

Volker Gerhardt

Nietzsches Philosophie der Macht

Kurseinheit 2/3:
Die Philosophie der Macht

Fakultät für
**Kultur- und
Sozialwissen-
schaften**

Das Werk ist urheberrechtlich geschützt. Die dadurch begründeten Rechte, insbesondere das Recht der Vervielfältigung und Verbreitung sowie der Übersetzung und des Nachdrucks, bleiben, auch bei nur auszugsweiser Verwertung, vorbehalten. Kein Teil des Werkes darf in irgendeiner Form (Druck, Fotokopie, Mikrofilm oder ein anderes Verfahren) ohne schriftliche Genehmigung der FernUniversität reproduziert oder unter Verwendung elektronischer Systeme verarbeitet, vervielfältigt oder verbreitet werden.

INHALTSVERZEICHNIS

VORBEMERKUNG	3
1 MACHT UND MENSCHLICHE ERFAHRUNG	5
2 DIE MACHT BEIM FRÜHEN NIETZSCHE	15
3 NIETZSCHES PSYCHOLOGIE DER MACHT	31
4 KRAFT UND WILLE ZUR MACHT	43
5 DER WILLE IM WILLEN ZUR MACHT	55
6 WILLE UND MACHT IM WILLEN ZUR MACHT	69
7 MENSCH UND MACHT IM PROGRAMM DER EXPERIMENTAL-PHILOSOPHIE	81
8 AUSBLICK: NIETZSCHES WIRKUNG	93
HILFE ZU DEN ÜBUNGSAUFGABEN	111

Diese Seite bleibt aus technischen Gründen frei

Vorbemerkung

Der vorliegende Studienbrief setzt die Ausführungen des ersten Studienbriefs über „Nietzsche und die Philosophie“ voraus. Hinweise auf Leben und Werk, auf die wichtigen Themen und Interpretationen finden sich im ersten Text. Dort ist auch die ein- und weiterführende Literatur genannt. In diesem zweiten Text wird nun das Beispiel einer „perspektivischen Interpretation“ vorgelegt, die sich methodisch aus Nietzsches Einsicht in die Perspektivität des menschlichen Daseins ergibt. Die Interpretation konzentriert sich also auf *einen* Aspekt in Nietzsches Denken und versucht ihn sowohl *historisch* als auch *systematisch* zu verdeutlichen. Es wird nicht beansprucht, den ganzen Nietzsche zu erfassen; es wird noch nicht einmal unterstellt, daß Nietzsche selbst einer solchen Darstellung zustimmen könnte. Die Erwartung ist lediglich, einen wichtigen Zug seines Philosophierens herauszuarbeiten, mindestens *ein* gedankliches Element zu betonen, das dem Leser *heute* deutlich macht, in welcher Weise man den Impuls des aphoristischen Denkens historisch und systematisch aufnehmen kann. Dieses Interesse führt auch dazu, daß im ersten Kapitel von Nietzsche zunächst wenig die Rede ist.

Auch wenn der folgende Text den ersten Studienbrief voraussetzt, ist er doch so abgefaßt, daß er ohne ständiges Nachblättern im ersten Teil gelesen werden kann. Erst im vorletzten Kapitel dieses zweiten Teils wird die Beziehung zwischen Nietzsches Philosophie der Macht und dem im ersten Studienbrief dargestellten Projekt seiner Experimental-Philosophie ausdrücklich zum Thema gemacht. Von hier aus kann man, wenn nötig, wieder zum ersten Teil zurückgehen.

Münster, im August 1987

Volker Gerhardt

Diese Seite bleibt aus drucktechnischen Gründen frei.

1 Macht und menschliche Erfahrung

„Den meisten Menschen“, so heißt es bei Thomas HOBBS, „erscheint die höchste Staatsgewalt und die absolute Macht so hart, daß sie selbst die Ausdrücke dafür hassen.“¹ Der Begriff der Macht ist dafür ein Beispiel. Was immer das Wort auch bezeichnet: Es gilt als gefährlich, dämonisch und abgründig böse. Wer mit der Macht in Berührung kommt, der hat mit allem zu rechnen, vor allem mit dem Verlust seiner Gesinnung. Darüber klagt schon PLATON im *Gorgias*, und so kann man es gut verstehen, wenn ein Schriftsteller gesteht, er finde die Macht „abschäulich, wo immer sie beansprucht oder erlistet, erkämpft, erzwungen oder wohl erworben sei“.²

Macht an sich böse?

Urteile wie diese beziehen sich selbstverständlich auf den politischen Raum, in dem sich täglich neue Beispiele für die „Dämonie der Macht“³ finden lassen. Doch die politische Machtausübung ist nur ein Fall unter vielen. Es wird nur zu leicht vergessen, daß wir Macht in allen Lebenslagen beanspruchen. In jeder Bewegung, ja in jeder Gemütsregung, beweisen wir Macht über uns selbst; jede Hilfeleistung setzt Macht über Dinge und Menschen voraus. Die Erfahrung der Machtlosigkeit ist jedem vertraut. Den Zustand der Ohnmacht unterscheiden wir treffsicher von der Entmachtung, die z.B. bei Machthabern Anwendung findet, also bei solchen Personen, die sich eines Amtes bemächtigt haben, ganz gleich, ob sie dazu ermächtigt waren oder nicht.

Macht alltäglich

In allen diesen Wendungen ist in irgendeiner Form von Wirkungen die Rede. Etwas wirkt auf etwas anderes und heißt deshalb eine Macht. Wo Wirkungen erfahren werden, wird auch von Mächten gesprochen. Gleichwohl wird man die „Macht“ nicht einfach mit „Wirkung“ übersetzen. Dem steht vor allem die eigentümliche Urheberschaft „hinter“ der Wirkung entgegen. Die Macht ist irgend etwas, das in irgendeiner Weise Wirkungen hervorbringt oder hervorbringen kann, sie ist aber nicht diese Wirkung selbst. Entweder erscheint sie als eine Art Subjekt, das Wirkungsmöglichkeiten hat, oder wir betrachten sie als eine Art Instrument, mit dessen Hilfe ein Subjekt über Wirkungsmöglichkeiten verfügt. In jedem Fall ist die Wirkung an einen Urheber gebunden, und eben dieser Urheber oder sein Werkzeug sind es, die der Ausdruck „Macht“ bezeichnet.

Macht und Wirkung

Macht als mögliche Wirkung

Mächte können Wirkungen zeitigen, müssen es aber nicht. Es ist stets ausreichend, wenn Wirkungen als möglich angesehen werden. Gelegent-

¹ Th. Hobbes: *Vom Bürger* VI, 17, Hamburg 1959, S. 144.

² G. Eich: *Büchner-Preis-Rede 1959*, Stuttgart 1972, S. 80.

³ G. Ritter: *Die Dämonie der Macht*, Stuttgart 1947.

liche Wirkungen reichen vollauf, um von der Präsenz einer Macht zu sprechen. Drohungen, Anzeichen der Verlässlichkeit sowie die Angebote von Schutz und Vertrauen, alles Vorzeichen dessen, was im Ernstfall tatsächlich kommen könnte, geben uns bereits hinreichend Aufschluß über Mächte. Stets ist ein Zeitaspekt eingeschlossen, ein Anspruch auf kommende Ereignisse. Bloße Gegenwart hätte keinen Raum für sie. Wesentlich an ihr ist eine Option auf die Zukunft, d. h. eine Disposition zu Wirkungen, und nicht die Wirkung selbst. Mächtig ist nicht notwendig der, der jederzeit wirkt, sondern der, der jederzeit wirken kann.

Macht kommt von „können“ ...

Die Kennzeichnung der Macht als Disposition möglicher Wirkungen stimmt mit der Etymologie des Wortes überein. Die sprachliche Wurzel führt nicht auf das „Machen“, sondern auf die „Kunst“ und das „Können“.⁴ Der indogermanische Stamm („magh-“) ist mit „können“, „vermögen“, „fähig sein“ zu übersetzen. Auch die Wörter „mögen“ oder „Möglichkeit“ lenken auf diesen Ursprung zurück. „Macht“, „Vermögen“, „Fähigkeit“ und „Möglichkeit“ verweisen damit auf tatsächliche oder vermutete Bedingungen einer Wirklichkeit, und zwar auf die Wirklichkeit einer Handlung, eines Werkes oder eines beeinflussten Geschehens. Gemeinsam ist den verschiedenen Ausdrücken die Ausrichtung auf Zukunft; die Frage, was bald, demnächst oder später sein wird, geht ihnen implizit voraus. An der Wirklichkeit, die sie bezeichnen, interessiert die Gewähr für das Künftige.

...nicht von „machen“

Die Ausrichtung auf Zukunft unterscheidet die „Macht“ wesentlich vom „Machen“, dessen bereits ähnlich lautende etymologische Wurzel (indogermanisch: mag-) den unmittelbaren Werkbezug auf eine Sache im Sinne von „kneten“, „pressen“, „formen“, „bilden“ bezeichnet. Das „Können“, das die Macht ursprünglich bedeutet, ist nicht in gleicher Weise auf die Bearbeitung von Gegenständen beschränkt, sondern schließt auch andere Möglichkeiten des Tuns ein. Die frühen Verwendungsformen lassen erkennen, daß die „Macht“ nicht erst nachträglich auf Möglichkeiten im Bereich des sozialen Geschehens übertragen wurde; ihre originäre Bedeutung entwickelt sie gerade im Hinblick auf jene Vorgänge, bei denen ein Mensch über andere Menschen etwas „vermag“. Macht indiziert die Möglichkeit, das Handeln anderer zu bestimmen; ihr Grundtypus liegt nicht in der Bearbeitung von Gegenständen, sondern in der möglichen Verfügung über andere.

