akteur (einen „Sich-befreienden“) anzunehmen. Die Ausdrücke „Lösung von der Tradition“, „Verstoß gegen bestehende Moral“ oder eben das o.g. „non-konforme Verhalten“ lassen sich ohne sonderliche Schwierigkeiten als ein mit Notwendigkeit ablaufendes Geschehen begreifen und müssen also gerade nicht als Leistung oder Verdienst im Sinne einer Urheberschaft oder Authentizität aufgefaßt werden. Zumal Nietzsche einen solchen Verdienst nicht

¹⁵⁸ MA I, 5. HS, Abschn. 225, KSA 2, 190; Hervorhebung d. Verf.

¹⁵⁹ Vgl. M, 2. Buch, Abschn. 120, KSA 3, 115. Vgl. hierzu GM, 1. Abh., Abschn. 13, KSA 5, 279.

eigens nennt oder begründet, ist nicht abzusehen, wodurch hier eine moralisch relevante Freiheit begründet werden sollte.¹⁶⁰

Im Abschnitt „Der starke, gute Charakter“ kommt Nietzsche auf den weiter oben bereits erwähnten „gebundenen Geist“ (als Gegenbegriff zum „freien Geist“) zu sprechen. Er erklärt, daß die Erziehung des Menschen daraufhin ausgerichtet ist, ihn unfrei zu machen, „indem sie ihm immer die geringste Zahl von Möglichkeiten vor Augen stellt.“¹⁶¹ Auf den ersten Blick scheint hier die Möglichkeit einer Ableitung von Freiheit eröffnet zu werden. Das Argument läge darin, daß man den Menschen zum eigenständigen Denken und damit zur Freiheit erziehen könnte. Wenn die Anzahl der Handlungsalternativen mit einem relativen Mehr oder Weniger an Freiheit korreliert, dann könnte eine Erziehung, die möglichst viele alternative Handlungsweisen aufzeigt, zu einem freierem Menschen führen. Da Nietzsche selber aus dem Haben vieler Handlungsalternativen keine Verantwortlichkeit des „Handelnden“ ableitet und die verschiedenen Denkmöglichkeiten, wie im vorherigen Fall, aus den verursachenden Umständen heraus erklärt werden können, muß eine moralisch relevante Freiheit nicht angenommen werden.

Anhand der betrachteten Stellen, in denen Nietzsche in einen positiven Sinn von Freiheit spricht, kann keine moralisch relevante Freiheit begründet werden, ebensowenig muß angenommen werden, daß die Verwendung der Wörter „Freigeist“ oder „freier Geist“ eine solche Freiheit voraussetzte. Die „unfreie“ Deutung der Freigeisterei gewinnt eine weitere Bestätigung durch Nietzsches Kritik am Strafrecht, insofern die Non-Konformität des Freigeistes und der Gesetzesbruch des Verbrechers von derselben Struktur sind, d.h. ebenso wie der Verbrecher nicht als „schuldiger Schuft“ anzusehen ist, kann der Freigeist nicht als verantwortlicher Urheber „seiner“ Freigeisterei gesehen werden.¹⁶² Insofern die Freiheit des Freigeistes keine moralisch relevante

¹⁶⁰ Die Rede, daß das Sich-befreien „mit Glück oder mit einem Misserfolg“ statfinde, könnte übrigens als Anspielung auf ein (positives oder negatives) Schicksal (Glück, bzw. Pech) verstanden werden, so daß die in Frage stehende Freiheit explizit zugunsten eines Schicksals zurückgewiesen würde.

¹⁶¹ MA I, 5. HS, Abschn. 228, KSA 2, 192.

¹⁶² Würde man hypothetisch annehmen, Nietzsche begründete hier eine moralisch relevante Freiheit, so hätte diese Freiheit seltsame Implikationen: Nach obiger Definition wären ganz klar nicht alle, sondern nur einige „Ausnahme-Menschen“ frei, was dazu führt, daß eben nur diese wenigen „Ausnahme-Menschen“ verantwortlich wären oder schuldig werden könnten - ein solcher Freiheitsbegriff wäre aus naheliegenden Gründen untauglich.

Freiheit ist, scheint Nietzsches Freiheitskonzeption nicht widersprüchlich zu sein. Der anfänglich vermuteten Widersprüchlichkeit der Freiheitskonzeption Nietzsches kann somit durch eine Differenzierung zweier Freiheitsbegriffe ausgewichen werden.¹⁶³

¹⁶³ Über eine eventuelle Widersprüchlichkeit der Nietzscheschen Freiheitskonzeption im Gesamtwerk und die Möglichkeit oder Unmöglichkeit ihrer Auflösung ist damit keine Entscheidung getroffen. Auf einige Stellen des späteren Werkes, in denen Nietzsche positiv von Freiheit oder Verantwortung spricht oder diese voraussetzt, soll im folgenden zumindest hingewiesen werden. In *Jenseits von Gut und Böse* bestimmt er den Menschen als „das noch nicht festgestellte Thier“ (JGB, 3. HS, Abschn. 62, KSA 5, 81), woraus *evtl.* die Notwendigkeit einer Selbstbestimmung abgeleitet werden könnte. In eben solche Richtung scheint Nietzsche zu denken, wenn er in der *Genealogie der Moral* vom „souverainen Individuum“, bzw. vom „autonomen übersittlichen Individuum“ oder vom „Herrn des freien Willens“ spricht; dieser habe „das stolze Wissen um das außerordentliche Privilegium der Verantwortlichkeit, das Bewusstsein dieser seltenen Freiheit, dieser Macht über sich und das Geschick“ (vgl. GM, 2. Abh., Abschn. 2, KSA 5, 293). In der *Götzen-Dämmerung* findet sich im Abschnitt „Mein Begriff von Freiheit“ folgende Äußerung: „Denn was ist Freiheit! Dass man den Willen zur Selbstverantwortlichkeit hat.“ (GD, Streifzüge eines Unzeitgemässen, Abschn. 38, KSA 6, 139) Es erscheint nicht notwendig, auf weitere Stellen hinzuweisen, insbesondere da eine Entscheidung im Rahmen der vorliegenden Arbeit nicht zu treffen ist. Es sollte angedeutet werden, daß sich in Nietzsches (späterem) Werk offensichtlich der Gedanke einer Verantwortlichkeit findet und daß diese Annahme in einem Widerspruch steht zur Radikalität der Freiheitsleugnung in *Menschliches, Allzumenschliches*. Die Problematik, die sich hieraus für Nietzsches Werk ergeben könnte, scheint in der Nietzsche-Rezeption nicht reflektiert zu werden.

