

## 2. Autonomie und Individualität bei Nietzsche

### § 12. *Individualität und Sitte*

Nietzsche beginnt einen Aphorismus aus der *Fröhlichen Wissenschaft* so: „Dass der Einzelne sich sein *eigenes* Ideal aufstelle und aus ihm sein Gesetz, seine Freuden und seine Rechte ableite – das galt wohl bisher als die ungeheuerlichste aller menschlichen Verirrungen und als die Abgötterei an sich; in der That haben die Wenigen, die diess wagten, immer vor sich selber eine Apologie nöthig gehabt, und diese lautete gewöhnlich: ‚nicht ich! nicht ich! sondern *ein Gott* durch mich!‘“<sup>1</sup> Unschwer ist zu erkennen, daß Nietzsche hier auf Sokrates anspielt, dessen Nachdenken über sich selbst und das eigene Tun, dessen Versuch, mit einem Leben der Selbsterforschung dem Menschsein wahrhaft gerecht zu werden, in Platons *Apologie* durch den Orakelspruch des Gottes in Delphi motiviert erscheint.<sup>2</sup>

Dieser Aphorismus, in dem Nietzsche sich mit Sokrates im Gespräch zeigt, ist betitelt: „*Grösster Nutzen des Polytheismus*“. Nietzsche vertritt nämlich die interessante These, daß der Polytheismus – „die wundervolle Kunst und Kraft, Götter zu schaffen“ – gleichsam das Dach gebildet habe, unter dessen Schutz die

---

<sup>1</sup> Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft*, § 143; KSA 3, S. 490.

<sup>2</sup> Vgl. Platon, *Apologie*, 23 a ff., 28 e ff.

Autonomie des Subjekts sich zur Ausbildung von Individualität überhaupt nur zu entfalten vermochte.<sup>3</sup> „Ursprünglich“ habe das Streben nach so verstandener Selbstgesetzgebung als „gemeiner und unansehnlicher Trieb“ gegolten, „verwandt dem Eigensinn, dem Ungehorsame und dem Neide“: „Diesem Trieb zum eigenen Ideale *feind* sein: das war ehemals das Gesetz jeder Sittlichkeit. Da gab es nur Eine Norm: ‚der Mensch‘ – und jedes Volk glaubte diese Eine und letzte Norm zu *haben*.“<sup>4</sup>

Zeichnete Kant den Menschen im hypothetisch vorgestellten Urzustand als orientierungsloses, der Unendlichkeit einer unstrukturierten und fremden Welt preisgegebenes Wesen, skizziert Nietzsche ihn in seiner gleichursprünglich anzusetzenden Reaktion auf die prekäre Grundsituation seiner Existenz. Dabei entwirft Nietzsche, wie wir noch sehen werden, in der *Genealogie der Moral* eine der Kantischen ganz ähnliche Theorie vom Anfang des spezifisch Menschlichen. Doch im Unterschied zu Kant, den die Geschichte menschlichen *Freiheitsbewußtseins* – denn die Einsicht in die eigene Freiheit ist ja nicht selbstverständlich – wenig interessiert, und somit eher dem Denken Hegels nahestehend, lenkt Nietzsche sogleich den Blick auf die früheste Form, in welcher der Mensch die zum Problem gewordene eigene Existenz zu sichern versucht.

---

<sup>3</sup> Die fröhliche Wissenschaft, § 143; KSA 3, S. 490. Vgl. hierzu auch die in eine ganz ähnliche Richtung laufenden Überlegungen Odo Marquards in seinem *Lob des Polytheismus. Über Monomythie und Polymythie*, in: O. Marquard, Abschied vom Prinzipiellen. Philosophische Studien, Stuttgart 1981, S. 91–116, hier 97–101.

<sup>4</sup> Ebd.

Nietzsche sieht die aus dem Instinktverlust resultierende Haltlosigkeit des Menschen von ihm selbst immer auch schon kompensiert, genauer: aus Angst und Not überkompensiert. Dies geschehe durch Ausbildung eines rigiden und von seinen Erfindern selbst undurchschauten Systems von Verhaltensregeln. Der früheste Mensch lebte eine vollkommen eingebundene Existenz, eine dem „Heerden-Instinct“ unterworfenen Existenz.<sup>5</sup> „Sittlichkeit der Sitte“<sup>6</sup> nennt Nietzsche den durch Herkommen sanktionierten Kodex von Üblichkeiten der Lebensgestaltung, dem das Individuum sich habe beugen müssen: das Kollektiv in Gestalt der „Gemeinde“ wachte streng über die Einhaltung der vorgeschriebenen Regeln und bestrafte jede Abweichung im Interesse der Stabilität des Ganzen.<sup>7</sup> „In allen ursprünglichen Zuständen der Menschheit“, so nimmt Nietzsche an, „bedeutet ‚böse‘ so viel wie ‚individuell‘, ‚frei‘, ‚willkürlich‘, ‚ungewohnt‘, ‚unvorhergesehen‘, ‚unberechenbar‘.“<sup>8</sup>