Macht als Vermögen

Alltäglicher Sprachgebrauch und etymologische Wurzel verweisen also gleichermaßen auf die Macht als auf ein Vermögen besonderer Art. Doch

⁴ Vgl. dazu: W. Goerdts, K. Lichtblau, K. Röttgers u. a.: Artikel "Macht", in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 5, Basel 1980, S. 585ff.; K.-G. Faber, K.-H. Ilting u. a.: Artikel "Macht"/"Gewalt", in: *Geschichtliche Grundbegriffe*, hg. v. O. Brunner, W. Conze, R. Koselleck, Bd. 3, Stuttgart 1982, S. 817-937.

die Begriffe „Macht“ und „Vermögen“ kommen nicht gänzlich zur Deckung. Man wird zwar immer für die „Macht“ auch „Vermögen“ einsetzen können, aber nicht jedes Vermögen ist schon eine Macht. Die Übersetzung eines Vermögens in eine Macht bereitet nur dann keine Schwierigkeit, wenn das Vermögen zu etwas mit einer möglichen Verfügung über etwas, dem eine eigenständige oder eigenwillige Reaktion zugetraut wird, verbunden ist.

„Macht“, so heißt es bei KANT, „ist ein Vermögen, welches großen Hindernissen überlegen ist“⁵. Groß sind die Hindernisse besonders dann, wenn sie schwer berechenbar und in der Lage sind, sich gegen die Überlegenheit mit eigenen Maßnahmen zu wehren. Erst im Fall möglicher Gegenwehr wird es sinnvoll, von „Macht“ zu sprechen. Sie wird erst gegen aktiven Widerstand erforderlich. Dem herrschenden Vorurteil, demzufolge die Macht primär auf die simplen und dumpfen Naturen setzt, steht dieser Befund entgegen. Natürlich kann auch eine Macht den Weg des geringsten Widerstandes gehen. Sie wächst jedoch primär mit ihren Widerständen und ist umso größer, je selbständiger das andere ist, über das sie verfügt.

Macht braucht selbständigen Widerstand

Erst dann, wenn sich das Gegenüber dem verfügenden Vermögen in einem gewissen Sinn als gleichartig erweist: Erst wenn ein Vermögen der Verfügung auf ein anderes gerichtet ist, das selbst als gegengerichtetes Verfügungsvermögen auftritt, stellt sich das Bewußtsein der Machtanwendung ein. Kurz: Was eine Macht ist, zeigt sich erst in der Beziehung zu einer anderen Macht.

Macht ist also nötig, wenn man sich gegen eine andere Macht zu wehren hat, wenn man über sie verfügen oder sie auf Distanz halten will. Die Macht erzeugt sich in der Opposition zu anderen Mächten: Vermögen der Verfügung über andere Macht – das ist Macht. Folglich kann von einer Macht nur als Macht unter Mächten die Rede sein. Der Begriff der Allmacht ist ein Grenzbegriff, der nicht zufällig das menschliche Vorstellungsvermögen übersteigt. Was eine Macht ist und wie sie sich zeigt, erweist sich immer erst in Relation zu anderen Mächten.

Macht als Relation

Die durchgängige Relativität der Macht ist unabweisbar, wenn man ihren konstitutiven Bezug auf andere Mächte in Verbindung mit ihrer Rolle als Vermögen der Verfügung über andere sieht. Dann nämlich ergibt sich ein Zusammenhang sich gegenseitig bestimmender Größen, die an sich selbst nichts anderes als Mittel sind, weil das Vermögen als Mittel zu möglichen Wirkungen verstanden werden muß. Somit läßt sich das Vermögen schärfer fassen, und zwar als Vermögen der Verfügung über anderes, das

Instrumentelle Funktion der Macht

⁵ I. Kant: *Kritik der Urteilskraft*, in: *Kant's gesammelte Schriften*, Bd. 5, hrsg. v. d. Königl.-Preuß. Akademie d. Wissenschaften, Berlin 1908, S. 260 (§ 28).

selbst nur als Mittel interessiert. Die Ziele im einzelnen sind stets konkret durch Lebenszusammenhänge bestimmt. Macht aber ist, auch wenn sie nur in den Dienst eines bestimmten Zieles gestellt wird, an dieses konkrete Ziel nicht gebunden. Letztlich ergibt sich eine unabgeschlossene Dynamik des Übergangs von Mittel zu Mittel. Die Macht ist, so können wir sagen, instrumentell verfaßt.

Die sprichwörtliche Unersättlichkeit der Macht hat hier ihren Ursprung, denn als Macht ist sie stets auf andere Macht bezogen, die in ihrer instrumentellen Funktion auch wieder nur auf andere Mächte verweist. Dabei taugt sie für jeden Zweck, ohne von einem bestimmten Ziel abhängig zu sein. Sie benötigt Zwecke, ohne sich jedoch auf einen Zweck festzulegen. Sie ist – ganz ähnlich wie das Geld – ein Vermögen der Verfügung zu beliebigen Zwecken. Da sie nicht auf bestimmte Funktionen eingeschränkt ist, kann man sie als eine Art Universalinstrument ansehen, das möglichst in allen Situationen brauchbar ist. Sie ist das Generalmedium, durch das alles andere zum Mittel für die jeweils anstehenden Zwecke werden kann.

Macht als Generalmedium, als universelles Instrument

In der Universalität der Macht als Mittel auch noch gegen unbestimmte Gefährdungen liegt die Ursache für die großen Hoffnungen, die der Mensch unablässig auf sie setzt. Hier ist zugleich aber auch der Grund für das tiefe Mißtrauen zu suchen, das den Machthabern immer wieder entgegenschlägt. Die Macht als Vermittler von Wirkungen schlechthin, als Funktionär für alle Funktionen, als wirkliche Möglichkeit alles nur wirklich Möglichen, kann in der Tat die größten Wünsche und die stärksten Ängste wuchern lassen. Ihr Risiko ist die Kehrseite der durch sie garantierten Sicherheit.

Macht und Wille

„Macht“, so lautet Max WEBERS berühmte Definition, ist „die Chance innerhalb einer sozialen Beziehung einen eigenen Willen auch gegen Widerstreben durchzuführen, gleichviel, worauf diese Chance beruht“⁶. Es ist zumindest ein Analogon des Willens, das wir in der Macht als wirksam ansehen. Jede Berührung mit der Macht ist eine Herausforderung des *Willens*. Man sieht sich genötigt, ihr zu folgen, ihr zu widerstehen oder hat sich um Neutralität zu bemühen. Solange Macht im Spiel ist, ist auch der Wille berührt.

Korrelation von Macht und Wille

Da aber auch vom Willen ernsthaft nur gesprochen werden kann, wenn ihm eine Realisierungschance entspricht, wenn er das Vermögen zu möglichen Wirkungen einschließt, und wenn tatsächlich die Macht nicht anders erfahren werden kann, als ob in ihr ein Wille wirke, rufen sich Macht und

⁶ M. Weber: *Wirtschaft und Gesellschaft*, 1. Halbband, Tübingen ⁵1972, S. 28 (Hervorhebung von mir).

Wille wechselseitig auf den Plan. So wie keine Macht ohne einen durch sie wirkenden Willen vorgestellt werden kann, so zerfällt auch der Wille, wenn er machtlos ist; er wird zu einem „ohnmächtigen“ Willen und damit zum bloßen Wunsch.

Damit erscheint die Macht stets als Vermögen eines handelnden Wesens, das einen Willen hat und sich auf anderes bezieht. Dieses andere macht sie in der Beziehung zu einem für Zwecke tauglichen Mittel, betrachtet es aber als gleich, insofern es ihm das Vermögen, entsprechend zu verfahren, unterstellt. Das in der Macht hervortretende handelnde Wesen setzt auch in den anderen Mächten handlungsfähige Subjekte voraus. Hinter der Macht kommt letztlich der in Gesellschaft handelnde Mensch zum Vorschein.

Mit dieser Feststellung, so meine ich, zeigt die Macht nun doch etwas mehr von ihrem wahren Gesicht. Dämonisch, abgründig oder böse erscheint sie nicht-zumindest nicht notwendig, denn man schaut in das so rätselhafte wie vertraute *eigene* Gesicht. Wir sind es selbst, die sich in der Macht begegnen. Denn offensichtlich steht hinter der Macht das Selbstverständnis des eigenen Tuns. Alle bisher aufgeführten Merkmale: die sich von selbst einstellende Konstruktion eines subjektanalogen Trägers von Mitteln, damit die Rede von Vermögen und Verfügung, die Angewiesenheit auf selbständige Opponenten, überhaupt das Widerspiel gleichartiger, aber nach Überlegenheit und damit nach Rangunterschieden strebender Kräfte, schließlich die intentionale Verfassung, die im Merkmal des Willens liegt – sie alle zeigen die unmittelbare Verbindung zwischen Macht und Mensch.

Die Gleichung von
Mensch und Macht

Die Fähigkeit des Menschen, sich selbst als Urheber eines Geschehens aufzufassen und die an sich selbst erfahrene Rolle auch anderen Ereignisfolgen unterstellen zu können, legt den Grund für die Machterfahrung überhaupt. In der Substanz laufen alle Definitionen auf diese Analogie mit dem in Gesellschaft handelnden Menschen hinaus: „Macht“, so hat es VOLTAIRE im Anschluß an HOBBS und LOCKE und im Vorgriff nicht nur auf KANT und HEGEL, sondern auch auf die politische Philosophie der Gegenwart formuliert, besteht darin, andere zu veranlassen, so zu handeln, „wie es mir beliebt“⁷. Es ist nur eine Konsequenz dieser Definition, die Macht als ein „Humanum“ zu bezeichnen, das es bei anderen Lebewesen nicht gibt.⁸

Macht als gesell-
schaftliches Mittel

⁷ Zitiert nach H. Arendt: *Macht und Gewalt*, 3. Aufl., München 1975, S. 37.