3. „Unverantwortlichkeit und Unschuld“ – Grund der Nietzscheschen Freiheitskritik

Die Annahme einer Freiheit des ‚Freien Geistes‘ steht, wie gesagt, nicht im Widerspruch zur Leugnung der Willensfreiheit. Das Verhältnis der Freiheitsleugnung und der ‚Freigeisterei‘ zueinander ist jedoch noch nicht hinreichend geklärt. Es mutet immerhin merkwürdig an, daß gerade in *Menschliches, Allzumenschliches*, also dem Buch, welches laut Untertitel für freie Geister bestimmt ist, die Freiheit des Menschen in radikaler Weise geleugnet wird. Im folgenden soll gefragt werden, worin der Zusammenhang von Freiheitsleugnung und Freigeisterei besteht. Ein solches Fragen verweist – wie sich zeigen wird – schlußendlich auf den Grund der Nietzscheschen Freiheitskritik.

Die Frage, warum Nietzsche die gängige Vorstellung einer Freiheit des Menschen, bzw. die hieraus abgeleiteten Konzepte (Verantwortlichkeit, Schuld) und Handlungsweisen (Strafen als Sühne oder Vergeltung) überhaupt kritisiert, mag zunächst befremden. Immerhin erfährt die Wahrheit in der abendländischen Tradition – und somit auch bei Nietzsche – eine gewisse Wertschätzung oder stellt sogar eine Art von Ideal dar. Eine solche Bewertung der Wahrheit läßt sich denn problemlos an zahlreichen Stellen in *Menschliches, Allzumenschliches* nachweisen. So ist z.B. in der dem Werk vorangestellten Descartes-Passage in einem positiven Sinne die Rede davon, die „Vernunft auszubilden und den Spuren der Wahrheit [...] nachzugehen“, ebenso ist an den aufklärerischen Ton des Werkes insgesamt als auch an Nietzsches „Lob“ der Wissenschaft, die ja sicherlich auf Wahrheit aus ist, zu erinnern.¹⁶⁴ Angesichts der tradierten Hochschätzung der Wahrheit scheint die Frage nach dem Grund der Freiheitskritik Nietzsches geradezu überflüssig zu sein und wäre durch den Hinweis zu beantworten, daß die Richtigstellung einer als falsch erkannten Lehre – im vorliegenden Fall: der Irrtum des freien Willens – völlig selbstverständlich sei. Diese Sichtweise läßt sich sogar bei Nietzsche exemplifizieren: „Wie gern möchte man die falschen Behauptungen der

¹⁶⁴ Vgl. hierzu aus Nietzsches Bestimmung des Freigeistes: „Für gewöhnlich wird er [der Freigeist] aber doch *die Wahrheit oder mindestens den Geist der Wahrheitsforschung auf seiner Seite haben*“ (*MA I*, 5. HS, Abschn. 225, KSA 2, 190; Hervorhebung d. Verf.).

Priester, es gebe einen Gott, der das Gute von uns verlangte, Wächter und Zeuge jeder Handlung, jedes Augenblickes, jedes Gedankens sei, der uns liebe, in allem Unglück unser Bestes wolle, – wie gern möchte man diese mit Wahrheiten vertauschen, welche ebenso heilsam, beruhigend und wohlthuend wären, wie jene Irrthümer!“¹⁶⁵

Gleichwohl ist eine differenzierte Sichtweise der Wahrheit gerade bei Nietzsche keine Seltenheit, der nicht nur (in einer an das sokratische „Ich weiß, daß ich nichts weiß“ erinnernden Weise) die Erkennbarkeit oder Möglichkeit der Wahrheit problematisiert, sondern vor allem auch die Frage nach dem Wert von Wahrheit stellt.¹⁶⁶ Bewertungsmaßstab ist für Nietzsche das Leben selbst oder die Zweckdienlichkeit für das Leben.¹⁶⁷ Damit aber kommt der Wahrheit keine unbedingte¹⁶⁸ Wertschätzung mehr zu, so daß eine falsche Lehre oder sogar eine Lüge durchaus Nietzsches Anerkennung finden könnte, wenn sie denn nur dem Leben dienlich ist, während umgekehrt eine als Wahrheit aufgefaßte Lehre ob ihrer Gefährlichkeit für das Leben abzulehnen wäre.¹⁶⁹

Insofern es Nietzsche also nicht auf eine „Wahrheit um jeden Preis“ abgesehen hat, kann die Falschheit der Lehre der Freiheit des menschlichen

¹⁶⁵ MA I, 3. HS, Abschn. 109, KSA 2, 108. In ähnliche Richtung geht auch folgende Passage: „[N]och nie hat eine Religion, weder mittelbar, noch unmittelbar, weder als Dogma, noch als Gleichniss, eine Wahrheit enthalten. Denn aus der Angst und dem Bedürfniss ist eine jede geboren, auf Irrgängen der Vernunft hat sie sich in's Dasein geschlichen“ (MA I, 3. HS, Abschn. 110, KSA 2, 110).

¹⁶⁶ Bzgl. der genannten Problematisierung der Möglichkeit oder Wirklichkeit von Wahrheit vgl. den weiteren Fortgang des letzten Zitats: „Doch solche Wahrheiten giebt es nicht; die Philosophie kann ihnen höchstens wiederum metaphysische Scheinbarkeiten (im Grunde ebenfalls Unwahrheiten) entgegensetzen.“ (MA I, 3. HS, Abschn. 109, KSA 2, 108) In diesem Kontext ist auch an die frühe, nachgelassene Schrift *Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne* zu erinnern. Daß es nicht allein um die Wahrheit als solche geht, klingt hier ebenfalls an, wenn Nietzsche sich Wahrheiten wünscht, die „heilsam, beruhigend und wohlthuend“ (MA I, 3. HS, Abschn. 109, KSA 2, 108) sind.

¹⁶⁷ Dieser Gedanke, der sich bereits im Frühwerk findet, ist bspw. in der zweiten *Unzeitgemäßen Betrachtung* sehr dominant: „Nur soweit die Historie dem Leben dient, wollen wir ihr dienen: aber es giebt einen Grad, Historie zu treiben und eine Schätzung derselben, bei der das Leben verkümmert und entartet“ (UB 2, Vorwort, KSA 1, 245). Er läßt sich, wie die folgenden Ausführungen zeigen, auch in Menschliches, Allzumenschliches nachweisen. Inwiefern „das Leben“ eine taugliche Bewertungskategorie ist, kann hier nicht diskutiert werden.

