

Nietzsches Anthropologiekritik

Andrea Bertino und Werner Stegmaier

1. DAS ANTHROPOLOGIEKRITISCHE POTENTIAL DER FIGUR DES ÜBERMENSCHEN

Mit seiner Figur des Übermenschen entwickelt Nietzsche¹ eine starke Anthropologiekritik und führt zugleich das Scheitern dieser Kritik vor. Das anthropologiekritische Potential der Figur ist offensichtlich: Es wird oder soll »über« den »Menschen« hinausgegangen werden. Weniger aufgefallen ist Zarathustras Scheitern mit dieser »Lehre« bei den Menschen. In *Also sprach Zarathustra* lässt Nietzsche zu Beginn seinen Protagonisten den Übermenschen auf dem Markt verkünden – um ihm dann bis zum Ende den Erfolg der Lehre zu versagen.² Zunächst lachen die Herumstehenden und Schaulustigen über die Neuigkeit

1 | Zitiert wird nach: Friedrich Nietzsche, *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe* in 15 Bänden, hg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, München/Berlin/New York 1980 [= KSA].

GD = Götzen-Dämmerung, Bd. 6;

FW = Die fröhliche Wissenschaft, Bd. 3;

GM = Zur Genealogie der Moral, Bd. 5;

JGB = Jenseits von Gut und Böse, Bd. 5;

M = Morgenröthe, Bd. 3;

MA = Menschliches, Allzumenschliches, Bd. 2;

UB = Unzeitgemäße Betrachtungen I-IV, Bd. 1;

WL = Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinn, Bd. 1;

Za = Also sprach Zarathustra, Bd. 4.

2 | An die »Vorrede Zarathustras« halten sich bei ihrem Versuch, aus Nietzsches Werk eine Anthropologie zu destillieren, Markus Meckel, »Der Weg Zarathustras als der Weg des Menschen. Zur Anthropologie Nietzsches im Kontext der Rede von Gott im *Zarathustra*«, in: Nietzsche-Studien 9 (1980), 174-208, und Michael Allen Gillespie, »Nietzsche and the Anthropology of Nihilism«, in: Nietzsche-Studien 28 (1999), 141-155. Meckel bezieht im Weiteren den ganzen *Zarathustra* ein, Gillespie die Rede »Von den drei Verwandlungen«, mit der Teil I beginnt. Nach Meckels gründlichen Interpretationen

und wollen lieber die ›letzten Menschen‹ bleiben, als die Zarathustra sie daraufhin beschimpft. Aber auch im Folgenden wird Zarathustra nicht oder nicht in seinem Sinn verstanden, von seinen ›Jüngern‹ nicht und von den ›höheren Menschen‹ nicht, die er anzieht. Selbst seine märchenhaften Tiere, der Adler und die Schlange, die ihn wie gute Freunde zu verstehen glauben und ihn, als er vom Gedanken der ewigen Wiederkunft ›genest‹, zum »Lehrer« dieser Lehre bestimmen (»*du bist der Lehrer der ewigen Wiederkunft*«), einer Lehre, die sie selbst vorab ausformuliert haben, bescheidet er traurig damit, sie »*schaute[n] dem allem zu*« wie Theoretiker und machten aus seinem abgründlichen, abschreckenden Gedanken »ein Leier-Lied«, eine scheinbar von jedermann repetierbare Theorie.³

Niemand, so stellt Nietzsche es in *Also sprach Zarathustra* dar, versteht Zarathustra so, wie er verstanden werden will. Ihn mit seinen Lehren scheitern zu lassen, hat sichtlich Methode, die Methode, in einer episch-dramatischen Lehrdichtung einen historisch-mythischen und europafernen Propheten einzuführen und ihm Lehren in den Mund zu legen, die Nietzsche selbst nicht oder nicht in dieser Weise lehrt.⁴ Denn er ging davon aus, dass die Menschen zu ihrer Orientierung Lehren brauchen, und so bot er ihnen, durch seine Figur Zarathustra, Lehren an, doch Lehren, die sich, wenn sie durchdacht werden, als Anti-Lehren erweisen.⁵

Nietzsche wollte, wie er eindringlich betonte,⁶ mit seinem Zarathustra nicht verwechselt werden. Er ging davon aus, wie er anschließend, in *Jenseits von Gut und Böse*, erläuterte, dass Verstehen immer nur in einem »Spielraum«, auf einem »Tummelplatz des Missverständnisses« möglich ist (JGB 27), dass also kein allen Menschen gemeinsames ›Wesen‹ und noch weniger eine ihnen

kreist die »Anthropologie Nietzsches« um den im Schaffen, im Lieben und im Kampf mit dem Geist der Schwere über sich hinausgehenden Menschen.

3 | Za III, Von der Genesung 2.

4 | Im auf Za folgenden veröffentlichten oder zur Veröffentlichung bestimmten Werk verwendet Nietzsche das Wort ›Übermensch‹ auffälligerweise gar nicht oder nur sehr zurückhaltend (»eine Art Übermensch«, GD, Streifzüge 37, AC 4), mit Ausnahme seines Rückblicks auf Za in EH). Wohl bedenkt er die Formel in seinen nachgelassenen Notaten weiter, die er jedoch nicht veröffentlichte, sei es, weil er die dort niedergeschriebenen Gedanken oder das Publikum dafür nicht für reif hielt.

5 | Vgl. Werner Stegmaier, *Nietzsche zur Einführung*, Hamburg 2011, 105-107 u. 160-170.

6 | An seine Schwester schrieb er: »Glaube ja nicht, daß mein Sohn Zarathustra *meine* Meinungen ausspricht. Er ist eine meiner Vorbereitungen und Zwischen-Akte. – Verzeihung!« (Brief an Elisabeth Nietzsche vom 7. Mai 1885, in: Friedrich Nietzsche. *Sämtliche Briefe*, Kritische Studienausgabe in 8 Bdn., hg. v. Giorgio Colli und Mazzino Montinari, München/Berlin/New York 1986, Bd. 7, 48).

allen gemeinsame ›Vernunft‹ ein einheitliches Verständnis einer einheitlichen Welt ermöglicht, worauf das europäische Philosophieren zweieinhalbtausend Jahre lang weithin bestanden hatte. Stattdessen unterschied er »das Exoterische« im Verstehen, das an Äußerlichem, an Oberflächen Haftende, und »das Esoterische«, das tiefer, ins Innere Dringende. Wer zum Verständnis der Welt und seiner selbst auf die Oberfläche der Annahme gleicher Menschen mit gleicher Vernunft angewiesen war, sollte dabei auch bleiben können. Nur die geistig Kräftigeren sollten mit feineren Ohren heraushören, was er jenseits solcher Lehren zu sagen hatte: »Unsre höchsten Einsichten müssen – und sollen! – wie Thorheiten, unter Umständen wie Verbrechen klingen, wenn sie unerlaubter Weise Denen zu Ohren kommen, welche nicht dafür geartet und vorbestimmt sind.« (JGB 30)