⁸ Vgl. C.F. von Weizsäcker: *Theorie der Macht. Eine Rede* (Sonderausgabe der Ev. Akad. Tutzing), München 1978, S. 13.

„Macht“ – eine soziologische Kategorie	<p>Macht ist, wie Bertrand RUSSELL gesagt hat, „soziale Energie“⁹. Sie ist <i>sozial</i>, nicht nur weil sie empirisch unter gesellschaftlichen Bedingungen anzutreffen ist, sondern auch und vor allen Dingen weil ihr Wirkungsmechanismus bereits ein soziales Verhältnis einschließt. Im Augenblick ihres Auftritts entsteht eine gesellschaftliche Konstellation. Wo ein festes Machtverhältnis noch nicht besteht, da wirkt der Auftritt einer Macht wie eine Herausforderung. Geht die Herausforderung ins Leere, stellt sich niemand ein, der kämpft, verhandelt, oder sich unterwirft, dann verfällt auch die Macht in nichts. Manches spricht dafür, in der Machtbeziehung eine kategoriale Besonderheit soziologischer Sachverhalte zu sehen. Die Macht ist vielleicht das gesellschaftliche Potential schlechthin, also jene Kraft, die hinter allen statischen und dynamischen Gegebenheiten der Gesellschaft wirkt.</p>
Der geistige Kern der Macht	<p>Damit ist nur noch einmal auf andere Weise betont, daß die Macht nicht allein auf physischen Bedingungen beruht. Zwar benötigt sie, wie alles, das in irgendeiner Weise wirklich ist, ein stoffliches Substrat. Doch die physische Kraft ist niemals mehr als ein Ausdrucksmittel. Die Wirksamkeit einer physischen Kraft gibt nur den Anlaß für den Schluß auf eine dahinterstehende Macht; erst ein antizipierter Effekt, der die Sphäre einer anderen Macht berührt, verweist auf ihre Anwesenheit „in“ oder „hinter“ der Kraft. Im Einzelfall braucht noch nicht einmal eine tatsächlich wirksame Kraft gegeben zu sein, denn das Kriterium liegt in der <i>Erwartung</i> möglicher Wirkungen. Nicht selten reicht schon ein Verdacht – nicht nur für die Annahme einer Macht, sondern auch für deren wirkliche Existenz. Die bloß geglaubte Macht kann äußerst wirksam sein. Der Grundvorgang ist daher ein Abwägen und Abschätzen. Mögliche Wirkungen werden wechselseitig geschätzt und beurteilt. Macht und Wert gehören daher auf das Engste zusammen, denn nur sofern überhaupt etwas als wertvoll angesehen werden kann, werden Mächte interessant, die es gewähren, schützen oder bedrohen.</p>
Macht und Wert	<p>Wenn eine Macht auftritt, drückt sie für alle, die sie als solche erkennen, mögliche Wirksamkeit aus. Sie ist nicht schon die Wirkung, sondern bedeutet sie nur. Wird sie so verstanden, wie es in ihrem Interesse liegt, kann sie sich möglicherweise den Einsatz der physischen Kräfte sparen und sich ganz auf das Zeigen der Möglichkeit beschränken. Der eigentliche Sinn der Macht als Macht liegt in diesem <i>Zeigen</i> ihres Vermögens, genauer: das Vermögen „ist“ das Anzeichen der zu erwartenden Leistung.</p>
Macht als Zeichen ...	<p>Die Zeichenfunktion der Macht beschränkt sich nicht darauf, daß sie über einen Bestand von Mitteilungsmitteln verfügt, die sie einsetzen kann, um</p>
... als Medium der Kommunikation	

⁹ B. Russell: *Macht*, Wien 1973, S. 10.

ihre Stärke anzuzeigen, sondern daß sie selbst ein Vorzeichen möglicher Wirkungen darstellt. Da sie als Vorzeichen in Beziehung auf die durch die anderen Mächte dargestellten Vorzeichen aber aktuell schon wirkt, ja in dieser aktuellen Wirksamkeit „vor“ der angekündigten möglichen Wirkung ihre eigentliche Bedeutung hat, ist sie letztlich nicht mehr als dieses Zeichen. Daher kann die Soziologie von ihr als einem „Kommunikationsmedium“ sprechen. Ihre wesentliche Funktion liegt in der Verständigung. Ihre instrumentelle Leistung entfaltet sie als „Mitteilungs-Mittel“.¹⁰

Das fordert freilich ihre Verbindung mit physischen Kräften. Die physischen Kräfte sind keineswegs erst die ultima ratio, auf die nur dann zurückgegriffen werden muß, wenn die symbolischen Verweisungen, wenn Drohung oder Appell, Überredung oder Suggestion, nicht zu vergessen das vernünftige Argument, folgenlos bleiben. Denn die Macht schließt immer den möglichen Einsatz physischer Mittel ein. Sie sind die Elemente der Darstellung und der Vergewisserung der Macht. Daher steht auch die Gewalt im Hintergrund aller Regelungen auf Gegenseitigkeit. In der Gewaltanwendung sollen Zwangsmittel direkt erreichen, was über die Vermittlung des Willens in der Macht („freiwillig“) nicht durchsetzbar ist. Auch psychische Mittel, die auf die Erzeugung von Furcht berechnet sind, können bekanntlich diese Funktion erfüllen. Das Leib-Seele-Problem wiederholt sich hier auf einer anderen Ebene: Die Gewalt ist das stoffliche Substrat eben jener geistigen Bedeutung, als welche uns die Macht erscheint.

Macht
ist nicht Gewalt

Von nicht geringer Reichweite ist die Frage nach dem, was an der so beschriebenen Macht eigentlich „wirklich“ ist. Sie ist nicht die in der Erfahrung gegebene Wirklichkeit einer Wirkung, sondern lediglich deren *Möglichkeit*. Die Möglichkeit ist aber keine Tatsache der Erfahrung, folglich ist sie auch nicht in dem Sinne wirklich, wie wir es von Erfahrungstatsachen fordern. Gleichwohl ist sie kein reines Phantasieprodukt, auch keine bloß logische Possibilität, sondern, wie man sagt, *reale* Möglichkeit. Als solche aber ist sie *nicht* wirklich; das heute viel beschworene „noch nicht“ ändert daran nichts. WITTGENSTEINS ironischer Vorschlag, die Möglichkeit als „etwas der Wirklichkeit sehr Nahes“ aufzufassen,¹¹ zeigt das ganze Dilemma einer theoretischen Abgrenzung, die sich allein auf einen objektiven Wirklichkeitsbegriff zu stützen versucht. Diese „Nähe“ können wir letztlich nur im Rückgang auf die menschliche Handlungserfahrung beschreiben.

... sondern lediglich
Möglichkeit zu
allem Möglichen

Ohne Macht keine
Handlung

Von einem ganz anderen Ausgangspunkt stoßen wir somit erneut auf den geistigen Kern der Macht. Ob man ihre ursprüngliche Ausrichtung auf eine

¹⁰ N. Luhmann: *Macht*, Stuttgart 1975, S. 15.

¹¹ Vgl. L. Wittgenstein: „Philosophische Untersuchungen“, Nr. 194, in: *Schriften*, Bd. 1, Frankfurt/M. 1960, S. 379.

andere Macht, ihre Mitteilungsfunktion, ihre Beziehung zu den physischen Kräften oder ihren modalen Status („Möglichkeit“) zu klären versucht, immer wieder kommt das Handlungsfundament zum Vorschein und damit ihre Bindung an die spezifischen Voraussetzungen menschlicher Welterfahrung. In allem zeigt sich die Macht als eine Extroversion des menschlichen Handlungsbewußtseins, und so sind Mächte nichts anderes als die für Handlungen selbst notwendigen Objektivationen möglicher Handlungen. Um überhaupt handeln zu können, muß ich mir Macht zusprechen, die selbst aber nichts anderes als ein Entwurf möglicher Handlung ist. Sie ist die Wirklichkeit, ohne die nichts möglich ist und die doch nur aus einer Möglichkeit stammt.

Mensch als Modell
der Macht

Der durch alltägliche Erfahrungen eröffnete und durch einige theoretische Einsichten erweiterte Zugang hat damit auf den Menschen als Zentrum einer jeden Machterfahrung geführt. Alle Machterfahrung ist in einem spezifischen Sinn anthropomorph. Sie setzt nicht in einer vagen, letztlich für alles geltenden Weise beim Menschen an, sondern läßt bis in Einzelheiten Strukturelemente des Handlungsbewußtseins erkennen. Auch noch das zum bloßen Objekt gemachte soziologische Phänomen der Macht ist ohne Rückgriff auf das praktische Selbstverständnis des Menschen nicht explizierbar.

Auch Humanität
ist auf Macht
angewiesen

Wenn die Macht zu den unverzichtbaren Elementen unserer Selbsterfahrung gehört, kann es nicht wundern, daß sie auch in ihren dem Menschen anscheinend ganz entfremdeten Gestalten ihre Herkunft nicht verleugnen kann. Die zahllosen Übertragungen des Machtbegriffs auf Phänomene, die nicht als Äußerungen eines menschlichen Handlungsbewußtseins verstanden werden können, ließen sich vor diesem Hintergrund gewiß als illegitime Ausweitungen kritisieren. Von Mächten auch dort zu sprechen, wo sie nicht von Menschen eingesetzt werden und – nach allem, was wir wissen – gar keine Absichten verfolgen, könnte als animistischer Rest in der alltäglichen Verständigung beiseite geschoben werden. Von der „Macht des Schicksals“ oder der „Macht der Liebe“ dürfte eigentlich nicht die Rede sein. Man kann aber, dieser Einsicht nur eine andere Pointe gebend, in der Übertragung des Begriffs auf alle nur möglichen Wirksamkeiten selbst schon einen Akt humaner Weltaneignung sehen, einen Akt, in dem der Mensch seinen Handlungsraum absteckt und ordnet. Denn überall dort, wo Mächte auftreten, muß im Ernstfall gehandelt werden. Die Reichweite denkbarer Verantwortung würde auch insofern durch Mächte eingegrenzt. In diesem Sinn ist letztlich auch Nietzsches Übertragung des Willens zur Macht auf alle Tatsachen des Werdens zu verstehen.