¹⁶⁸ Diese Position korreliert mit Nietzsches Kritik an der Metaphysik, die näher als Kritik am Begriff des Unbedingten bestimmt wurde (vgl. Abschnitt 1.2. der vorliegenden Arbeit).

¹⁶⁹ Vgl. hierzu die folgende Frage Nietzsches: „Wird die Wahrheit nicht dem Leben, dem Besseren feindlich?“ (MA I, 1. HS, 34; KSA 2, 53) Ebenso läßt sich die Gegenüberstellung von Wahrheit und Leben aus der Rede, daß „zwar nicht die Wahrheit, aber die Wohlfahrt der menschlichen Gesellschaft ihren Nutzen“ (MA I, 2. HS, Abschn. 36, KSA 2, 59) haben möge, ablesen.

Willens für sich allein genommen noch kein Argument gegen die Lehre sein.¹⁷⁰ Es wäre immerhin denkbar, daß der Glaube an die menschliche Freiheit und die damit verbundenen Vorstellungen und Praktiken, obgleich falsch, so doch dem Leben nützlich sind.¹⁷¹ Umgekehrt müßte Nietzsches eigene Lehre von der völligen Unverantwortlichkeit und Unschuld des Menschen noch nicht notwendig dem Leben dienlich sein, bzw. könnte ihm sogar gefährlich oder schädlich sein.

Tatsächlich reflektiert Nietzsche in zahlreichen Abschnitten von *Menschliches, Allzumenschliches* die Gefahr, die von einer bestimmten Erkenntnis oder Wahrheit ausgehen kann. So wird die Freigeisterei als eine „höchst gefährliche Gletscher- und Eismeer-Wanderung“¹⁷² bezeichnet, von der Gefahr gesprochen, „dass der Mensch sich an der erkannten Wahrheit verblute“¹⁷³, oder gefragt, ob nicht der Irrtum oder das unreine Denken lebensnotwendig¹⁷⁴ seien. Letztlich relativiert Nietzsche die von der Wissenschaft ausgehende Gefahr: Er bewertet sie als Herausforderung¹⁷⁵ oder sieht sie als Notwendigkeit¹⁷⁶ und sogar als Erleichterung¹⁷⁷ oder Stimulanz¹⁷⁸ des Lebens.¹⁷⁹ Insofern die „historische Philosophie [...], welche gar nicht mehr

¹⁷⁰ Diese Sichtweise wird in folgender Notiz gut erkennbar: „Wenn jemand die Wissenschaft zum Schaden der Menschheit fördert [...] so kann man ihm sagen: willst du zu deinem Vergnügen die Menschheit deiner Erkenntnis opfern, so wollen wir dich dem allgemeinen Wohlbefinden opfern, hier heiligt der gute Zweck das Mittel. Wer die Menschheit eines Experimentes wegen vergiften wollte, würde von uns wie ein ganz gefährliches Subjekt in Banden gelegt werden; wir fordern: das Wohl der Menschheit muss der Grenzgesichtspunkt im Bereich der Forschung nach Wahrheit sein“ [NF, Ende 1876 - Sommer 1877 - KSA 8, S. 432-433].

¹⁷¹ Zur Verdeutlichung des Gedankens als solchen und seiner Kontinuität im Spätwerk vgl. folgende Stelle: „Zuletzt kommt es darauf an, zu welchem Zweck gelogen wird. Dass im Christenthum die ‚heiligen‘ Zwecke fehlen, ist mein Einwand gegen seine Mittel. Nur schlechte Zwecke: Vergiftung, Verleumdung, Verneinung des Lebens, die Verachtung des Leibes, die Herabwürdigung und Selbstschändung des Menschen durch den Begriff Sünde, – folglich sind auch seine Mittel schlecht.“ (AC, Abschn. 56, KSA 6, 239)

¹⁷² MA II, VM, Abschn. 21, KSA 2, 387.

¹⁷³ MA I, 3. HS, Abschn. 109, KSA 2, 108.

¹⁷⁴ Vgl. MA I, 1. HS, Abschn. 33, KSA 2, 52.

¹⁷⁵ Vgl. Nietzsches Gebrauch des Wortes „männlich“ in MA I, 1. HS, Abschn. 3, KSA 2, 25.

¹⁷⁶ Vgl. MA I, 2. HS, Abschn. 37-38, KSA 2, 59-62. Vgl. hierzu auch Nietzsches Feststellung, daß der Menschheit „der grausame Anblick des psychologischen Secirtisches und seiner Messer und Zangen“ (MA I, 2. HS., Abschn. 37, KSA 2, 59) nicht erspart bleiben könne.

¹⁷⁷ Vgl. MA I, 2. HS, Abschn. 35, KSA 2, 57.

¹⁷⁸ Vgl. MA I, 2. HS, Abschn. 36, KSA 2, 58. Vgl. dagegen Nietzsches Bemerkung: Der „Reiz des Lebens würde schwinden, wenn der Glaube an die völlige Unverantwortlichkeit überhand nähme.“ (MA I, 2. HS, Abschn. 91, KSA 2, 89)

¹⁷⁹ Die Nützlichkeit oder „Lebensdienlichkeit“ der Wissenschaft zeigt sich besonders im Vergleich zu „der“ (als gefährlich begriffenen) Religion: „Wenn uns ein Uebel trifft, so kann man entweder so über dasselbe hinwegkommen, dass man seine Ursache hebt, oder so, dass man die Wirkung, welche es auf unsere Empfindung macht, verändert: also durch ein Umdeuten des

getrennt von der Naturwissenschaft zu denken ist“¹⁸⁰ insgesamt, bzw. die aus ihr hervorgehenden Erkenntnisse als dem Leben dienlich bewertet werden, so ist auch die Erkenntnis von der Unverantwortlichkeit und Unschuld des Menschen positiv zu bewerten.¹⁸¹

Neben dieser aus der allgemeinen Wertschätzung der Wissenschaft gefolgerten Nützlichkeit der Freiheitsleugnung läßt sich ein weiterer - vielleicht der entscheidende - Grund für die Motivation der Freiheitskritik angeben, warum