So entwickelte Nietzsche den anthropologiekritischen Gedanken des Übermenschen nicht in jedermann gleich verständlichen Begriffen und in einer solche Begriffe zusammenführenden allgemeingültigen Theorie, in *Also sprach Zarathustra* nicht und auch später nicht, sondern in Metaphern, die vielen vieles besagen, ohne dass sie etwas Definitives sagten. Nietzsches Metaphern lassen bewusst Spielräume zu ihrer Weiterentwicklung, d.h. wörtlich zu ›Verschiebungen‹ (*metaphorá*) ihrer Bedeutungen. Es sind vor allem Metaphern des Fließens und Strömens, der See und des Meeres,⁷ beginnend mit: »Alle Wesen bisher schufen Etwas über sich hinaus: und ihr wollt die Ebbe dieser grossen Fluth sein und lieber noch zum Thiere zurückgehn, als den Menschen überwinden?«⁸ Der Übermensch erscheint dann als Meer, das den schmutzigen Strom des Menschen aufnehmen und in seinen Tiefenströmungen reinigen kann: »Wahrlich, ein schmutziger Strom ist der Mensch. Man muss schon ein Meer sein, um einen schmutzigen Strom aufnehmen zu können, ohne unrein zu werden.«⁹ ›Der Mensch‹ hat sich, so Nietzsche (und Feuerbachs und anderer) bekannte Botschaft, in Jahrtausenden durch eine Religion verachten gelernt, die ihn erniedrigte, indem sie Gott erhöhte. Nachdem ›der Mensch‹ beides als »große Illusion« durchschaut hat,¹⁰ kann er sich nur noch verachten, fühlt sich nicht mit sich im Reinen, schmutzig. Und aus diesem Schmutz soll ihn das Bild vom Übermenschen herausführen. Es festigt sich in *Also sprach Zarathustra* nicht zu einem Begriff. Nietzsche hält in einem späten Notat noch einmal fest, dass es sich bei seiner Figur des Übermenschen um

7 | Vgl. Werner Stegmaier, »Der See des Menschen, das Meer des Übermenschen und der Brunnen des Geistes. Fluss und Fassung einer Metapher Friedrich Nietzsches«, in: Nietzsche-Studien 39 (2010), 145-179.

8 | Za, Vorrede 3, KSA 4, 14.

9 | Za, Vorrede 3, KSA 4, 15.

10 | Nachlass 1869/70, 3[95], KSA 7, 86.

ein »Gleichniß« handle.¹¹ Zuletzt spricht er von »starken Gegen-Begriffe[n]«, deren »*Leuchtkraft*« er nötig habe, »um in jenen Abgrund von Leichtfertigkeit und Lüge hinabzuleuchten, der bisher Moral hieß.«¹²

Der »Übermensch« ist danach nicht wieder ein Gattungsbegriff, unter den Arten und Einzelne fallen könnten, sondern, wenn überhaupt Begriff, ein Begriff für die Auflösung der scheinbaren Gattung Mensch und die Befreiung der Individuen von ihr in ihrer Orientierung. Noch vor der Einführung der Formel hatte sich Nietzsche notiert:

»Sobald wir den Zweck des Menschen bestimmen wollen, stellen wir einen Begriff vom Menschen voran. Aber es giebt nur Individuen, aus den *bisher* bekannten kann der Begriff nur so gewonnen sein, daß man das Individuelle *abstreift*, – also den Zweck des Menschen aufstellen hieße die Individuen in ihrem Individuellwerden verhindern und sie heißen, *allgemein* zu werden. Sollte nicht umgekehrt jedes Individuum der Versuch sein, eine *höhere Gattung als den Menschen zu erreichen*, vermöge seiner individuellsten Dinge? Meine Moral wäre die, dem Menschen seinen Allgemeincharakter immer mehr zu *nehmen* und ihn zu spezialisiren, bis zu einem Grade unverständlicher für die Anderen zu machen (und damit zum Gegenstand der Erlebnisse, des Staunens, der Belehrung für sie)«.¹³

Wenn sich die Menschen einmal nicht mehr unter einem festen Begriff wie dem des *animal rationale* verstehen, sondern sich Spielräume offenhalten, sich anders zu verstehen, werden sie auch alles übrige »freier« verstehen und sich dadurch neue Orientierungs- und Lebensmöglichkeiten schaffen können. Man weiß dann nicht und braucht nicht zu wissen, was »der Mensch« und »der Übermensch«, der über ihn hinausgeht, in Wahrheit ist, sieht aber Spielräume, in denen sein Sinn sich bewegen kann. »Der letzte Mensch« will eben diese Spielräume nicht sehen, sondern einen letzten, definitiven Begriff vom Menschen haben, um sich daran halten zu können, und dieser Begriff soll ihm natürlich so weit wie möglich entgegenkommen:

»Jeder wünscht, daß keine andere Lehre und Schätzung der Dinge zur Geltung komme außer eine solche, bei der er selbst gut wegkommt. Grundtendenz folglich der Schwachen und Mittelmäßigen aller Zeiten, die Stärkeren schwächer zu machen, herunterzuziehen: Hauptmittel das moralische Urtheil.«¹⁴

11 | Nachlass 1887, 10[17], KSA 12, 462.

12 | Nachlass 1888, 233, KSA 13, 603. So ist auch ihre starke rhetorische Überhöhung zu verstehen, hinter der man ihren sachlich plausiblen Sinn nicht aus den Augen verlieren darf.

13 | Nachlass 1880, 6[158], KSA 9, 237.

14 | Nachlass 1885/86, 2[168], KSA 12, 152.