Mit diesem Hinweis auf eine mögliche letzte Funktion des Willens zur Macht ist nun endlich der Blick auf Nietzsche gerichtet. Von ihm sollte im ersten Zugang zum Verständnis der Macht noch nicht die Rede sein, um

zunächst unabhängig von seinem Denken einen ersten Eindruck von der Macht zu geben. So zeigt sich dann von selbst, daß sein Machtverständnis keine Ausnahme bildet und daß sein Begriff der Macht deren Eigenart erfaßt.

Die Macht ist eines der wenigen ständig präsenten Phänomene, zu denen Nietzsche nicht auf Distanz geht. Er analysiert es nicht und definiert es nirgendwo. Daß es aber in der Art, in der er es zum Fundament seines Weltentwurfs macht, das Wesen der Macht trifft und zugleich seine philosophische Konzeption schärfer ausprägt als ihm bewußt war, das dürfte dem Leser seiner Schriften schon bei diesem umrißhaften Portrait der Macht deutlicher geworden sein. Denn die wesentlichen Merkmale der Welt als Wille zur Macht: Gegensätzlichkeit im Werden, Etwas-Wollen, Streben nach Überlegenheit, Relativität, Wert- und Rangorientierung des Lebens oder Zeichencharakter aller Äußerungen, um nur wenige zu nennen, haben sich bereits als Merkmale der Macht selbst zu erkennen gegeben. Man geht nicht zu weit, Nietzsches Philosophie mit Walter KAUFMANN als eine „Philosophie der Macht“ zu bezeichnen.¹²

Nietzsches indirekter Zugang zur Macht
Nietzsches Philosophie als „Philosophie der Macht“

Ehe aber auf Nietzsche selbst die Sprache kommen kann, muß anschaulich werden, daß auch schon lange vor ihm der Begriff der Macht eine beachtenswerte philosophische Rolle spielt. Der wandlungsfähige Machtbegriff hat sogar eine außerordentlich große philosophische Tradition. Er ist nicht nur von PLATON bis HOBBS und HEGEL ein Grundbegriff der politischen Philosophie, hat nicht erst in der handlungsorientierten praktischen Philosophie der Neuzeit außerordentliches Gewicht, sondern er ist ein Kardinalbegriff in der metaphysischen Bestimmung der Wirklichkeit und ihrer Beziehung zum Menschen. Nietzsche hat von dieser Überlieferung nur am Rande Notiz genommen. Deshalb erübrigt es sich auch, nach direkten Einflüssen zu forschen. Gleichwohl ergeben sich durch seine Vertrautheit mit der Antike, seine Beziehung zur christlichen Überlieferung sowie durch sachliche Verbindungen zu SPINOZA und LEIBNIZ einige Anhaltspunkte. Sie bestimmen die folgenden Schlaglichter auf die Funktion des Machtbegriffs in der Geschichte der Metaphysik und der Politischen Philosophie.

¹² Vgl. W. Kaufmann: *Nietzsche. Philosoph – Psychologe – Antichrist*, Darmstadt 1982, S. 245ff.

Übungsaufgabe 1

- **Geben Sie an, in welchen Zusammenhängen der Begriff der Macht im alltäglichen Sprechen verwendet wird.**
- **Argumentieren Sie für *oder* gegen die These, daß man auf Macht in einer künftigen besseren Gesellschaftsordnung verzichten kann.**
- **Von Jacob BURCKHARDT stammt das Wort, die Macht sei „an sich böse“. Welche Begründung ließe sich für eine solche Aussage anführen? Was spricht eventuell gegen sie?**
- **In welchen Eigenschaften der Macht zeigt sich die Parallele zwischen Macht und Mensch?**

2 Die Macht beim frühen Nietzsche

Die „einzelnen philosophischen Begriffe“, so sagt Nietzsche, sind „nichts Beliebigen, nichts Für-Sich-Wachsendes“, sondern sie stehen „in Beziehung und Verwandtschaft“ zueinander, „so plötzlich und willkürlich sie auch in der Geschichte des Denkens anscheinend heraustreten“¹³. Zu den Begriffen, die auf diese Weise bei Nietzsche selbst heranwachsen, gehört die Macht. Anscheinend frei von historischen und terminologischen Lasten begegnet sie zunächst wie ein Wort der Alltagssprache, dessen Bedeutung auch in den verschiedensten Zusammenhängen jedermann kennt. Dann häuft sich das Wort und bekommt eine diffuse, mit der Zeit immer spezifischer gemeinte Erklärungsfunktion. Und erst nachdem es in diesem Gebrauch ein eigenes Gewicht erhalten hat, bewertet und von anderen Begriffen abgegrenzt worden ist, tritt es als philosophischer Begriff hervor und übernimmt eine tragende Rolle in seinem Denken. Doch auch die ist noch so offen zum alltäglichen Sprachgebrauch, scheint terminologisch so wenig festgelegt, daß fraglich ist, ob dem Begriff der Macht überhaupt eine besondere Bedeutung eignet.

Entwicklung eines philosophischen Begriffs

Fraglich ist außerdem, ob sich auch beim Begriff der Macht die von Nietzsche behauptete „eingeborene Systematik und Verwandtschaft der Begriffe“ bestätigt. Es ist zu prüfen, ob Nietzsches eigenes Denken unter jenem „unsichtbaren Banne“ steht, in den seiner Meinung nach letztlich alle Philosophen geschlagen sind:

„sie mögen sich noch so unabhängig von einander mit ihrem kritischen oder systematischen Willen fühlen: irgend Etwas in ihnen führt sie, irgend Etwas treibt sie in bestimmter Ordnung hinter einander her, eben jene eingeborene Systematik und Verwandtschaft der Begriffe.“¹⁴

Macht der Begriffe

Vor dieser Prüfung ist der Weg bis zur Ausbildung des Begriffs im Willen zur Macht nachzuzeichnen (Kap. 2 u. 3). Erst dann kann geklärt werden, welche Bedeutung der Macht im Willen zur Macht zukommt (Kap. 4 u. 5).

Der junge Nietzsche

„Ich habe nun schon so manches erfahren, Freudiges und Trauriges, Erheiterndes und Betrübendes, aber in allem hat mich Gott sicher geleitet wie ein Vater sein schwaches Kindlein. Viel Schmerzliches hat er mir schon auferlegt, aber in allem erkenne ich mit Ehrfurcht seine hehre Macht, die alles herrlich hinausführt. Ich habe es fest in mir beschlossen, mich seinem Dienste auf immer zu widmen.“

¹³ Auch Humanität ist auf Macht angewiesen.

¹⁴ *Jenseits von Gut und Böse* 20 (KSA 5, 34).

Dies schreibt der dreizehnjährige Nietzsche in seiner ersten biographischen Studie.¹⁵

Frühes Vertrauen auf die göttliche Allmacht

...

Im Tonfall eines Gebets bekennt er sein „kindliches“ Vertrauen auf die Gnade und die allmächtige Leistung Gottes. Dessen Macht soll ihn schützen. „Aber sein heiliger Wille geschehe! Alles was er gibt, will ich freudig hinnehmen.“¹⁶ Zwanzig Jahre später versteht Nietzsche seine ganze Existenz als radikalen Widerspruch gegen dieses Bekenntnis. Und doch bergen diese traditionellen Formeln eine unerhörte biographische Konsequenz: Die Einsicht in die eigenen Leiden, die Unterwerfung unter die unerforschliche Notwendigkeit einer höchsten Macht und die freudige Anerkennung des „heiligen“, d. h. eines über alles gesetzten Willens sind die Prämissen seines ganzen Lebens und die Konklusion seiner Lehre: amor fati. – Es ist wohl nicht mehr als ein Zufall, daß an dieser frühen Stelle zum ersten Mal bei Nietzsche von der Macht die Rede ist, die später zum Zentralbegriff seiner Lehre wird.

... und auf das Schicksal

Die nächste Gelegenheit, das Wort zu verwenden, ergibt sich freilich in einem analogen Zusammenhang. Der erste Entwurf eines Lebenslaufs von 1861 beginnt mit Betrachtungen über die sittliche Wirkung biographischer Besinnung und verteidigt die Notwendigkeit eines geistigen Schöpfers, der keinen „Zufall“ erlaubt und dessen Wirken dem Menschen als gerechtes „Schicksal“ begegnet. Das Schicksal wird die „austeilende Macht“ genannt, die keinem ungeistigen, „urbösen Wesen“ anvertraut sein kann.¹⁷ Die Macht des Schicksals ist eine gute Macht, sie ist Ausfluß einer „höheren, erhabeneren Geisteskraft“, die den Willen des Menschen bestimmt. „Macht“ und „Schicksal“ stehen in enger Assoziation, auch noch in den letzten Wochen, in denen er sich selbst zum „Schicksal“ der europäischen Kultur deklariert: Wer über die „wirkliche Katastrophe“ der letzten beiden Jahrtausende, über die „Entdeckung der christlichen Moral ... aufklärt, ist eine force majeure, ein Schicksal –“¹⁸.