Uebels in ein Gut, dessen Nutzen vielleicht erst später ersichtlich sein wird. Religion und Kunst (auch die metaphysische Philosophie) bemühen sich, auf die Aenderung der Empfindung zu wirken [...] Je mehr Einer dazu neigt, umzudeuten und zurechtzulegen, um so weniger wird er die Ursachen des Uebels in's Auge fassen und beseitigen; die augenblickliche Milderung und Narkotisirung, wie sie zum Beispiel bei Zahnschmerz gebräuchlich ist, genügt ihm auch in ernsteren Leiden. Je mehr die Herrschaft der Religionen und aller Kunst der Narkose abnimmt, um so strenger fassen die Menschen die wirkliche Beseitigung der Uebel in's Auge, was freilich schlimm für die Tragödiendichter ausfällt [...], noch schlimmer aber für die Priester: denn diese lebten bisher von der Narkotisirung menschlicher Uebel.“ (MA I, 3. HS, Abschn. 108, KSA 2, 107) Die Nützlichkeit der Wissenschaft für das Leben, resp. die Gefährlichkeit der Religion könnte sich demzufolge in ganz „bodenständiger“ Hinsicht zeigen: Eine Naturkatastrophe ließe sich bspw. als verdiente göttliche Strafe für eine sündhafte Menschheit begreifen und wäre somit hinzunehmen, evtl. wiederholt sie sich sogar; andererseits könnte man sich um eine naturalistische Deutung bemühen und die wirklichen Ursache vielleicht sogar beheben, bzw. wirksame Schutzmaßnahmen ergreifen. In letzter Instanz aber bleiben die Begriffe „Leben“ oder „Dienlichkeit für das Leben“ hinreichend unscharf, bzw. schwer bestimmbar; inwiefern sie taugliche Bewertungskategorien sein können, ist hier nicht zu entscheiden. Auch ist fragwürdig, wie „Nutzen“ und „Schaden“ gegeneinander abzuwiegen sein sollen.

¹⁸⁰ MA I, 1. HS, Abschn. 1, KSA 2, 23.

¹⁸¹ R. W. W. spricht davon, daß Nietzsche die moralisierende Frage, ob denn seine Lehre von der völligen Unverantwortlichkeit der Menschheit zum Segen oder zum Fluche, zum Nutzen oder zum gereiche, „ausdrücklich offen und unentschieden“ lasse. W. vermutet hierfür verschiedene Gründe. Zunächst liege dies an der Zweckfreiheit der von Nietzsche „wagemutig“ betriebenen Wissenschaft. Desweiteren sei das Kriterium der Nützlichkeit zweideutig, insofern sich die Wertschätzungen im Wandel der Zeit sich in in Gegenteil verkehren können. Zuletzt vermutet W., daß Nietzsche es auskoste, mit seiner Lehre von der Unverantwortlichkeit gegen eine Jahrtausende gültige (christliche?) Überzeugung zu verstoßen. Vgl. hierzu W.: *Nietzsches Lehre von der völligen Unverantwortlichkeit und Unschuld jedermannes*, a. a. O., 150-151. Vgl. hierzu Nietzsche selbst: „Also: ob die psychologische Beobachtung mehr Nutzen oder Nachtheil über die Menschen bringe, das bleibe immerhin unentschieden; aber fest steht, dass sie nothwendig ist, weil die Wissenschaft ihrer nicht entzathen kann. Die Wissenschaft aber kennt keine Rücksichten auf letzte Zwecke, ebenso wenig als die Natur sie kennt: sondern wie diese gelegentlich Dinge von der höchsten Zweckmässigkeit zu Stande bringt, ohne sie gewollt zu haben, so wird auch die ächte Wissenschaft, als die Nachahmung der Natur in Begriffen, den Nutzen und die Wohlfahrt der Menschen gelegentlich, ja vielfach, fördern und das Zweckmässige erreichen, – aber ebenfalls ohne es gewollt zu haben. Wem es aber bei dem Anhauche einer solchen Betrachtungsart gar zu winterlich zu Muthe wird, der hat vielleicht nur zu wenig Feuer in sich: er möge sich indessen umsehen und er wird Krankheiten wahrnehmen, in denen Eisumschläge noth thun, und Menschen, welche so aus Gluth und Geist ‚zusammengeknetet‘ sind, dass sie kaum irgendwo die Luft kalt und schneidend genug für sich finden.“ (MA I, 2. HS, Abschn. 38, KSA 2, 61-62. An anderer Stelle klingt ein *wenig* von einer Gefahr an, die von der Lehre der Unfreiheit ausgeht: „Wie viel Vergnügen macht die Moralität! Man denke nur, was für ein Meer angenehmer Thränen schon bei Erzählungen edler, grossmüthiger Handlungen geflossen ist! – Dieser Reiz des Lebens würde schwinden, wenn der Glaube an die völlige Unverantwortlichkeit überhand nähme.“ (MA I, 2. HS, Abschn. 91, KSA 2, 89)

Nietzsche die Freiheitskritik durchführt; dieser Klang bereits im Rahmen der Darstellung der Geschichte des Verantwortlichmachens an (vgl. Abschn. 3.2 der vorliegenden Arbeit), wo die Gefährlichkeit der Lehre einer allgemeinen Sündhaftigkeit thematisiert wurde. Hierzu soll der wichtige Abschnitt „Unverantwortlichkeit und Unschuld“ betrachtet werden, der Aufschluß gibt über Motivation der Nietzscheschen Freiheitskritik.¹⁸² Während in der obigen Darstellung die Gefährlichkeit, bzw. der Nutzen der wissenschaftlichen Erkenntnis oder der Wahrheit in allgemeiner Hinsicht verhandelt wurde, setzt sich Nietzsche hier speziell mit der Gefährlichkeit seiner Freiheitsleugnung auseinander: „Die *völlige* Unverantwortlichkeit des Menschen für sein Handeln und sein Wesen ist der bitterste Tropfen, welchen der Erkennende schlucken muss, wenn er gewohnt war, in der Verantwortlichkeit und der Pflicht den Adelsbrief seines Menschenthums zu sehen. *Alle seine Schätzungen, Auszeichnungen, Abneigungen sind dadurch entwerthet und falsch geworden*“¹⁸³. Nietzsche deutet, indem er hier von einer allgemeinen und umfassenden Entwertung spricht, die ungeheuren Konsequenzen seiner Freiheitsleugnung an.