›Übermensch‹ ist also die Metapher des von einem definitiven Begriff befreiten Menschen. Mit ihr verweigerte Nietzsche eine Anthropologie der Selbstversicherung durch gemeinsame Festlegung aller auf einen Begriff.¹⁵ Als Gegenbegriff zum Begriff einer gemeinsamen Art oder Gattung Mensch ist ›der Übermensch‹ immer ein Einzelner. Es sind immer Einzelne, so Nietzsche, die die »Erhöhung der Species ›Mensch‹« (JGB 44) bzw. »des Typus ›Mensch‹« (JGB 257) vorantreiben, Einzelne, die wohl in vielfältigster Weise zusammenwirken können, dazu aber nicht zusammenarbeiten müssen. Mit der Formel ›Übermensch‹ verband Nietzsche darum auch keinen Sozialdarwinismus, kein Programm zur Durchsetzung der ›Stärkeren‹, sei es eines Standes, einer Klasse oder einer Rasse; ihm war klar, dass sich jeweils erst zeigen muss, was wann und wo in der Evolution ›Stärke‹ ausmacht. Ein ›Übermensch‹ ist dann lediglich ein Mensch, der über jetzige Möglichkeiten der übrigen Menschen hinausgeht, ihnen etwa als Entdecker, Künstler, Ingenieur, Wissenschaftler, Politiker, Umwerter von Werten oder Religionsstifter überlegen ist und dadurch die bisherige Menschheit über sich hinausführt. Er kann in anderen Hinsichten jedoch unterlegen sein und darum unter Menschen auch leicht untergehen, wie es Nietzsche an Zarathustra zeigt, als er ihn unter die ›letzten Menschen‹ gehen lässt.

2. ANTHROPOLOGIEKRITIK (FAST) OHNE ANTHROPOLOGIE

Bei Nietzsche ist überall vom ›Menschen‹, ›Menschlichen‹ und ›Allzumenschlichen‹, oft von ›anthropomorph‹ und ›Anthropomorphismen‹ die Rede, je-

15 | Nachlass 1880, 6[158], KSA 9, 237. – Vgl. Gerard Visser, »Nietzsches Übermensch. Die Notwendigkeit einer Neubesinnung auf die Frage nach dem Menschen«, in: Nietzsche-Studien 28 (1999), 100-124, hier 107: »Das Ende des Menschen ist für Nietzsche demnach das Ende des Begriffs ›Mensch‹«. Visser fragt von der Formel ›Übermensch‹ aus zurück nach dem Sinn von ›Mensch‹ in ihr, mit dem (aus unserer Sicht richtigen) Ergebnis, »[d]ass es Nietzsche im Grunde nicht um den Menschen gehe« (103). Er verweist dazu auf Nachlass 1883/84, 24[16], KSA 10, 655f.: »Zuletzt handelt es sich gar nicht um den Menschen: er soll überwunden werden.« Vissers These, die Loslösung von der ›den Menschen‹ auf einen definitiven Begriff festlegenden Anthropologie führe zum alleinigen Maßstab des Organischen und mit ihm in den Rassismus (105), können wir dagegen nicht folgen, auch nicht seinen weiteren Ausführungen vom »Geheimnis des Mensch-Seins« (117). – Zur weiterhin intensiv geführten Diskussion über den Sinn von Nietzsches Figur des ›Übermenschen‹ im Gegensatz zum ›letzten Menschen‹ vgl. zuletzt Michael Skowron, »Posthuman oder Übermensch. War Nietzsche ein Transhumanist?«, in: Nietzsche-Studien 42 (2013), 256-282, bes. 270-273.

doch kaum von ›anthropologisch‹ und ›Anthropologen‹¹⁶ und gar nicht von ›Anthropologie‹. So etwas wie eine Anthropologie hat er, offenbar bewusst, nicht geschrieben;¹⁷ bei aller Schätzung Feuerbachs machte er dessen Transformation der Theologie in Anthropologie nicht mit.

Über die Kritik von spezifischen anthropologischen Entwürfen hinaus geht es Nietzsche um die Kritik der Möglichkeit einer Anthropologie überhaupt, sei diese nun rein deskriptiv oder normativ gemeint. Die Evolution lasse schlicht keine letzte, weder biologische noch philosophische, vor allem keine normative Definition ›des Menschen‹ zu, mache sie illusorisch.¹⁸

16 | Es gibt nur eine sehr frühe und eine sehr späte Stelle, in denen Nietzsche von ›Anthropologen‹ redet, und dies nicht im Feuerbachschen oder heutigen Sinn. Vgl. Nachlass 1872/73, 19[91], KSA 7, 449 (»Alle Naturwissenschaft ist nur ein Versuch, den Menschen, das Anthropologische zu verstehen: noch richtiger, auf den ungeheuersten Umwegen immer zum Menschen zurückzukommen. Das Aufschwellen des Menschen zum Makrokosmos, um am Ende zu sagen ›du bist am Ende, was du bist‹.«) und GD, Das Problem des Sokrates 3 (»Die Anthropologen unter den Criminalisten sagen uns, dass der typische Verbrecher hässlich ist: monstrum in fronte, monstrum in animo«).

17 | Eine »Anthropologie Friedrich Nietzsches« umriss dennoch, in der Blütezeit der Philosophischen Anthropologie und zugleich der Zeit des Nationalsozialismus, jedoch ohne sich auf beide zu beziehen, sondern allein auf Nietzsches Texte konzentriert, Heinz Heimsoeth, »Zur Anthropologie Friedrich Nietzsches«, in: Blätter für die deutsche Philosophie 17 (1943), 205-239. – Achim Geisenhanslücke, »Der Mensch als Eintagswesen. Nietzsches kritische Anthropologie in der Zweiten Unzeitgemäßen Betrachtung«, in: Nietzsche-Studien 28 (1999), 125-140, zeigte dagegen anhand der Fabeln zu Beginn von WL und UB I, dass Nietzsche von vornherein jede auf einen bestimmten Begriff vom Menschen dringende Anthropologie unterläuft. – Richard Schacht, »Nietzsche and Philosophical Anthropology«, in: Keith Ansell Pearson (Hg.), A Companion to Nietzsche, Malden, Mass., USA/Oxford, UK, 2006, 115-132, hat Nietzsche dennoch wieder für die Anthropologie zu gewinnen versucht, indem er dessen Werke chronologisch auf darin anthropologisch relevante Aussagen durchgeht. Er folgt dabei der These, Nietzsches Anthropologie sei strikt ›naturalistisch‹, und setzt dabei die ›Natur‹ als gegeben voraus; sie müsse nur vorurteilslos und methodisch erschlossen werden.