„Macht“ in der *Geburt der Tragödie*

Die beiden Stellen über Gottes- und Schicksalsmacht sind Einzelfälle in Nietzsches frühen Aufzeichnungen. Außer in ein paar Bemerkungen über politische Ereignisse und in dem Schüleraufsatz über „Fatum und Geschichte“ tritt der Machtbegriff nicht mehr auf. Er findet sich erst wieder in der *Geburt der Tragödie* und dient auch hier vornehmlich der Bezeichnung übernatürlicher Kräfte. Die Macht liegt nicht mehr bei einem Gott, sondern

¹⁵ F. Nietzsche: „Aus meinem Leben, Rückblick 1858“, in: ders., *Werke*, 3 Bde., hrsg. v. K. Schlechta, Bd. 3, Berlin 1954, S. 38.

¹⁶ Ebd.

¹⁷ Vgl. „Mein Lebenslauf (1)“, in: *Werke*, hg. v. K. Schlechta, a. a. O., Bd. 3, S. 89.

¹⁸ *Ecce homo*, „Warum ich ein Schicksal bin“ 8 (KSA 6, 373).

bei den Göttern Dionysos und Apoll – und bei den von ihnen beherrschten Menschen.

Dionysos und Apoll sind die beiden Mächte, die von den Griechen „aus tiefster Nöthigung“ gegen die „titanischen Mächte der Natur“ gestellt werden – „um leben zu können“. Als zwei gegensätzliche, sich wechselseitig herausfordernde „Kunstmächte“ gestalten sie das Ganze des Lebens.¹⁹ Apollo setzt dem Chaos Ordnung und Maß entgegen, im Trieb nach Licht und Schönheit überwindet er das Leiden und ruft „die Kunst in's Leben“, „als die zum Weiterleben verführende Ergänzung und Vollendung des Daseins“. Für Apoll gibt es keine „gefährlichere Macht“ als die des Dionysos. Denn gerade in der Zerstörung der einheitlichen Gestalten, in der Entgrenzung der Individualität, im „künstlerischen Jubel“ der rauschhaften Überwindung aller Ordnung zeigt sich die „dionysische Macht“. Angesichts der „neuen Macht“ orgiastischer Triebe erhebt sich das apollinische zur „starren Majestät“ und tritt in einen Kampf, der in immer wechselnden Formen die Kunst der Griechen vom Homerischen Epos bis zur klassischen Tragödie hervortreibt.²⁰

Dionysos und Apoll
als gegensätzliche
Mächte

Die zwingende, alle Kraft des einzelnen weit übersteigende Gewalt dieser Mächte hat allenfalls ein physisches Fundament. Ihre Wirkung scheint davon unabhängig; sie beruht vor allem auf der rausch- und traumhaften Imagination der von ihnen ergriffenen Menschen; es sind „grosse idealfähige Mächte“, wie es später²¹ von Eros und Aphrodite heißt. Ihr Mittel ist die Vorstellungskraft, und ihre Unerbittlichkeit folgt aus einem Prinzip. Es ist wichtig, den imaginativen und zugleich begrifflichen Kern dieser Mächte zu sehen. Ihre Wirkungsweise entspricht ganz der Macht des höchsten Wesens, dessen gute Absicht der siebzehnjährige Nietzsche noch glaubte beweisen zu können. Dionysos und Apoll sind in lebendiges Geschehen transformierte Gedanken. In ihnen gewinnt die Kultur Macht über das Leben. Unter ihrem Namen treten zwei „feindselige Principien“ den niemals entschiedenen Kampf um die Vorherrschaft in der griechischen Kultur an.²²

Elemente der beiden
Kunstmächte

Der prinzipielle Gegensatz dieser Mächte erlaubt, auch ihre grundsätzliche Vereinigung zu denken: Wie die Triebe der beiden Geschlechter stoßen sie aufeinander und zeugen im „geheimnisvollen Ehebündnis, nach lan-

Schöpferischer Ge-
gensatz der Mächte

¹⁹ Vgl. *Die Geburt der Tragödie* 3 (KSA 1, 36); vgl. D. Jähnig: „Nietzsches Kunstbegriff (erläutert an der 'Geburt der Tragödie')“, in: H. Koopmann u. a., *Beiträge zur Theorie der Künste im 19. Jahrhundert*, Bd. 2, Frankfurt/M. 1972, S. 29-68.

²⁰ Vgl. *Die Geburt der Tragödie* 2 u. 4 (KSA 1, 32 u. 38ff.).

²¹ Vgl. *Morgenröthe* 76 (KSA 3, 73).

²² Vgl. *Die Geburt der Tragödie* 4 (KSA 1, 42).

gem vorhergehenden Kampfe“, als Zeichen ihrer eigenen Größe, die Tragödie. Die Macht, die ihre Einheit in einem Prinzip bewahrt, äußert sich in einer Art produktiven Kampfes: im Streit mit einer Gegenmacht ist sie schöpferisch. Macht ist demnach auch dort, wo sich im Getrennten der Trieb zur Verbindung äußert. In der Vereinigung der oppositionellen Gewalten, im Schaffen des Neuen tritt selbst eine ursprüngliche Macht hervor, die auf „Versöhnung“ drängt. Wenn keine der beiden Seiten vernichtet werden kann, wenn der Gegensatz sich hält, dann wird er produktiv und macht Neues möglich.²³

Deutsche Musik als
neue kulturstiftende
Macht

Dieser aus dem Gegensatz kommende, ein geistiges Prinzip realisierende und auf Lebensbewältigung zielende Charakter der Macht bleibt erhalten, wenn Nietzsches Darstellung den Kreis der hellenischen Kultur verläßt und zu jener „Macht“ übergeht, die aus dem „dionysischen Grund des deutschen Geistes“ emporgestiegen ist: zur „deutschen Musik“ von BACH, BEETHOVEN und WAGNER. Dionysos ist freilich hier nicht mehr als göttliche Gestalt gegenwärtig; auf die Wiederkunft Apollos kann nur gehofft werden. Man weiß nun, daß die Götter entrückt sind. Aber der „mythenlose Mensch“ der „abstrakten“ neuen Zeit ist nicht lebensfähig. Nur wenn er den „dionysischen Lockruf“ in LUTHERS Choral nicht überhört und die in der „Wiedergeburt des deutschen Mythos“²⁴ freigesetzte „herrliche, innerlich gesunde, uralte Kraft“ in sich erfährt, kann er sich eine Zukunft schaffen.

Mächte verbürgen
Ordnung und Kraft

Bis in die historische Konstellation des Erwachens der dionysischen Triebe im deutschen Geist, der lange Zeit unter dem Einfluß „von außen her eindringender Mächte“, in „Barbarei“ und unter der „Knechtschaft“ fremder Formen verborgen war, nun aber durch WAGNERS Musik zu neuem Leben erweckt wird, bleibt das Konzept der Kunst- und Lebensmacht gewahrt. Die beiden Mächte stehen gegeneinander, steigern sich im Schaffen und Auflösen neuer Gestalten und gehören in dieser Verbindung notwendig zusammen. „In strenger wechselseitiger Proportion, nach dem Gesetze ewiger Gerechtigkeit“ (!) entfalten sich die gegensätzlichen Kunsttriebe²⁵ und geben so ein erstes Beispiel für Nietzsches Vorstellung von stabilen Machtverhältnissen gerade unter der Voraussetzung von Kampf, Kräftesteigerung und ewigem Wechsel der Erscheinungen.

²³ Vgl. ebd. 9 (KSA 1, 68).

²⁴ Ebd. 23 (KSA 1, 147).

²⁵ Vgl. ebd. 25 (KSA 1, 155).

Ganz folgerichtig wird WAGNERS Erscheinen auf der Bühne der europäischen Kultur wie der Auftritt einer übernatürlichen Macht empfunden: „Er wollte siegen und erobern, wie noch kein Künstler und womöglich mit Einem Schlage zu jener tyrannischen Allmacht kommen, zu welcher es ihn so dunkel trieb“. WAGNER wirkt wie ein Gott. Ihm obliegt es, für jedes Werk eine „neue Sprache auszuprägen“, und er vermag, indem er Dichter und Komponist in einem ist, „über zwei Welten ... schöpferisch zu gebieten“. Die „allerseltenste Macht“ dieses Mannes zeigt sich darin, daß er „der neuen Innerlichkeit auch einen neuen Leib“ zu geben imstande ist.²⁶ Er schafft durch seine Herrschaft über zwei getrennte Welten, durch „seinen herrschenden Gedanken“, eine neue Welt und stattet sie mit neuen Geschöpfen aus. Wie ein Gott gehorcht er nur seinem eigenen Gesetz: „er spricht durch seine Kunst nur noch mit sich“ – „er wollte jetzt nur noch Eins: sich mit sich verständigen“ –, um so sein „Begehren nach höchster Macht“ zu stillen und im neuen Kunstwerk „alles Mächtige, Wirkungsvolle, Beseligende“ zur Einheit zu bringen.²⁷

Richard Wagner als exemplarischer Fall

Man könnte verführt sein, die Gestalt WAGNERS als ganze nach Analogie göttlicher Schöpfermacht zu deuten, wenn nicht Nietzsches Blick für die historische und ästhetische Immanenz *der Welt* bis zu seiner vierten *Unzeitgemäßen Betrachtung* wesentlich geschärft wäre. WAGNER ist eine geschichtliche Gestalt, umgeben von politischen und gesellschaftlichen Kräften, gegen die sich hier kein Gott, sondern ein „Meister“ behauptet. Der Künstler ist eine historische Figur, ein „Gegen-Alexander“, der nach der gewaltigen Expansion des Wissens und der Fähigkeiten die „mächtige Kraft“ hat, die auseinanderstrebenden Fäden der Kultur wieder zu fassen und zu einem neuen Gewebe zusammenzuziehen.²⁸ Er ist der Reformator des „modernen Menschen“, ein Kämpfer gegen die herrschende falsche „Gebildetheit“ und gegen das Unvermögen der augenblicklichen „Machtinhaber“.