In der vorliegenden Arbeit wurde Nietzsches Auseinandersetzung mit der Strafpraxis dargestellt (in Abschnitt 3.3) und auf *einige* dieser Implikationen aufmerksam gemacht. Nietzsche nennt jedoch weitere: Der Erkennende „darf nicht mehr loben, nicht tadeln, denn es ist ungereimt, die Natur und die Nothwendigkeit zu loben und zu tadeln. So wie er das gute Kunstwerk liebt, aber nicht lobt, weil es Nichts für sich selber kann, wie er vor der Pflanze steht, so muss er vor den Handlungen der Menschen, vor seinen eignen stehen. Er kann Kraft, Schönheit, Fülle an ihnen bewundern, aber darf keine Verdienste darin finden“.¹⁸⁴

Die Erkenntnis der Entwertung der gewohnten Sichtweise, bzw. den Vollzug des Entwertens selber beschreibt Nietzsche als zutiefst schmerzhaft – in einem Atemzug aber relativiert er die Schmerzen und deutet sie in tröstender

¹⁸² Der Abschnitt schließt das 2. Hauptstück „Zur Geschichte der moralischen Empfindungen“ ab und kann somit als ebenso wichtig für Nietzsches Auseinandersetzung mit der menschlichen Freiheit angesehen werden wie der einleitende 39. Abschnitt.

¹⁸³ MA I, 2. HS, Abschn. 107, KSA 2, 103; Hervorhebungen d. Verf. Hier deutet sich Nietzsches späteres, großes Thema der „Umwertung aller Werte“ an.

¹⁸⁴ MA I, 2. HS, Abschn. 107, KSA 2, 103.

Absicht als notwendige und letzten Endes kurzfristige „Geburtswehen“¹⁸⁵. Nietzsche führt die Geburts-Metapher weiter aus: „Der Schmetterling will seine Hülle durchbrechen, er zerrt an ihr, er zerreisst sie: da blendet und verwirrt ihn das unbekannte Licht, das Reich der Freiheit.“¹⁸⁶

Indem die Geburts-Metapher als Metamorphose im Sinne einer *Total*verwandlung von einer Larve zu einem Schmetterling konkretisiert und zugleich von einem „Reich der Freiheit“ gesprochen wird, schildert Nietzsche einen Übergang, nämlich: von einer Welt der Verantwortlichkeit in die Welt der Freiheit.¹⁸⁷ Das „Mittel“ des Übergangs ist zweifelsohne die Leugnung der moralisch relevanten Freiheit.

Nietzsches eigene Auslegung dieser Metapher geht in dieselbe Richtung. Er spricht von dem (*ersten*) Versuch, „ob die Menschheit aus einer moralischen sich in eine weise Menschheit umwandeln könne.“¹⁸⁸ Die Methode der Umwandlung wird im Anschluß genannt: „Alles ist Nothwendigkeit, – so sagt die neue Erkenntniss: und diese Erkenntniss selber ist Nothwendigkeit. Alles ist Unschuld: und die Erkenntniss ist der Weg zur Einsicht in diese Unschuld.“¹⁸⁹

¹⁸⁵ MA I, 2. HS, Abschn. 107, KSA 2, 105.

¹⁸⁶ MA I, 2. HS, Abschn. 107, KSA 2, 105.

¹⁸⁷ Möglicherweise läßt sich hier ein Zusammenhang herstellen zu Nietzsches Konzeption des Übermenschen: „Zarathustra aber fragt als der Einzige und Erste: ‚wie wird der Mensch überwunden?‘ Der Übermensch liegt mir am Herzen, der ist mein Erstes und Einziges, — und nicht der Mensch [...] Oh meine Brüder, was ich lieben kann am Menschen, das ist, dass er ein Übergang ist und ein Untergang.“ (Za 4, Vom höheren Menschen, Abschn. 3, KSA 4, 357) Wollte man, wie im Abschn. 2.1 der vorliegenden Arbeit kurz angerissen, Nietzsches Betonung einer totalen Naturnotwendigkeit im Sinne einer Auflösung der Kategorie „Mensch“ verstehen, so ließe sich hierin eine dramatische (allerdings zugleich höchst problematische!) Deutung des genannten Untergangs sehen.

¹⁸⁸ MA I, 2. HS, Abschn. 107, KSA 2, 105. Bzgl. des Zusammenhangs von Weisheit und Unverantwortlichkeit siehe den Abschnitt „Das fehlende Ohr“: „Man gehört noch zum Pöbel, so lange man immer auf Andere die Schuld schiebt; man ist auf der Bahn der Weisheit, wenn man immer nur sich selber verantwortlich macht; aber der Weise findet Niemanden schuldig, weder sich noch Andere.“ – Wer sagt diess? – Epiktet, vor achtzehnhundert Jahren.“ (MA II, VM, Abschn. 386, KSA 2, 528-529)

¹⁸⁹ MA I, 2. HS, Abschn. 107, KSA 2, 105. Was den Übergang von einer moralischen in eine weise Menschheit betrifft, so ist folgender Aspekt hervorzuheben, der angesichts der Hauptargumentation leicht übersehen werden kann. Nietzsche erwähnt ausdrücklich, daß besagter Übergang nur von *wenigen* Menschen vollzogen werde und daß der Übergang ein *erster Versuch* sei. Es stellt sich somit natürlich die Frage, wer diese wenigen ersten, als *Experiment* aufzufassenden Menschen sein mögen. Es liegt nahe, diese mit den Freigeistern (als denjenigen, die mit der Tradition brechen) zu identifizieren. Die Freigeister wären somit diejenigen, die mit einer jahrhundertewährenden Denktradition (= der Freiheit des Menschen) brechen und *versuchen*, mit der Erkenntnis der völligen Unverantwortlichkeit der Menschen, deren Gefährlichkeit Nietzsche ja stets betont hat, zu *leben*. Sie übernehmen somit eine Vorreiterrolle und wären als Wegbereiter anzusehen. Gelingt das Experiment, so könnte sukzessiv die „restliche“ Menschheit ihnen nachfolgen - bis sich eine neue Denk-Gewohnheit „in Tausenden von Jahren vielleicht mächtig genug [ist], um der Menschheit die Kraft zu geben,

Bei seiner Bewertung der Umwandlung von einer moralischen in eine weise Menschheit erreicht Nietzsche vielleicht ein Maximum an Schwärmerei und schwelgt in den pathetischen Worten einer „Sonne eines neuen Evangeliums“.¹⁹⁰ Im diesem Zusammenhang spricht Nietzsche auch von dem „Einen Ziel“, nämlich: der regelmäßigen Hervorbringung des „weisen, unschuldigen (unschuld-bewussten) Menschen“ (anstelle des jetzigen „unweisen“ und „schuldbewussten“ Menschen).¹⁹¹

Mit der Nennung dieses Ziels ist der Punkt markiert, an dem die Betrachtung der Nietzscheschen Freiheitskritik in *Menschliches, Allzumenschliches* zu einem Abschluß gebracht und die Frage nach dem Grund der Freiheitskritik als auch nach der Bedeutung von Nietzsches positiven Freiheitsbegriff beantwortet werden kann. Nietzsches Leugnung der Willensfreiheit, der Grund seiner Kritik sowie sein positiver Begriff von Freiheit stehen in einem offensichtlichen und engem Zusammenhang.