18 | Marc Rölli hat, weitgehend unabhängig von der Nietzsche-Forschung, gezeigt, wie Nietzsche implizit die philosophische Anthropologie in ihrer ›ersten Diskursphase‹ von Kant bis Darwin in ihren Hauptausprägungen (1) naturphilosophisch-romantisch (Schelling u.a.), (2) positivistisch-psychologisch (Fries u.a.) und (3) geistphilosophisch (Hegel bis Feuerbach) kritisiert, ohne dass er selbst explizit von ›Anthropologiekritik‹ spricht (vgl. Marc Rölli, Kritik der anthropologischen Vernunft, Berlin 2011, Kap. Nietzsche als Kritiker der philosophischen Anthropologie und Menschenlehre des 19. Jahrhunderts, 437-455 (Text) u. 705-714 (Fußnoten), und zuvor: »Nietzsches Abkehr von der Tradition des anthropologischen Denkens«, in: Ralf Krause (Hg.), Nietzsche. Per-

Dennoch kommt auch Nietzsche in seiner Anthropologiekritik nicht ganz ohne Anthropologie aus. Bestimmte Bilder, Lehren, Theorien ›des Menschen‹ überwinden zu wollen, setzt ein wenn auch minimales Vorverständnis dessen voraus, was ›der Mensch‹ überhaupt sein könnte. Dennoch muss damit nicht das Ziel einer neuen Anthropologie im Sinn einer systematischen Theorie des Menschen verbunden sein. Vieles, was bei Nietzsche als anthropologische Wessensaussage erscheint, ist als heuristischer Gegen-Entwurf gegen die damals herrschende humanistische oder philanthropische Anthropologie zu verstehen, ist Alternative, um diese in Frage zu stellen. Sein Ziel ist die strategische Verunsicherung konsolidierter Menschenlehren durch den Entwurf alternativer Standpunkte. Die Verunsicherung soll das Selbstverständnis ›des Menschen‹ in Bewegung bringen, es über seine bisherigen Schranken hinaustreiben, ohne dass neue Schranken aufgestellt, neue Grenzen gezogen werden. So stellt Nietzsche der traditionellen Bestimmung ›des Menschen‹ als vernünftiges Tier die des trieb- und instinkthaften Tiers entgegen, das seinerseits in der Sicherheit dieser Triebe und Instinkte durch das, was es ›Vernunft‹ nenne, verunsichert sei.¹⁹ Denn ergründen könne diese Vernunft die Triebe und Instinkte nicht. Was mit dem Wort ›Mensch‹ belegt werde, sei ebenso abgründig wie unergründlich in seinen komplexen Zusammenhängen, weit mehr noch als der schon überkomplexe Leib, der zunächst immerhin als Leitfaden der Erschließung dieser Komplexität dienen könne.²⁰ So bleibe die Unsicherheit, Unbestimmtheit, Ungewissheit. Und das, so Nietzsche, sei gut so. Er verband seine Anti-Anthropologie mit einer neuen Stellung zur Gewissheit überhaupt:

spektiven der Macht, Berlin 2009, 141-172). Rölli sieht mit Foucault die Gefahr der seit Kant philosophischen Idealismus und physiologische und psychologische Forschung verbindenden Anthropologie vor allem darin, dass sie unkritisch in normative und politisch bzw. staatlich organisierte Eugenik ableiten konnte und weiter ableiten konnte, beginnend mit weiterhin aktuellen Normalitätsforderungen an ›den Menschen‹, mit Nietzsche gesprochen ›Feststellungen‹ des ›nicht festgestellten Tiers‹ Mensch (s.u., Abschnitt 3). Der vorliegende Beitrag konzentriert sich auf die philosophische Dimension dieser Nicht-Feststellung.

19 | Vgl. João Constâncio/Maria João Mayer Branco (Hg.), Nietzsche on Instinct and Language (Nietzsche Today), Berlin/Boston 2011.

20 | Vgl. Heinrich Schipperges, Am Leitfaden des Leibes. Zur Anthropologie und Therapeutik Friedrich Nietzsches, Stuttgart 1975; Johann Figl, Interpretation als philosophisches Prinzip. Friedrich Nietzsches universale Theorie der Auslegung im späten Nachlaß (Monographien und Texte zur Nietzsche-Forschung, Bd. 7), Berlin/New York 1982, 124-139, und Vanessa Lemm, Nietzsche's Animal Philosophy. Culture, Politics, and the Animality of the Human Being, New York 2009, deutsch: Nietzsches Philosophie des Tieres. Kultur, Politik und die Animalität des Menschen, aus dem Englischen von Nora Sieverding, Zürich 2012.

»Wir stehen anders zur ›Gewißheit‹. Weil am längsten die Furcht dem Menschen angezuchtet worden ist, und alles erträgliche Dasein mit dem ›Sicherheits-Gefühl‹ begann, so wirkt das jetzt noch fort bei den Denkern. Aber sobald die äußere ›Gefährlichkeit‹ der Existenz zurückgeht, entsteht eine Lust an der Unsicherheit, Unbegrenztheit der Horizont-Linien. Das Glück der großen Entdecker im Streben nach Gewißheit könnte sich jetzt in das Glück verwandeln, überall die Ungewißheit und das Wagniß nachzuweisen.«²¹

3. EXPERIMENT MIT DER NICHT-FESTSTELLUNG DES TIERS MENSCH

Nietzsches minimale anthropologische Grundannahmen sind: Der Mensch ist »das *noch nicht festgestellte Thier*« (JGB 62) und »er ist das kranke Thier« (GM III 13). Beides sind rein »tierische« Bestimmungen, die traditionelle Auszeichnung des Menschen durch die »Vernunft« taucht nicht mehr auf. Beides sind auch keine Bestimmungen des Seins des Menschen, sondern seines Werdens: Der Mensch ist »noch nicht festgestellt«, wird es vielleicht einmal sein, vielleicht nicht, und er ist krank, und wird vielleicht gesund werden oder nicht. Als weiter werdender ohne vorgegebenes Ziel aber ist er nicht definierbar: »definierbar ist nur Das, was keine Geschichte hat« (GM II 13).

Beide Bestimmungen klingen rein biologisch, sind es aber nicht. Sie stellen lediglich alle möglichen Bestimmungen des Menschen unter eine biologische Prämisse. »Nicht festgestellt« ist das Tier Mensch gerade, weil es seine Natur selbst feststellen kann – durch Bewusstsein und die Kultur, die es sich dadurch schafft, und »krank« ist es, weil es dadurch als Tier in seiner Instinktsicherheit gefährdet ist. Aber es kann nun nicht mehr anders sein, das Experiment mit diesem Tier, das auch das Experiment dieses Tiers ist, hat begonnen, ist nicht mehr rückgängig zu machen, und sein Ausgang ist nicht vorherzusagen. Sein Wesen ist nicht mehr eindeutig, er ist nun Natur- und Kulturwesen zugleich, Natur und Kultur ringen in ihm in einer offenen Auseinandersetzung, und eben das macht eine Anthropologie, eine allgemeingültige Lehre vom Menschen, problematisch, wenn nicht unmöglich. Anthropologie ist dann immer zugleich Anthropologiekritik.