Machtkonzeption der 4. *Unzeitgemäßen Betrachtung*

In dieser Konstellation hat auch der Machtbegriff eine neue Funktion: Seine Bedeutung liegt jetzt im weiten Feld psychischer und sozialer Kräfte, die sich auf Überzeugungen und Glaubensgewißheiten, Willensenergien, Fähigkeiten, Traditionen und somit auf alles Menschliche erstrecken. Der Anwendungsbereich ist säkularisiert, wobei freilich zu berücksichtigen ist, daß Nietzsche keine eindeutige Grenzlinie zwischen mythischer und historischer Realität markiert.

Die Macht gewinnt historische Konturen...

²⁶ Vgl. 4. *Unzeitgemäße Betrachtung* 9 (KSA 1, 487).

²⁷ Vgl. ebd. 8 (KSA 1, 477).

²⁸ Vgl. ebd. 4 (KSA 1, 447).

... ist aber noch theologisch-ästhetisch inspiriert

Die Macht der historischen Größe, die sich im Komponisten äußert, ist ein Beispiel für die prometheische Zwiespältigkeit einer Macht, die zwar ausschließlich unter Menschen wirkt, ihren Impetus aber niemals allein aus irdischen Verhältnissen bezieht. In Nietzsches Deutung der *Götterdämmerung* wird der Übergang der göttlichen Macht auf den großen Menschen selbst thematisch:

„Im Ringe des Nibelungen ist der tragische Held ein Gott, dessen Sinn nach Macht dürstet, und der, indem er alle Wege geht, sie zu gewinnen, sich durch Verträge bindet, seine Freiheit verliert, und in den Fluch, welcher auf der Macht liegt, verflochten wird“.²⁹

Menschlicher Kern der Macht

An seiner Stelle gewinnt die Macht ein Mensch. Im freien, furchtlosen Aufstand gegen die himmlischen Mächte gelangt der Mensch in den Besitz der Macht; in der trotzigen und zugleich unschuldigen Tat Siegfrieds wird sie den Göttern entrissen und in reinerem, hellerem Glanz auf der Erde selbst entfaltet.

Der Wechsel vollzieht sich im Medium von Widerstand, Kampf und Sieg und endet dennoch in einer Harmonie der Gegensätze: Der unterlegene Gott hat nicht nur die Aussichtslosigkeit seiner Lage erkannt, sondern er begreift nun die Notwendigkeit seines Untergangs – und er fügt sich diesem Schicksal schließlich auch noch gern: amor fati.

Nibelungen-Sage als verschlüsselte Forderung nach einem menschlichen Verhältnis zur Macht

Der *Übergang der Macht vom Gott auf den Menschen* ist nur ein Aspekt des Machtproblems in der Paraphrase der *Götterdämmerung* und im Blick auf die weitere Entwicklung des Begriffs nicht einmal der wichtigste. In der Form des Mythos werden Aufstieg und Fall der Macht exemplarisch, erste Elemente des Machtgeschehens treten hervor, und die Logik der Überwindung einer Macht durch die andere wird sichtbar. Die Macht geht gerade dem verloren, der sich an sie bindet, der seine Freiheit aufgibt, um in ihrem Besitz zu bleiben. Die Abhängigkeit von ihr führt zu Ohnmacht und Verderben. Wer sich ihr unterwirft, erlebt sie als Fluch. Das bloß äußerliche Machtverhältnis ist verwerflich und ohne Zukunft. Die Zukunft gehört dagegen dem, der in Freiheit, unschuldig, treu und hebend, aus innerem Antrieb die Macht wie von selbst erringt, dem es im Kampf mit dem Drachen und dem Gotte gar nicht um die Macht, sondern um die Vollendung eigener Tat und die Erfüllung seiner Liebe geht.

Souveräner Machterwerb als Ideal

Die komprimierte Wiedergabe von Nietzsches Urteil über WAGNER und sein Werk macht die Reichweite des auf den Menschen übertragenen Machtbegriffs kenntlich. Was immer am Menschen groß und wesentlich ist, bedarf der Macht. Zwar ist auch das durchschnittliche Leben ein Machtgeschehen, aber die wahre Größe kommt erst in der souveränen

²⁹ Ebd. 11 (KSA 1, 508).

Verfügung über widerstrebende Kräfte zum Vorschein. Hierin gibt es keinen Unterschied zwischen dem künstlerischen und dem politischen Genius. Der Grund dafür liegt freilich in der Koinzidenz von ästhetischer und politischer Machtausübung. Auch der politische Herrscher ist letztlich ein künstlerischer Gesetzgeber.

Die Verbindung von Mensch und Macht tritt deutlicher zutage, wenn man die in den frühen Schriften verstreuten konkreten Merkmale des Machtgeschehens zusammenstellt. Dann zeigt sich nicht nur, daß die Macht nur zu verstehen ist, wenn wir ihr ein handelndes, empfindendes und denkendes Subjekt unterstellen, sondern daß wir dabei auch eine Situation benötigen, in der das der Macht hypothetisch unterstellte Wesen nicht für sich allein sein darf.

Subjekt und Situation

Zu den für die ästhetisch-politische Machtentfaltung elementaren Lebensbedingungen, die den frühen Nietzsche in ihren historischen Ausprägungen und weniger in ihrer prinzipiellen Funktion beschäftigen, gehört der Kampf. Der Kampf ist das soziale Medium der Macht, das der Macht nicht äußerlich bleibt, sondern ihre Verfassung erkennen läßt: Die Macht bedarf zu ihrer Entstehung und Entwicklung des Kampfes. Dies wird bereits im fruchtbaren Gegeneinander dionysischer und apollinischer Mächte sichtbar. Die Geburt der Tragödie erfolgt aus dem Widerstreit zweier Mächte, die überhaupt nur im Kampf hervortreten und sich in Opposition entwickeln.

Agonales Prinzip –
Kampf als Grundbedingung

Kampf, Streit, Krieg haben für Nietzsche spätestens seit dem zweiten Baseler Jahr eine starke thematische Attraktionskraft. Seine Notizbücher sind voll mit Plänen zur Bearbeitung der Rolle des Kampfes bei den Griechen. Von acht zwischen 1871 und 1872 konzipierten Vorträgen beziehen sich vier auf den Kampf: „Der Wettkampf bei den Griechen“; „Kampf des mythischen Individuums mit dem agonalen“; „Die Sage vom Wettkampf Homer's“; „Heraklit's Verklärung des Wettkampfs“.³⁰ Auch wenn keine dieser Skizzen zur Ausführung gelangt, seine Bemerkungen zu diesem Komplex sind Legion. Der Kampf ist ein immer wieder fesselndes historisches, psychologisches und metaphysisches Thema, das Nietzsche auch später nicht losläßt. Es interessiert ihn als Prinzip allen Geschehens wie auch als die immer wechselnde Erscheinung, in der das Werden der Welt zutage tritt. Die kriegerische Struktur des Daseins ist ihm Inbegriff der geschichtlichen Erfahrung und gilt ihm als Quintessenz des individuellen Erlebens.

Nietzsches
literarisches Interesse
am Thema des
Kampfes seit 1871
Kriegerische Struktur
des Daseins

³⁰ Nachlaß 1871/72; 16/40 (KSA 7, 407).

Heroisierung des
Kampfes

Die metaphysische Rolle des Kampfes findet er bei SCHOPENHAUER vorgebildet; Bejahung und Verneinung des Willens zum Leben vollziehen sich in „stetem Kampf“. GOETHE, EMERSON und BURCKHARDT ließen sich als weitere Quellen nennen. Neu aber ist bei Nietzsche die Heroisierung des Prinzips. In der *Geburt der Tragödie* sind es nicht nur Dionysos und Apoll, die in feierlicher, dem Komischen zutiefst widersprechender Weise gegeneinander auftreten; es ist auch die „erlauchteste Gegnerschaft“ des Sokrates, durch welche die tragische Weltbetrachtung niedergeht.³¹ Nietzsche spricht hymnisch vom Kampf, der niemals bloß ein Geschehen, sondern immer auch ein Ritual zu sein scheint.

Agon bei den
Griechen
Kosmologisches
Kampfprinzip
Heraklits

Den thematischen Zugang findet er – wie in fast allen frühen Themen – über die Griechen. An HERAKLIT, um nur ein Beispiel zu geben, bewundert Nietzsche den Mut zu dem Versuch, alles Geschehen in die „Form der Polarität“ zu bringen und alles Werden „als das Auseinandertreten einer Kraft in zwei qualitativ verschiedene, entgegengesetzte und zur Wiedervereinigung strebende Tätigkeiten“ darzustellen.³² Die opponierenden Mächte „Licht und Dunkel, Bitter und Süß“ stehen sich „wie zwei Ringende“ gegenüber, von denen „bald der Eine bald der Andre die Obmacht bekommt“. Alles Bestehende drückt nur das „momentane Übergewicht des einen Kämpfers aus“. Nietzsche macht sich den kosmologischen Wettkampfgedanken HERAKLITS zu eigen; er verbindet ihn mit SCHOPENHAUERS Wirklichkeits-Lehre und hält es für möglich, ihn auf die Erkenntnisse der neuzeitlichen Physik anzuwenden. Die Materie, so formuliert er, sei der „Tummelplatz“ des Kampfes. Sie suche die Naturkräfte einander wechselseitig zu entreißen; so auch „Raum und Zeit, deren Vereinigung durch die Kausalität eben die Materie ist“.³³

Kampf als menschliches
Grundverhältnis

Die universelle Ausdehnung des Kampfes zum generativen Prinzip der gesamten Natur könnte übersehen lassen, daß sich in ihm eine originäre menschliche Leistung zeigt. Doch vom Kampf im eigentlichen Sinn kann nur die Rede sein, wenn der Mensch ihn führt. Wo das nicht geschieht, herrschen Chaos, wilder Gegensatz und barbarische Gewalt. Freilich läßt sich auch dieses chaotische Gegeneinander als „Kampf“ bezeichnen, aber wenn dies geschieht, sind immer schon „Kämpfende“ unterstellt. Der Begriff des Kampfes legt bereits eine erste Ordnung in das Geschehen, die, so muß man Nietzsche verstehen, sich in vielfältiger Weise entwickeln und kultivieren kann.