Indem Nietzsche die Willensfreiheit leugnet, zeigt er, daß der Mensch unverantwortlich ist. Die Einsicht in diese völlige Unverantwortlichkeit und Unschuld wird als Befreiung von Verantwortlichkeit und Schuld bestimmt

den weisen, unschuldigen (unschuld-bewussten) Menschen ebenso *regelmässig* hervorzubringen“ (*MA I*, 2. HS, Abschn. 107, *KSA 2*, 105; Hervorhebung d. Verf.). Sollte diese Interpretation zutreffen, so wären bei Nietzsche *zwei* positive Freiheitsbegriffe zu unterscheiden: zum einen die Freiheit der Freigeister, die in einem Bruch mit der Tradition liegt, und eine allgemeine, nicht allein auf die Freigeister beschränkte Freiheit, die in der Erkenntnis der völligen Unverantwortlichkeit und Unschuld gründet. Nietzsches Schilderung impliziert übrigens einen evolutionären Gedanken, bzw. die Hoffnung einer Höherentwicklung der Menschheit: Die moralische, dem Irrtum der Verantwortlichkeit verhaftete Menschheit verwandelt sich unter der Wirkung einiger weniger Ausnahmemenschen (=Freigeister als Prototypen der unschuldbewußten Menschen) zuletzt in eine Menschheit, die um ihre völlige Unverantwortlichkeit weiß. Dieser evolutionäre Aspekt läßt sich an Nietzsches Aussage „Alles ist auch im Strome: nach Einem Ziele hin“ (*MA I*, 2. HS, Abschn. 107, *KSA 2*, 105) ablesen.

¹⁹⁰ Damit stilisiert Nietzsche seine Leugnung der Willensfreiheit in letzter Instanz als eine neue „Frohe Botschaft“. Seine Kritik der Willensfreiheit bekommt damit beinahe einen soteriologischen Aspekt. Anders aber als die christliche Erlösungslehre, die eine Vergebung der Sünden vorsieht, besteht Nietzsches „Frohe Botschaft“ gerade darin, daß mit der Leugnung der Willensfreiheit die Möglichkeit der Sündhaftigkeit als solche aufgehoben ist. Die „Erlösung“ des Menschen liegt also gerade darin, daß dieser erkennt, daß er nicht erlösungsbedürftig ist. Nietzsche selber, indem er der Lehrer der Lehre der völligen Unverantwortlichkeit ist, stilisiert sich (oder: ließe sich stilisieren) als „neuer Christus“ („Christus“ = „Erlöser“) auffassen. Er müßte jedoch, aufgrund seiner Leugnung der dem Christentum wesentlichen Lehre einer Sündhaftigkeit des Menschen, als unchristlicher Christus angesehen werden. Die Sichtweise der Nietzscheschen Lehre von der völligen Unverantwortlichkeit und Unschuld der Menschen als Heilslehre korreliert mit Nietzsches späterem ‚Fluch auf das (paulinische) Christentum‘ (in *Der Antichrist*), weil hier aus Jesu Evangelium ein Dysangelium, eine „schlimme Botschaft“, gemacht worden sei (vgl. *AC*, Abschn. 39, *KSA 6*, 211).

¹⁹¹ Vgl. *MA I*, 2. HS, Abschn. 107, *KSA 2*, 105-106. Es mag lohnenswert sein, Nietzsches Bestimmung des unschuldbewußten Menschen als des *Einen* Zieles seiner späteren Konzeption des „Übermenschen“ gegenüberzustellen.

(Nietzsches „Lehre von der völligen Unverantwortlichkeit und Unschuld“¹⁹²) und entspricht Nietzsches positiven Verständnis von Freiheit: Freiheit als Erkenntnis der Unfreiheit des Willens, Freiheit als Befreiung von der Verantwortlichkeit. Dieser positive Freiheitsbegriff Nietzsches ist allerdings, was nicht genug betont werden kann, kein moralisch relevanter Freiheitsbegriff - ganz im Gegenteil: Gerade dieser Zusammenhang mit der Moral ist aufzugeben.

¹⁹² *MA II*, WS, Abschn. 81, *KSA 2*, 588. Vgl. hierzu auch *MA I*, 2. HS, Abschn. 105, *KSA 2*, 102.

IV. Anhang

1. Literaturangaben

1.1 Primärquellen und Siglen

Nietzsche, F.: *Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*, (KSA), hg. von Colli, G./Montinari, M., Berlin/New York ²1988.

— *Die Geburt der Tragödie*, (GT), in: *Kritische Studienausgabe*, a. a. O., Bd. 1.

— *Nachgelassene Schriften 1870-1873*, (NS), in: *Kritische Studienausgabe*, a. a. O., Bd. 1.

— *Unzeitgemäße Betrachtungen*, (UB), in: *Kritische Studienausgabe*, a. a. O., Bd. 1.

— *Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen*, (PHG), in: *Kritische Studienausgabe*, a. a. O., Bd. 1.

— *Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne*, (WL), in: *Kritische Studienausgabe*, a. a. O., Bd. 1.

— *Menschliches, Allzumenschliches I*, (MA I), in: *Kritische Studienausgabe*, a. a. O., Bd. 2.

— *Menschliches, Allzumenschliches II*, (MA II), in: *Kritische Studienausgabe*, a. a. O., Bd. 2.

— *Menschliches, Allzumenschliches II: Vermischte Meinungen und Sprüche*, (VM), in: *Kritische Studienausgabe*, a. a. O., Bd. 2.

— *Menschliches, Allzumenschliches II: Der Wanderer und sein Schatten*, (WS), in: *Kritische Studienausgabe*, a. a. O., Bd. 2.