Dass der Mensch (als Kulturwesen) sein Wesen feststellen will, aber (als Naturwesen) damit scheitern muss, siedelt Nietzsches Anthropologie und Anthropologiekritik zwischen den Polen einer positivistischen Reduktion des Menschen auf ein empirisch beobachtbares Naturphänomen einerseits und seiner idealistischen Verklärung andererseits an. Beide Positionen sind für Nietzsche unhaltbar. Stattdessen setzt er mit einer »historischen Philosophie«

21 | Nachlass 1884, 26[280], KSA 11, 223f. Vgl. FW 355.

ein, der »allerjüngste[n] aller philosophischen Methoden«, »welche gar nicht mehr getrennt von der Naturwissenschaft zu denken ist« (MA I 1). Sie schließt jede überzeitliche Hypostasierung bestimmter menschlicher Eigenschaften und ihre Subsumtion unter den zeitlosen Begriff einer menschlicher Natur aus und beachtet zugleich, dass auch die Naturwissenschaften ein historisches Kulturprodukt sind. Nietzsche stellt dieses »historische Philosophiren« zu Beginn von *Menschliches, Allzumenschliches* ausdrücklich der »metaphysische[n] Philosophie« gegenüber (MA I 1 und 2), dem »Erbfehler der Philosophen«, ihrem »Mangel an historischem Sinn«, der sie verleite, »den Menschen« als eine aeterna veritas, als ein Gleichbleibendes in allem Strudel, als ein sicheres Maas der Dinge« zu sehen, während doch »alles Wesentliche der menschlichen Entwicklung in Urzeiten vor sich gegangen [ist], lange vor jenen 4000 Jahren, die wir ungefähr kennen; in diesen mag sich der Mensch nicht mehr viel verändert haben.« (MA I 2) Nicht historisch und nicht evolutionistisch denkende Philosophen, Metaphysiker also, halten die kurze Zeit des Kulturmenschen schon für eine Ewigkeit.

Nun kann man gerade die Einsicht in die evolutionär bedingte Zeitlichkeit des Menschen, von der nicht erst Nietzsche, sondern schon Herder ausging,²² als Anfang einer neuen Anthropologie betrachten, und die Philosophische Anthropologie des 20. Jahrhunderts, insbesondere Arnold Gehlen, hat sich auf beide und ihre These vom »Mängelwesen« Mensch berufen.²³ Aber Nietzsche interessierte sich, anders als Gehlen, nicht so sehr für eine Definition des Wesens des Menschen als für die kulturkritischen Implikationen der Unmöglichkeit einer Ontologie des Menschlichen. Das »noch nicht festgestellte Thier« kündigt für ihn nicht den Anfang, sondern das Ende der Anthropologie an. Im Horizont des Todes Gottes, mit dem für ihn nicht nur der Glaube an transzendente Wahrheiten, sondern auch an transzendente Konstruktionen unglaubwürdig geworden und dem Nihilismus gewichen ist, der Einsicht, dass es mit den bisherigen obersten Werten nichts auf sich hat, wankt auch die Selbstgewissheit des Menschen: Die konstitutive Unsicherheit des Menschseins wird

22 | Vgl. Andrea Christian Bertino, »Vernatürlichung«. Ursprünge von Friedrich Nietzsches Entidealisierung des Menschen, seiner Sprache und seiner Geschichte bei Johann Gottfried Herder (Monographien und Texte zur Nietzsche-Forschung, Bd. 58), Berlin/Boston 2011, 203-218.

23 | Matthias Schloßberger, »Über Nietzsche und die Philosophische Anthropologie«, in: Nietzscheforschung 4 (1998), 147-167, zeigt aus historischer Distanz, wo Scheler, Plessner und Gehlen Nietzsche nahestehen und wo sie eigene Strategien einschlagen: Während die Philosophische Anthropologie, auch die Gehlens, erneut nach dem Wesen »des Menschen« frage, das ihn über »das Tier« hinaushebe, verzichte Nietzsche so weit wie möglich auf solche Wesensbestimmungen und infolgedessen auch auf eine Anthropologie.

zur Grenze des Begreifens, die wir ihrerseits begrifflich nicht festziehen können. Angesichts seiner Naturbedingtheit ist nicht mehr klar, was Begreifen seinerseits ist und wie weit es reicht.

Damit kommt der Ansatz beim »kranken Thier« ins Spiel:

»Denn der Mensch ist kränker, unsicherer, wechselnder, unfestgestellter als irgend ein Thier sonst, daran ist kein Zweifel, – er ist *das* kranke Thier: woher kommt das? Sicherlich hat er auch mehr gewagt, geneuert, getrotzt, das Schicksal herausgefordert als alle übrigen Thiere zusammen genommen: er, der grosse Experimentator mit sich, der Unbefriedigte, Ungesättigte, der um die letzte Herrschaft mit Thier, Natur und Göttern ringt, – er, der immer noch Unbezwungne, der ewig-Zukünftige, der vor seiner eignen drängenden Kraft keine Ruhe mehr findet, so dass ihm seine Zukunft unerbittlich wie ein Sporn im Fleische jeder Gegenwart wühlt: – wie sollte ein solches muthiges und reiches Thier nicht auch das am meisten gefährdete, das am Längsten und Tiefsten kranke unter allen kranken Thieren sein? ...« (GM III 13)

Gefährdet ist dieses Tier gerade durch seine wechselnden und immer einseitigen Versuche zu seiner Selbstbestimmung. Sie tragen einerseits dazu bei, es in schwerste, durch Moralen und Religionen befeuerte Auseinandersetzungen zu treiben, Kriege, gewaltsame Revolutionen, Völkermorde. Sie eröffnen andererseits aber auch Spielräume der individuellen Selbstbestimmung. Diese gelingt zwar selten, bleibt meist unproduktiv:

»Es giebt bei dem Menschen wie bei jeder anderen Thierart einen Überschuss von Missethäten, Kranken, Entartenden, Gebrechlichen, nothwendig Leidenden; die gelungenen Fälle sind auch beim Menschen immer die Ausnahme und sogar in Hinsicht darauf, dass der Mensch das *noch nicht festgestellte Thier* ist, die spärliche Ausnahme.« (JGB 62)