³¹ Vgl. *Die Geburt der Tragödie* 16 (KSA 1, 103).

³² Vgl. *Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen* 5 (KSA 1, 825).

³³ Ebd.

Nur mit Entsetzen, so meint er, können wir Späteren in den „vorhomerischen Abgrund“ schauen, in dessen Tiefe wir die „grauenhafte Wildheit des Hasses und der Vernichtungslust“ allenfalls ahnen können.³⁴ Dieser „Macht“, diesem „Grauen“ hat sich der griechische Mensch seit Homer immer mehr entwunden, er entkommt aber dieser „brütenden Atmosphäre“ des Vernichtens und Mordens niemals ganz; ihre Schreckensbilder haben ihn stets begleitet. In dieser düsteren Welt erscheint der Kampf als „das Heil, die Rettung“: „die Grausamkeit des Sieges ist die Spitze des Lebensjubels“.

Herstellung einer ersten Ordnung

Der Kampf, noch unmittelbar aus der Sphäre des mörderischen Gegeneinander stammend, ist das Mittel, sich in ihr zu behaupten und – ihr zu entkommen. Er ist der disziplinierte, der zivilisierte Krieg, der dann im Wettkampf seine kultivierte Stufe erreicht. Im Kampf wirkt ein regulierendes Moment, das nicht mehr auf Vernichtung, sondern auf das Messen der Kräfte zielt.

Zwischen Krieg und Wettkampf vollzieht sich eine Entwicklung, die für Nietzsche den Weg der griechischen Kultur als ganzer bezeichnet. „Der Wettkampf entsteht aus dem Kriege? Als ein künstlerisches Spiel und Nachahmung?“³⁵ Daß diese selbstgestellte Frage positiv beantwortet wird, steht außer Zweifel. Der Wettstreit mildert die „grausame vorhomerische Welt“³⁶. Er enthält die „Stimulanzmittel“, die das Leben in der Polis benötigt und setzt die Antriebe für die kulturbildenden Leistungen des Künstlers frei: „Der Dichter überwindet den Kampf um's Dasein, indem er ihn zu einem freien Wettkampfe idealisiert.“³⁷ Damit „erzieht“ der Dichter zur „guten Eris“, bildet nicht in einem literarischen Sinn, sondern immer zu produktiven Zwecken. Wie das gemeint ist, zeigt sich an der Bemerkung über die notwendige Beziehung zwischen Handwerk und Wettkampf: „Der Wettkampf zeichnet die Handwerker aus. Nur wo es ein Handwerk giebt, giebt es Wettkampf.“³⁸

Domestizierter Krieg als Wettkampf

Nietzsches Absicht ist, im Aufweis von Nähe und Abstand der hellenischen Kultur zur vorhomerischen Welt die Verbindung zwischen elementarer Natur und entwickelter Kultur zu zeigen. Schon hier geht es um die Vermessung der Spanne zwischen Tier und Mensch. Die These ist, daß der Mensch seine Abkunft vom Tier nicht verleugnen kann. Das Grauen-

³⁴ Vgl. HW (KSA 1, 791).

³⁵ Nachlaß 1871/72; 16/26 (KSA 7, 404).

³⁶ Ebd.; 16/28 (KSA 7, 404f.).

³⁷ Ebd.; 16/15 (KSA 7, 398).

³⁸ Ebd.; 16/18 (KSA 7, 396).

voll-Unerbittliche des bestialisch-kriegerischen Daseins wird nicht abgestreift wie eine erste Haut. Humanität findet sich nur dort, wo der Mensch seine Herkunft anerkennt, wo er in den höchsten Leistungen seine Tier-Natur nicht verdrängt und seinen „unheimlichen Doppelcharakter“ bewahrt, also dort, wo er kämpft. Über den Kampf führt die immer wieder neu zu beschreitende Brücke von der kriegerischen Natur in eine wettstreitende Kultur.

Humanität in der
Anerkennung des
Kampfes
Individualität und
Genialität entspringen
dem Kampf

Kampf ist das doppelschlächtige Geschehen, das noch ganz zu den barbarischen Gewalten paßt, und doch schon Maß und Ziel aristokratischen und städtischen Lebens erkennen läßt. Bei den Titanen herrscht noch der regellose Krieg, sie „wissen noch *nichts* vom *Wettkampf*“³⁹, erst „das Aristokratische, Geburtmäßige, Edle bei den Griechen“ kennt dessen Stachel und lebt in dessen Sinn. Im Wettkampf bildet sich der „differenzierende apollinische Trieb“; er könnte somit helfen, den von Nietzsche gesuchten Ursprung des Individuums aufzufinden.⁴⁰ Der Wettkampf ist ferner die Grundform, die den „Dialog“ erzeugt – eine These, die freilich auf die Kunstform des Dialogs in der Tragödie beschränkt bleibt. In jedem Fall ist der Kampf die Schule des Genies, denn für den großen Menschen gilt besonders, was als die Quintessenz der „hellenischen Volkspädagogik“ zu gelten hat: „Jede Begabung muß sich kämpfend entfalten...“⁴¹

Kein Kampf ohne
Macht, keine Macht
ohne Kampf

Die Bedeutung des Kampfes für die Konzeption der Macht liegt auf der Hand: Stets sind es Mächte, die sich kämpfend begegnen. Kräfte kämpfen nicht, sondern prallen aufeinander oder stoßen sich ab. *Wo Kampf ist, da ist auch Macht*. Die Verbindung sagt nicht, daß die Macht immer schon vorhanden sein muß, ehe um sie gekämpft werden kann. Es wird keine zeitliche Priorität einer Macht behauptet. Eine Macht muß als solche nicht existieren, „bevor“ sie auf eine andere trifft. Erst im Gegeneinander werden die physischen und psychischen Kräfte zur Macht, genauer: Erst im Kampf um die Macht wird die Macht qua Macht bewußt, und nur in diesem Bewußtsein konstituieren sich die am Machtkampf beteiligten Mächte. Nietzsche bringt diesen Zusammenhang nicht in Form theoretischer Sätze zum Ausdruck, aber hinter seiner Betonung des Kampfes steht eben diese Einsicht.

³⁹ Ebd.; 16/22 (KSA 7, 402).

⁴⁰ Vgl. ebd.; 16/8 u. 16/22 (KSA 7, 396 u. 402).

⁴¹ HW (KSA 1, 789).

Mit dem agonalen Charakter der Macht ist nicht nur ihre Gegenseitigkeit vorgegeben, sondern auch das von SCHOPENHAUER und WAGNER prälu-dierte Überwindungs-Motiv. Der Kampf zielt auf den Sieg, wie immer er von den beteiligten Mächten definiert sein mag. Sieg und Niederlage haben nicht den Charakter eines Faktums. Häufig entscheidet sich erst im Kampf – manchmal aber auch erst danach –, was als Überlegenheit gelten kann, worin also der Gewinn für die eine oder der Verlust für die andere Seite besteht. Nietzsche legt besonderen Wert auf den triumphalen Augenblick des Sieges. Das Gefühl der Überlegenheit ist ihm wichtig, die „wollüstige Grausamkeit, der mitleidlose Genuß, den sich der „bluttriefende Sieger“ beim Anblick des unterworfenen Gegners verschafft.“⁴²

Macht zielt auf Überwindung einer anderen Macht

Damit unterstreicht er den Anteil des Erlebens im Auftritt der Macht und die Stimulation, die sie zur Steigerung ihrer Kräfte benötigt. Das Erleben der Überwindung des Gegners, der Augenblick der überstandenen Gefahr, das Bewußtsein größerer Stärke, Härte, Ausdauer, die Bestätigung des mutigen Einsatzes, das Gefühl der Durchsetzung von Macht – alle diese Innervationen des Gelingens gehören zum Sieg. Ohne die Lust an der Überlegenheit fehlt auch der Ansporn zur Ausweitung und Steigerung der eroberten Macht. Dabei ist zu beachten, daß sich das Gefühl der Überlegenheit ebenso kultivieren kann, wie der brutale Krieg im Übergang zum Wettkampf. Was sich aber nicht verliert, das ist die Freude an der eigenen Kraft und Größe sowie die durch kein Mitleid gezügelte Lust an der Wahrnehmung des Besiegten. Die gute Eris, die streitlustig und mißgünstig zum „Konflikt“ antreibt, macht sich auch in der unverhohlenen Freude des Siegers Luft.

Korrelation von Macht und Lust

Alles, was Nietzsche in den ersten Baseler Jahren über die Macht zu erkennen gibt, deutet auf ein anthropomorphes Fundament. Der Begriff ist nur verständlich, wenn man ihn nach Analogie einer von Menschen (oder Göttern) ausgeübten Macht vorstellt. Mächte, sofern sie nicht ausdrücklich als Mittel eines bestimmten Trägers angesprochen sind, verhalten sich wie aktionsfähige Wesen, haben Triebe, Absichten und Einsichten und vor allem den Hang, sich gegenseitig – „wie zwei Ringende“ – zu überwinden. Demnach ist es gerechtfertigt, ihnen menschliche Züge beizulegen. Durch die Texte ist man dabei hinreichend abgesichert, denn die Macht kommt mit vielen menschlichen Attributen vor, natürlich auch als Äußerung individueller oder metaphysischer Willenskräfte.