— *Morgenröte*, (M), in: *Kritische Studienausgabe*, a. a. O., Bd. 2.

— *Die fröhliche Wissenschaft*, (FW), in: *Kritische Studienausgabe*, a. a. O., Bd. 3.

— *Also sprach Zarathustra*, (Za), in: *Kritische Studienausgabe*, a. a. O., Bd. 4.

— *Zur Genealogie der Moral*, (GM), in: *Kritische Studienausgabe*, a. a. O., Bd. 5.

— *Jenseits von Gut und Böse*, (JGB), in: *Kritische Studienausgabe*, a. a. O., Bd. 5.

— *Götzen-Dämmerung*, (GD), in: *Kritische Studienausgabe*, a. a. O., Bd. 6.

— *Der Antichrist*, (AC), in: *Kritische Studienausgabe*, a. a. O., Bd. 6.

— *Ecce Homo*, (EH), in: *Kritische Studienausgabe*, a. a. O., Bd. 6.

— *Nachgelassene Fragmente 1869-1874*, (NF), in: *Kritische Studienausgabe*, a. a. O., Bd. 7.

— *Nachgelassene Fragmente 1875-1879*, (NF), in: *Kritische Studienausgabe*, a. a. O., Bd. 8.

— *Nachgelassene Fragmente 1885-1887*, (NF), in: *Kritische Studienausgabe*, a. a. O., Bd. 12.

— *Kommentar zu den Bänden 1-13*, in: *Kritische Studienausgabe*, a. a. O., Bd. 14.

Nietzsche, F.: *Werke. Kritische Gesamtausgabe*, (KGW), hg. von Colli, G./Montinari, M., Berlin/New York 1967 ff.

— *Fatum und Geschichte*, in: *Werke. Kritische Gesamtausgabe*, a. a. O., Abtlg. I, Bd. 6.

— *Willensfreiheit und Fatum*, in: *Werke. Kritische Gesamtausgabe*, a. a. O., Abtlg. I, Bd. 6.

Nietzsche, F.: *Sämtliche Briefe. Kritische Studienausgabe in 8 Bänden*, (KSB), hg. von Colli, G./Montinari, M., Berlin/New York 1986.

— *Briefe von Nietzsche. Januar 1880 - Dezember 1884*, in: *Sämtliche Briefe. Kritische Studienausgabe*, a. a. O., Bd. 6.

1.2 Sekundärliteratur und andere Quellen

Abel, G.: *Nietzsche. Die Dynamik der Willen zur Macht und die ewige Wiederkehr*, Berlin/New York ²1998.

Abel, G.: *Zeichen der Wirklichkeit*, Frankfurt am Main 2004.

Gerhardt, V.: *Selbstbegründung. Nietzsches Moral der Individualität*, in: *Nietzsche-Studien*, 21 (1992), 28-49.

Gerhardt, V.: *Friedrich Nietzsche*, München 1999.

Balmer, H. P.: *Freiheit statt Teleologie*, Freiburg/München 1977.

Baumgartner, H. M.: *Kants ‚Kritik der reinen Vernunft‘*, Freiburg/München 1991.

Bueb, B.: *Nietzsches Kritik der praktischen Vernunft*, Stuttgart 1970.

Colli, G.: *Distanz und Pathos. Einleitungen zu Nietzsches Werken*, Hamburg 1993.

Cunningham, N.: *Nietzsche's conception of freedom. A reappraisal*, in: *Religious humanism*, 10 (1976), 168-172.

Decher, F.: *Wille zum Leben – Wille zur Macht. Eine Untersuchung zu Schopenhauer und Nietzsche*, Würzburg 1984.

Descartes, R.: *Von der Methode des richtigen Vernunftgebrauchs und der wissenschaftlichen Forschung (Discours de la méthode pour bien conduire sa raison et chercher la vérité dans les sciences)*, hg. von Gäbe, L., Hamburg 1990.

— *Die Prinzipien der Philosophie. (Principia Philosophiae)*, hg. von Buchenau, A., Hamburg 1992.

Emundts, D.: *Aspekte des Begriffs Freiheit bei Friedrich Nietzsche*,

in: *Nietzscheforschung*, 4 (1998), 85-99.

Geyer, C. (Hg.): *Hirnforschung und Willensfreiheit*, Frankfurt am Main 2004.

Heidegger, M.: *Nietzsche*, 2 Bde., Stuttgart ⁶1998.

— *Was heißt Denken?*, Tübingen ⁵1997.

Himmelman, B.: *Freiheit und Selbstbestimmung. Zu Nietzsches Philosophie der Subjektivität*, Freiburg/München 1996.

— *Sich selbst befehlen oder sich selbst ein Gesetz geben. Modelle der Selbstbestimmung bei Nietzsche*, in: Reschke, R. (Hg.): *Zeitenwende - Wertewende*, Berlin 2001, 329-333.

Janz, C. P.: *Friedrich Nietzsche Biographie in drei Bänden*, München/Wien 1993.

Jaspers, K.: *Nietzsche. Einführung in das Verständnis seines Philosophierens*, Berlin/New York 1981.

Kane, R.: *Introduction: The Contours of Contemporary Free Will Debates*, in: Ders. (Hg.): *The Oxford Handbook of Free Will*, Oxford 2002, 3-41.

Kant, I.: *Werke in zehn Bänden*, hg. von Weischedel, W., Darmstadt 1983.

— *Kritik der reinen Vernunft*, in: Werke, a. a. O., Bd. 3-4.

— *Kritik der praktischen Vernunft*, in: Werke, a. a. O., Bd. 6.

— *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, in: Werke, a. a. O., Bd. 6.

— *Logik*, in: Werke, a. a. O., Bd. 5.

— *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, in: Werke, a. a. O., Bd. 9.

Kaufmann, W.: *Nietzsche. Philosoph - Psychologe - Antichrist*, Darmstadt 1982.

Kittmann, S.: *Kant und Nietzsche. Darstellung und Vergleich ihrer Ethik und Moral*, Frankfurt am Main/Bern/New York/Nancy 1984.

de La Mettrie, J. O.: *Die Maschine Mensch. L'homme machine*, Hamburg 1991.

Löw, R.: *Nietzsche. Sophist und Erzieher*, Weinheim 1984

Meyer, E.: *Der Freiheitsgedanke in seiner ethischen Bedeutung bei Nietzsche*, (Phil. Dissertation), Bonn 1921.