Dennoch gibt das, was biologisch Krankheit ist – die sich freilich ebensowenig einfach feststellen lässt –, die Chance zur kulturellen Selbstschöpfung, zu kreativem Leben, und dies ist für Nietzsche der maßgebliche Gesichtspunkt. Selbst konkrete physiologische Krankheiten können – Nietzsche erlebte und bedachte das selbst unentwegt – Chance und Anreiz für schöpferische Arbeit sein. Hypostasiert und metaphysiziert man dann anthropologisch ein »Wesen des Menschen«, vergibt man genau diese Chance wieder, man beschränkt erneut den Spielraum der individuellen und kreativen Selbstbestimmung. So kann »der Mensch« sein noch nicht festgestelltes Wesen nur dadurch realisieren, dass er Feststellungen seines Wesens, die sich immer neu aufdrängen, immer neu negiert. Legt er sich fest, gewinnt er – vielleicht – die Lebensfestigkeit eines Tiers, aber er wird dadurch, entgegen seiner erklärten Absicht, auch zu einem lebensfesten Tier, das auf seine menschlichen Spielräume verzichtet hat.

In diese Richtung wirkt nach Nietzsche alle verbindliche Moral, insbesondere die des asketischen Ideals, die er in der III. Abhandlung von *Zur Genealogie der Moral* beschrieben hat. Sicher, die meisten Menschen werden solche metaphysisch und moralisch verstärkten Festlegungen eines Wesens ›des Menschen‹ brauchen, das heißt, moralsoziologisch betrachtet, die

»Ausbildung aller der Tugenden, vermöge deren eine Heerde gedeiht, und [die] Zurückdrängung jener andren und entgegengesetzten, welche einer neuen höheren stärkeren herrschaftlichen Art den Ursprung geben«, sie wollen »eben nur das Heerdenthier im Menschen entwickeln und vielleicht das Thier ›Mensch‹ damit feststellen – denn bisher war der Mensch das ›nicht festgestellte Thier‹«. ²⁴

In der Folge musste in den Augen Nietzsches – inzwischen wird man das, vielleicht aus moralischer Selbstbehauptung, anders sehen – die Demokratisierung Europas zu einer Art »Verthierung« führen, einer »Verthierung des Menschen zum Zwergthiere der gleichen Rechte und Ansprüche« (JGB 203). Die Nivellierung der Individuen durch verengende Moralen, wie Nietzsche sie befürchtete, zeitigte die politische Gefahr, dass Menschen solchen Moralen, die sie scheinbar so sicher orientieren, gänzlich hörig werden, dass sie nach entsprechenden Führungspersönlichkeiten verlangen, die im Namen solcher Moralen regieren, dabei »des Herrn, des Befehlenden bedürfen wie des täglichen Brodes« und dass sie schließlich schlicht einen Führer wollen. »Die Demokratisierung Europa's«, prognostizierte Nietzsche, »ist zugleich eine unfreiwillige Veranstaltung zur Züchtung von Tyrannen – das Wort in jedem Sinne verstanden, auch im geistigsten.« (JGB 242)

Zwangsläufig ist das jedoch, auch für Nietzsche, nicht. Man kann moralische Bindungen für die Vielen und auch für die wenigen Reflektierteren, wenn sie in schweren Zeiten auf sie angewiesen sind, sehr wohl bejahen – und sie zugleich mit Fragezeichen versehen, um in besseren Zeiten auch die Beschränkungen zu sehen, die solche Bindungen dem Handeln und dem Denken überhaupt auferlegen können. In diesem Sinn lassen sich moralische, an feste Normen gebundene, und ethische Orientierung unterscheiden, in der solche Selbstbindungen reflektiert und zur Disposition gestellt werden. ²⁵ Beide schließen einander nicht aus, sie kommen nur in verschiedenen Situationen oder, mit Nietzsches

24 | Nachlass 1885/86, 2[13], KSA 12, 72. Bei dem Notat handelt es sich um eine Vorstufe zu JGB 203. S.u.

25 | Vgl. Werner Stegmaier, *Philosophie der Orientierung*, Berlin/New York 2008, 541-626. Die Unterscheidung schließt an Nietzsche, aber auch an Levinas, Derrida und Luhmann an.

Begriff, unterschiedlichen »Nöthen« zum Zug.²⁶ In der ethischen Orientierung erscheinen moralische Selbstverständlichkeiten nicht mehr selbstverständlich. Sie bringt die Moral ihrerseits in Bewegung, bewirkt, mit Nietzsches Formel, Umwertungen von Werten, nicht aller zugleich, weil man immer eine Moral zum Leben braucht, aber möglicherweise aller im Lauf der Zeit.

4. DIE ANTHROPOLOGISCHEN NOTLÜGEN DER ALTEUROPÄISCHEN MORAL UND CHRISTLICHEN RELIGION

Wie in *Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne*, Nietzsches frühem, weit vorausweisenden Entwurf, die Wahrheit der Begriffe, so bleibt für ihn eine zeitlose, nicht zur Disposition stehende Moral der Handlungen eine Lüge, freilich eine »Nothlüge«, ohne die »der Mensch Thier geblieben« wäre (MA I 40). Wie der Intellekt durch Begriffe so lange die Komplexität der Welt reduziert, bis er an diese Begriffe glaubt, so die Moral die Komplexität der Triebe, bis sie an ihre Normen glaubt. Doch auch die Moral ist nach Nietzsche ein Trieb, ein Trieb zur Beherrschung der Triebe, nämlich der Herdentrieb, durch den ein Schaf das andere zur Einhaltung von Regeln nötigt, die keines von ihnen erstellt hat. Das macht das »kranke Tier« Mensch fraglos stabiler und insofern »gesünder«. Er wird aus einer »Bestie« zu einem »*Ueber-Thier*«:

»Die Bestie in uns will belogen werden; Moral ist Nothlüge, damit wir von ihr nicht zerrissen werden. Ohne die Irrthümer, welche in den Annahmen der Moral liegen, wäre der Mensch Thier geblieben. So aber hat er sich als etwas Höheres genommen und sich strengere Gesetze auferlegt. Er hat deshalb einen Hass gegen die der Thierheit näher gebliebenen Stufen: woraus die ehemalige Missachtung des Slaven, als eines Nicht-Menschen, als einer Sache zu erklären ist.« (MA I 40)