Analogie von Macht und Mensch

⁴² Vgl. HW (KSA 1, 784); *Der griechische Staat* (KSA 1, 768).

Neuzeitliche
Ambivalenz des
Menschen führt zur
...

Doch bei der Parallelisierung von Macht und Mensch stößt man auf die Schwierigkeit, daß Nietzsche seine Konzeption des Menschen, insbesondere wenn er von den Griechen oder den großen Individuen spricht, eher auf eine Idee als auf die Selbsterfahrung empirischer Subjekte stützt. Dies gilt vor allem für seine Hoffnung auf eine „verbesserte Physis, ohne Innen und Aussen“. Die Spaltung des Menschen in ein (reflektierendes) Bewußtsein und einen (äußerlich agierenden) Körper ist in seinen Augen Ausdruck einer zivilisatorischen Fehlentwicklung. „Zerbröckelt und auseinandergefallen, im Ganzen in ein Inneres und ein Äusseres halb mechanisch zerlegt ...“ hat der neuzeitliche Mensch die ihm von Nietzsche unterstellte lebendige Einheit verloren. Als „unheimlich regsame Begriffs- und Wort-Fabrik“ kann dieser Mensch in der Tat von sich nur noch „cogito, ergo sum, nicht aber vivo, ergo cogito“ behaupten.⁴³ Die innere Welt hat sich von der äußeren getrennt, und Nietzsches Befürchtung ist, daß die Kultur an dieser Spaltung zugrundegeht.

...Ambivalenz der
Macht; gleichwohl
bleibt die Macht ...
... das Symbol und
reale Fundament für
einen neuen
Menschen

Die unter diesen Voraussetzungen gegebene Ambivalenz im Begriff des Menschen, der zum einen die historisch gewordene, zum anderen die für die Zukunft geforderte Gestalt bezeichnet, überträgt sich auf die Macht. Einerseits weist sie alle Merkmale der aus der Selbsterfahrung vertrauten Innen-Außen-Differenzierungen auf, andererseits aber ist sie schon Ausdruck der erstrebten Einheit. Bemerkenswert ist dabei vor allem, daß die Macht überhaupt zum *Medium* der erstrebten Einheit werden kann. Die Macht als bloßes Mittel könnte restlos der Sphäre des „Aeusseren“ zugehören und insofern von der Hoffnung auf eine neue Einheit unberührt bleiben. Alle Erwartungen wären darauf gerichtet, wer in Zukunft über sie verfügt, welcher neue Mensch sich ihrer dann bedient. Gewiß erlauben viele Stellen auch eine solche Deutung. Aber man kann nicht daran vorbei, daß sie als Macht des Genius oder der starken Persönlichkeit, als Macht Siegfrieds oder WAGNERS diese Randstellung verlassen hat. In der Macht soll die neue Einheit des Menschen sichtbar werden.

Einheit von innen und
außen

Das aber kann nicht so verstanden werden, als zeige sich der neue Mensch „in“ der Macht als einem bloßen Äußeren; vielmehr *zeigt* sich in den Äußerungen seine Macht. „Macht und Glanz“, „höchste Macht und Wirkung“, „alles Mächtige, Wirkungsvolle, Beseligende“⁴⁴ sind bereits Anzeichen einer neu gewonnenen Einheit, die selbst auch nur als eine „Macht“ begriffen werden kann. Lesen wir noch einmal in der Betrachtung über Richard WAGNER:

⁴³ Vgl. 2. *Unzeitgemäße Betrachtung* 10 (KSA 1, 329).

⁴⁴ 4. *Unzeitgemäße Betrachtung* 8 (KSA 1, 477).

„Diess ist das Mächtigste an der Wagnerischen Begabung, Etwas, das – allein dem grossen Meister gelingen wird: für jedes Werk eine neue Sprache auszuprägen und der neuen Innerlichkeit auch einen neuen Leib, einen neuen Klang zu geben. Wo eine solche allerseltenste Macht sich äussert ...“⁴⁵

In solcher Wendung ist die Macht selbst eine Erscheinungsform der neuen Physis. Sie ist die Grösse – in der Innen und Außen nicht auseinanderfallen. Wirkliche Macht, so wie das große Individuum sie darstellt, wirkt (außen) aus (innerer) Machtvollkommenheit; sie *ist* auch das, als was sie *erscheint*. Die Macht hat ein Außen, das jeweils Ausdruck ihres Inneren ist – eines Inneren, das nur in diesem Ausdruck ist. Die Erscheinung der Macht ist ihr Wesen.

Die Einheit von Innen und Außen hat ein schönes Exempel im Spiel. In Nietzsches Baseler Schriften ist das Spiel noch nicht so exponiert wie etwa in Zarathustras Allegorie von den drei Verwandlungen. Doch die Bedeutung des Spiels kündigt sich mehrfach an, so in der Rolle des Wettkampfs, in der Unschuld der griechischen und germanischen Helden oder im Vergessen-Können als Voraussetzung historischer Taten. Bei HERAKLIT beeindruckt Nietzsche das „Spiel des Äons“, in welchem er das tiefe Gleichnis des Werdens anerkennt. Die Welt ist das „*Spiel* des Zeus“, das Spiel des ewigen „Feuers mit sich selbst“.⁴⁶

Spiel als Zeugnis für Einheit

„und so, wie das Kind und der Künstler spielt, spielt das ewig lebendige Feuer, baut auf und zerstört, in Unschuld – und dieses Spiel spielt der Aeon mit sich“.⁴⁷

Die Kraft, die Ordnungen errichtet und wieder destruiert, kommt aus einem „immer neu erwachenden Spieltrieb“. Das Material der Welt erscheint wie das „Spielzeug“ eines Kindes, das schon hier als Prototyp des „ästhetischen Menschen“ vorgestellt wird.

An dem Bild vom spielenden Kind ließe sich verdeutlichen, wie innerer Antrieb und äußere Bewegung, die sich daran entzündende Lust und die darauf folgende Verstärkung der Bewegung usw. nur als ein Geschehen zu verstehen sind. Der Spieler ist hellwach; er hat ein „Bewußtsein“, das freilich ganz in der Rezeption und Reaktion der Situation aufgeht. Auf deren Umfeld kommt es nicht an. Das Bewußtsein des Spielers ist ohne Bezug zu den bedingenden Faktoren der Situation ganz auf sie selbst gerichtet.

Einheit von innen und außen im Spiel

⁴⁵ 4. *Unzeitgemäße Betrachtung* 9 (KSA 1, 487).

⁴⁶ *Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen* 6 (KSA 1, 828).

⁴⁷ Ebd. 7 (KSA 1, 830).

Übergang vom Chaos zur Ordnung	In der HERAKLIT-Paraphrase geht es Nietzsche um die Destruktion planvoll-vernünftiger Kosmodizeen. Der Begriff des Spiels soll es erlauben, Ordnung auch unter chaotischen Gesamtbedingungen zu denken. Das Spiel eröffnet grundlos, d. h.: ohne daß es selbst eines Grundes bedürfte, Möglichkeiten der Einheit, schafft Harmonie ungeachtet des allgemeinen Widerstreits. Auch in dieser Funktion steht es weder in Opposition zum begleitenden Bewußtsein noch zum lebensernsten Kampf, sondern es stellt das Prinzip dar, in dem sich beide – als inneres und äußeres Moment – zu einer Einheit verbinden. Die Abfolge der Kämpfe als ganze ist ein Spiel, dessen Sinn darin aufgeht, daß es ohne Nötigung gespielt wird.
Grundlose Eröffnung	
Göttlichkeit des Menschen im Spiel	Innerhalb dieses auf- und absteigenden Geschehens macht sich der Mensch dem Gotte gleich und schafft sich, die Widerstände im Spiel überwindend, seine eigene Welt. Der Mensch wird zum Mitspieler Gottes. Nur sofern er sich auf die äußere Situation des Kampfes wie auf ein Spiel einläßt, das er mit ganzem Ernst betreibt, kommt er zu größter Freiheit und höchster Entfaltung seiner Möglichkeiten. Das ist jener Höhepunkt der Macht, den die großen Individuen Griechenlands gesetzt haben und auf den die starken Persönlichkeiten der erhofften Zukunft gerichtet sein sollen. Es ist der Augenblick höchster Machtfülle, auf den Siegfried im Mythos und Richard WAGNER in Bayreuth zustreben. In diesen Momenten, das ist die visionäre Erwartung, kommt die wirkliche Macht des Menschen zum Vorschein. Das Innere entspricht dem Äußeren; Gefühl und Gesicht sind gleichermaßen beteiligt; Machtrausch und Machtraum kommen zur Deckung; Dionysos und Apoll, die beiden Schutzmächte des schöpferischen Menschen, sind beim Auftritt der ursprünglich menschlichen Macht vereinigt. Nietzsche fehlt in dieser ersten Phase seines Denkens nur noch der Begriff für das, was er bezeichnen will.

- **Inwieweit können Dionysos und Apoll als Mächte begriffen werden?**
- **Welche Elemente der Macht treten am Beispiel Richard WAGNERS hervor?**
- **Was sagt Siegfrieds Aufstieg über den menschlichen Charakter der Macht?**
- **Welche Einwände können Sie gegen die Gleichung von Macht und Mensch entwickeln?**
- **Argumentieren Sie für oder gegen Nietzsches Auffassung von Kampf, Krieg und Wettkampf!**

Übungsaufgabe 2