Milkowski, M.: *Freiheit als Ethik bei Nietzsche*, in: Reschke, R. (Hg.): *Zeitenwende - Wertewende*, Berlin 2001, 335-338.

Mittelstraß, J. (Hg.): *Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie*, Mannheim/Wien/Zürich/Stuttgart/Weimar 1980-1996.

Müller, R. G.: EIMAPMENH, MOIRA, TYXH/FATUM, SORS, FORTUNA. Zu verschiedenen Aspekten von „Schicksal“ beim jungen Nietzsche, in: Gerhard, V./Reschke, R. (Hg.): Nietzscheforschung, Bd. 5/6, Berlin 2000, 405-416.

Müller-Lauter, W.: *Nietzsche. Seine Philosophie der Gegensätze und die Gegensätze seiner Philosophie*, Berlin/New York 1971.

— *Nietzsches Auf-lösung des Problems der Willensfreiheit*, in: Bauschinger, S./Cocalis, S. L./Lennox, S. (Hg.): Nietzsche heute. Die Rezeption seines Werks nach 1968, Bern/Stuttgart 1988, 23-73.

— *Das Verhältnis des intelligiblen zum empirischen Charakter bei Kant, Schelling und Schopenhauer*, in: Held, K./Hennigfeld, J. (Hg.): *Kategorien der Existenz. Festschrift für Wolfgang Janke*, Würzburg 1993, 31-60.

— *Nietzsche-Interpretationen II: Über Freiheit und Chaos*, Berlin/New York 1999.

Oaklander, L. N.: *Nietzsche on freedom*, in: Southern journal of philosophy, 22 (1984), 211-222.

Okochi, R.: *Nietzsches Amor Fati im Lichte von Karma des Buddhismus*, in: Nietzsche-Studien, 1 (1972), 36-94.

Paret, R. (Hg.): *Der Koran*. (Übersetzung von Rudi Paret), Stuttgart 2004.

Pauen, M.: *Illusion Freiheit? Mögliche und unmögliche Konsequenzen der Hirnforschung*, Frankfurt am Main 2004.

Pothast, U.: *Die Unzulänglichkeit der Freiheitsbeweise*, Frankfurt am Main 1987.

Rethy, R. A.: *The Descartes Motto to the First Edition of ‚Menschliches, Allzumenschliches‘*, in: Nietzsche-Studien 5 (1975), 289-297.

Ruhnau, J.: „*Fatum*“, in: Ritter, J. et al.: *Histor. Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 2, Basel/Stuttgart 1972, Sp. 915-916.

Salaquarda, J.: *Nietzsches Metaphysikkritik und ihre Vorbereitung durch Schopenhauer*, in: Abel, G./Salaquarda, J. (Hg.): *Krisis der Metaphysik. Festschrift für Wolfgang Müller-Lauter*, Berlin/New York 1989, 258-282.

Searle, J. R.: *Freiheit und Neurobiologie*, Frankfurt am Main 2004.

- Scheier, C.-A. (Hg.): *Ecce auctor. Die Vorreden von 1886*, Hamburg 1990.
- Schmidt, H. J.: *Nietzsche absconditus oder Spurenlesen bei Nietzsche*, Bd. II, Berlin/Aschaffenburg 1994.
- Schopenhauer, A.: *Zürcher Ausgabe. Werke in zehn Bänden*, hg. von Hübscher, A., Zürich 1977.
- *Die Welt als Wille und Vorstellung*, in: *Zürcher Ausgabe*, a. a. O., Bd. I-IV.
- *Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde*, in: *Zürcher Ausgabe*, a. a. O., Bd. V.
- *Über den Willen in der Natur*, in: *Zürcher Ausgabe*, a. a. O., Bd. V.
- *Über die Freiheit des Willens*, in: *Zürcher Ausgabe*, a. a. O., Bd. VI.
- *Über die Grundlage der Moral*, in: *Zürcher Ausgabe*, a. a. O., Bd. VI.
- Simon, J.: *Ein Geflecht praktischer Begriffe. Nietzsches Kritik am Freiheitsbegriff der philosophischen Tradition*, in: Simon, J. (Hg.): *Nietzsche und die philosophische Tradition*, Würzburg 1985, 106-122.
- Spaemann, R.: „Freiheit“, in: Ritter, J. et al (Hg.): *Histor. Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 2, Basel/Stuttgart 1972, Sp. 1093.
- Schulze-Berghof, P.: *Der Freiheitsbegriff bei Nietzsche und Ibsen*. In: *Hellweg* 17 (1923), 294-296.
- Walter, H.: *Neurophilosophie der Willensfreiheit. Von libertarischen Illusionen zum Konzept natürlicher Autonomie*, Paderborn/München/Wien/Zürich 1997.
- Wisser, R.: *Nietzsches Lehre von der völligen Unverantwortlichkeit und Unschuld jedermannes*, in: *Nietzsche-Studien*, 1 (1972), 147-172.
- Zirker, H.: *Die Verkündigung des Todes Gottes als Verkündigung der Freiheit und der neuen Moralität*, in: Zirker, H.: *Religionskritik*, Düsseldorf 1982, 120-145.

2. Titelblätter von *Menschliches, Allzumenschliches*

2.1 Titelblatt der Erstausgabe 1878

**MENSCHLICHES,
ALLZUMENSCHLICHES.**

EIN BUCH FÜR FREIE GEISTER.

Dem Andenken Voltaire's
geweiht
zur Gedächtniss-Feier seines Todestages,
des 30. Mai 1778.

Von

Friedrich Nietzsche.



CHEMNITZ 1878.

Verlag von Ernst Schmeitzner.

PARIS
SANDOZ & FISCHBACHER
33 Rue de Seine.

ST. PETERSBURG
H. SCHMITZDORFF
(C. ROETTGER)
Kais. Hof-Buchhandlung
5 Newsky Prospect.

TURIN
(FLORENZ, ROM)
ERMANN O LOESCHER
Via di Po 19.

NEW-YORK
E. STEIGER
22 & 24 Frankfort Street.

LONDON
DAVID NUTT
270 Strand.

2.2 Titelblatt der Ausgabe von 1886

**MENSCHLICHES,
ALLZUMENSCHLICHES.**

Ein Buch für freie Geister.

Von

Friedrich Nietzsche.

~~~~~  
**Erster Band.**  
~~~~~

Neue Ausgabe
mit einer einführenden Vorrede.



Leipzig,
Verlag von E. W. Fritzsch.
1886.