»Moralen« sind, wie Nietzsche sich später notierte, »Ausdruck lokal beschränkter *Rangordnungen* in dieser vielfachen Welt der Triebe: so daß an ihren *Widersprüchen* der Mensch nicht zu Grunde geht. Also ein Trieb als Herr, sein Gegentrieb geschwächt, verfeinert, als Impuls, der den *Reiz* für die Thätigkeit des Haupttriebes abgibt.« Dadurch dass der Mensch, »im Gegensatz zum Thier, eine Fülle gegensätzlicher Triebe und Impulse in sich groß gezüchtet« und jeweils einer den andern beherrschen gelernt hat, ist der Mensch »der Herr der Erde« geworden. »Der höchste Mensch« unter den jetzt existierenden Menschen »würde die größte Vielheit der Triebe haben, und auch in der relativ größ-

26 | Zu Nietzsches »Heuristik der Not« vgl. Werner Stegmaier, *Nietzsches Befreiung der Philosophie. Kontextuelle Interpretation des V. Buchs der Fröhlichen Wissenschaft*, Berlin/Boston 2013, 145-148.

ten Stärke, die sich noch ertragen läßt.«²⁷ Sofern Moral ihre Kraft aus Trieben bezieht, die einander beherrschen, ist sie selbst ein Trieb, was ihrem Selbstverständnis widerspricht. Sie ist dennoch keine bewusste Lüge eines freien Subjekts. Denn auch zum freien Subjekt wird der Mensch erst durch diese Moral, die dem ›Tier Mensch‹, wieder in massiver Reduktion von Hochkompliziertem, eine ›Seele‹ und ein ›Gewissen‹ zulegt:

»Der Mensch, ein vielfaches, verlogenes, künstliches und undurchsichtiges Thier, den andern Thieren weniger durch Kraft als durch List und Klugheit unheimlich, hat das gute Gewissen erfunden, um seine Seele einmal als *einfach* zu genießen; und die ganze Moral ist eine beherzte lange Fälschung, vermöge deren überhaupt ein Genuss im Anblick der Seele möglich wird.« (JGB 291)

Ist der durchschnittliche, jeweils letzte Mensch ein ›Übertier‹, dann wird aus dem ›Übermenschen‹ so etwas wie ein ›Über-Übertier‹, ein ›Übertier‹, das seine notdürftige und befristete Festgestelltheit sehen und über sie hinaussehen und dann vielleicht zu einer neuen »Unschuld des Werdens« kommen kann. Mit ihr würde »Niemand mehr verantwortlich gemacht«, würden keine Entitäten zur Begründung der Moral mehr postuliert, würde auf einen moralischen Gott verzichtet, der diese Entitäten garantieren soll – »dies erst ist die grosse Befreiung, – damit erst ist die Unschuld des Werdens wieder hergestellt...« (GD, Die vier grossen Irrthümer 8) Ein Zustand der Nicht-Festgestelltheit, ein Naturzustand des Menschen, bleibt dagegen völlig hypothetisch. Er ist, wie der ›Übermensch‹ auf der andern Seite, lediglich Fluchtpunkt einer Genealogie, die der nicht festgestellte Mensch entwirft, wenn ihm der Sinn seiner moralischen Kultivierung fragwürdig wird.

Eine anthropologische Notlüge zur Feststellung des Menschen bietet auch die christliche Religion. Sie hat nach Nietzsche eine noch beengendere Rolle gespielt, eben weil sie die Notlüge der Moral zur Heilung des kranken Tiers Mensch als etwas Gottgewolltes darstellte. Dadurch hat sie ihn jedem autonomen Versuch der Selbstgestaltung entzogen. Nietzsche schließt den Aphorismus zum »noch nicht festgestellten Thier« so:

»das Christenthum war bisher die verhängnissvollste Art von Selbst-Überhebung. Menschen, nicht hoch und hart genug, um *am Menschen* als Künstler gestalten zu dürfen; Menschen, nicht stark und fernsichtig genug, um, mit einer erhabenen Selbst-Bezwingung, das Vordergrund-Gesetz des tausendfältigen Missrathens und Zugrundegehns walten zu *lassen*; Menschen, nicht vornehm genug, um die abgründlich verschiedene Rangordnung und Rangkluft zwischen Mensch und Mensch zu sehen: – *solche* Menschen haben, mit ihrem ›Gleich vor Gott‹, bisher über dem Schicksale Europa's gewal-

tet, bis endlich eine verkleinerte, fast lächerliche Art, ein Heerdenthier, etwas Gutwilliges, Kränkliches und Mittelmässiges, herangezüchtet ist, der heutige Europäer...« (JGB 62)

Zuvor wagt Nietzsche eine Prognose, die auch der Religion für das weitere Werden des Menschen eine Funktion geben würde, – in der Hand von Philosophen oder, vielleicht besser, Überphilosophen:

»Der Philosoph, wie *wir* ihn verstehen, wir freien Geister –, als der Mensch der umfänglichsten Verantwortlichkeit, der das Gewissen für die Gesamt-Entwicklung des Menschen hat: dieser Philosoph wird sich der Religionen zu seinem Züchtungs- und Erziehungswerke bedienen, wie er sich der jeweiligen politischen und wirtschaftlichen Zustände bedienen wird.« (JGB 61)

Ein solcher Philosoph könnte Religion einsetzen,

»um Widerstände zu überwinden, um herrschen zu können: als ein Band, das Herrscher und Unterthanen gemeinsam bindet und die Gewissen der Letzteren, ihr Verborgenes und Innerlichstes, das sich gerne dem Gehorsam entziehen möchte, den Ersteren ver-räth und überantwortet.« (JGB 61)

Für »die langsam heraufkommenden Klassen und Stände« bietet Religion eine »Anleitung und Gelegenheit, sich auf einstmaliges Herrschen und Befehlen vorzubereiten«, während sie die weniger »freien Geister« beruhigen und glücklich und zufrieden machen kann:

»Den gewöhnlichen Menschen [...], den Allermeisten, welche zum Dienen und zum allgemeinen Nutzen da sind und nur insofern dasein *dürfen*, giebt die Religion eine unschätzbare Genügsamkeit mit ihrer Lage und Art, vielfachen Frieden des Herzens, eine Veredelung des Gehorsams, ein Glück und Leid mehr mit Ihres-Gleichen und Etwas von Verklärung und Verschönerung, Etwas von Rechtfertigung des ganzen Alltags, der ganzen Niedrigkeit, der ganzen Halbthier-Armuth ihrer Seele.« (JGB 61)

Nietzsche greift, unter Zustimmung vieler, die Gleichstellung aller Menschen vor Gott an, wie die christliche Religion sie wollte, sieht aber, schon ziemlich irritierend, dass die meisten Menschen, nach einer fast zweitausendjährigen christlichen »Erziehung des Menschengeschlechts«, diese Gleichstellung weiterhin wollen, weil sie sich im Schutz der Lehre von einem gleichen Wesen des Menschen weniger aneinander messen und den eigenen Rang ermitteln müssen. Wenn er dann aber vorschlägt, diese althergebrachte Erziehung durch Moral und Religion nach dem Tod Gottes gezielt zu neuen, alternativen Möglichkeiten des Menschendaseins und damit auch zu ungewissen Experimen-

ten einzusetzen, war das damals massiv provozierend und ist es heute noch mehr. Nach den Totalitarismen des 20. Jahrhunderts wollen wir heute keinerlei Menschenzüchtungsexperimente mehr. Aber Nietzsches Voraussicht war: Ohne neue Zielsetzungen, wie er sie am ehesten noch hypervertantwortlichen Philosophen zutrauen wollte, wenn es sie dereinst denn geben sollte, stehe in der Not des Nihilismus, der lähmenden Haltlosigkeit gerade in religiösen, moralischen und in der Folge auch politischen Fragen, eine »lange Fülle und Folge von Abbruch, Zerstörung, Untergang, Umsturz« bevor, eine »ungeheure[] Logik von Schrecken«, »derengleichen es wahrscheinlich noch nicht auf Erden gegeben hat« (FW 343).²⁸ Eben weil die Menschen keinen sicheren Halt mehr in Moralen, Religionen und aus ihnen begründeten Anthropologien finden, müssen die Wenigen, die vielleicht dazu fähig sein werden, schloss Nietzsche, »mit schöpferischer Hand nach der Zukunft« greifen (JGB 211) und das, was bisher als Wesen des Menschen festgestellt schien, zu Funktionen neuer, selbst gewollter, selbst verantworteter und immer vorläufiger Feststellungen zu machen versuchen. Aus der essentiellen, zeitlosen Anthropologie sollte eine funktionale Anthropologie auf Zeit werden.

5. SCHLUSSFOLGERUNG: TYPOLOGIE STATT ANTHROPOLOGIE

Diese funktionale Anthropologie unterscheidet Typen. Typologien sind unterschiedlichen Erfahrungen abgewonnene versuchsweise »Feststellungen«; sie können jederzeit revidiert werden.²⁹ Nietzsche hat sein ganzes Schrifttum hindurch typisiert und eine lange Galerie von Typen entworfen, beginnend mit dem »apollinischen« und dem »dionysischen« Künstler einerseits und dem »Typus des theoretischen Menschen«, Sokrates, andererseits in der *Geburt der Tragödie*, endend mit dem »Typus Jesus« in *Der Antichrist*. Er schätzte treffend unterscheidende Typologien hoch, wo er sie fand, etwa bei Thukydides.³⁰ Er stilisierte historische Persönlichkeiten zu Typen, neben Sokrates und Jesus etwa Caesar (GD, Streifzüge 38), Napoleon (»ein vollkommen zu Ende gedachter und ausgearbeiteter Typus Eines Triebes«, M 245) oder den von ihm selbst geschaffenen »Typus Zarathustra« (EH, Za 6), aber auch soziale Verhaltensmuster wie den »Bildungsphilister« (UB I 2), den »Heiligen« (MA I 144) oder, in einer versuchsweise zusammengestellten langen Liste, »Führer und Heerde«, »Vollständige Menschen und Bruchstücke«, »Gerathene und Missrathene«, »Schaffende und »Gebildete«, »Künstler« und »Philosophen«, »Heerden-Bild-

28 | Vgl. das sog. Lenzer Heide-Notat vom 10. Juni 1887, Nachlass 1886/87, 5[71], KSA 12, 211-217.

29 | Vgl. Stegmaier, Nietzsches Befreiung der Philosophie, 223.

30 | Vgl. M 168.

ner (Gesetzgeber)«, »Werthe-Setzende (Religionsstifter)«. Und zum Schluss notierte er dort:

»Ein fehlender Typus: der Mensch, welcher am stärksten befiehlt, führt, neue Werthe setzt, am umfänglichsten über die ganze Menschheit urtheilt und Mittel zu ihrer Gestaltung weiß – unter Umständen sie *opfernd* für ein *höheres* Gebilde. Erst wenn es eine Regierung der Erde giebt, werden solche Wesen entstehen, wahrscheinlich lange *im höchsten Maaße mißrathend*.«³¹

Mit bewusst typisierten Typen stehen differenzierte und alternative Potentiale bereit, um die Menschen immer wieder über die Wesen hinauszudenken, in denen sie ›den Menschen‹ festzustellen versucht sind. Es sind dann die vom Typus Abweichenden, die helfen, ihn fortzuentwickeln, und sie sind, als Abweichende, in der Regel die Schwächeren:

»Es sind die ungebundneren, viel unsichereren und moralisch schwächeren Individuen, an denen das *geistige Fortschreiten* in [...] Gemeinwesen hängt: es sind die Menschen, welche Neues und überhaupt Vielerlei versuchen. Unzählige dieser Art gehen, ihrer Schwäche wegen, ohne sehr ersichtliche Wirkung zu Grunde; aber im Allgemeinen, zumal wenn sie Nachkommen haben, lockern sie auf und bringen von Zeit zu Zeit dem stabilen Elemente eines Gemeinwesens eine Wunde bei. Gerade an dieser wunden und schwach gewordenen Stelle wird dem gesammten Wesen etwas Neues gleichsam inoculirt; seine Kraft im Ganzen muss aber stark genug sein, um dieses Neue in sein Blut aufzunehmen und sich zu assimiliren. Die abartenden Naturen sind überall da von höchster Bedeutung, wo ein Fortschritt erfolgen soll. Jedem Fortschritt im Grossen muss eine teilweise Schwächung vorhergehen. Die stärksten Naturen *halten* den Typus fest, die schwächeren helfen ihn *fortbilden*.« (MA I 224)

So wird zuletzt eine »Erhöhung des Typus ›Mensch‹« überhaupt denkbar, als eines Typus, der nicht festgestellt ist und es auch nie sein wird, durch eine »fortgesetzte ›Selbst-Überwindung des Menschen‹, um eine moralische Formel in einem übermoralischen Sinne zu nehmen.« (JGB 257)