Die von Kant gefürchtete Freiheit als Gesetzlosigkeit ist Nietzsche zufolge gerade im Blick auf den Ausgangszustand der Menschengeschichte als nicht ins Gewicht fallende Größe zu bewerten: denn sie ist immer schon gebannt. Am Anfang aller Geschichte nämlich lebe der Mensch in einem viel zu festgefügteten Verbund mit seinesgleichen, als daß ihm auch nur der Gedanke an ein nicht genormtes, den allgemeinen Ge-

---

<sup>5</sup> Die fröhliche Wissenschaft, § 116 f., 296, 328; KSA 3, S. 474 f., 536 f., 555 f.

<sup>6</sup> Morgenröthe, § 9; KSA 3, S. 21; vgl. ebd. § 14, 18, 33; KSA 3, S. 26–28, 30–32, 42 f. Vgl. Die fröhliche Wissenschaft, § 296; ebd. S. 536 f.

<sup>7</sup> Morgenröthe, § 9; ebd. S. 23 f.

<sup>8</sup> Ebd. S. 22.

pflogenheiten unangepasstes Verhalten möglich wäre. Sein Tun ist nach Nietzsche vielmehr in einer Weise vorzustellen, die wir modernen Menschen, die wir „in einer sehr unsittlichen Zeit“ leben, in der „die Macht der Sitte“ sich als „erstaunlich abgeschwächt“ erweist,<sup>9</sup> kaum noch denken können: als aufs schärfste reglementiertes Tun.

Es unterliegt Befehlen bzw. Geboten, die sämtliche wichtige Lebensbereiche erfassen und durch „Herkommen“ begründet sind. „Denken wir an rohe, frühe Zustände von Völkern zurück oder sehen wir die jetzigen Wilden in der Nähe“, schreibt Nietzsche in *Menschliches, Allzumenschliches*, „so finden wir sie auf das stärkste durch das *Gesetz*, das *Herkommen* bestimmt: das Individuum ist fast automatisch an dasselbe gebunden und bewegt sich mit der Gleichförmigkeit eines Pendels.“<sup>10</sup> „Herkommen“ gilt Nietzsche als „eine höhere Autorität, welcher man gehorcht, nicht weil sie das uns *Nützliche* befiehlt, sondern weil sie *befiehlt*“.<sup>11</sup> Fast in Vorwegnahme der von Freud ungefähr dreißig Jahre später in *Totem und Tabu* formulierten Einsichten<sup>12</sup> führt Nietzsche weiter aus: „Wodurch unterscheidet sich diess Gefühl vor dem Herkommen von dem Gefühl der Furcht überhaupt? Es ist die Furcht vor einem höheren Intellect, der da befiehlt, vor einer unbegreiflichen unbestimmten Macht, vor etwas mehr als Persönlichem, – es ist *Aber-*

---

<sup>9</sup> Ebd. S. 21.

<sup>10</sup> *Menschliches, Allzumenschliches* I, § 111; KSA 2, S. 113.

<sup>11</sup> *Morgenröthe*, § 9; KSA 3, S. 22.

<sup>12</sup> Vgl. Sigmund Freud, Studienausgabe, edd. A. Mitscherlich, A. Richards, J. Strachey, Frankfurt a. M. 1982, Bd. IX, S. 287 ff., bes. 311–363.

*glaube* in dieser Furcht. – Ursprünglich gehörte die ganze Erziehung und Pflege der Gesundheit, die Ehe, die Heilkunst, der Feldbau, der Krieg, das Reden und Schweigen, der Verkehr unter einander und mit den Göttern in den Bereich der Sittlichkeit: sie verlangte, dass man Vorschriften beobachtete, *ohne an sich* als Individuum zu denken. Ursprünglich also war Alles Sitte, und wer sich über sie erheben wollte, musste Gesetzgeber und Medicinmann und eine Art Halbgott werden: das heisst, er musste *Sitten machen*, – ein furchtbares, lebensgefährliches Ding!<sup>13</sup>

Der durch den Instinktverlust eröffnete Spielraum einer grundsätzlichen Handlungsfreiheit würde demgemäß für das Individuum im selben Atemzug auch wieder geschlossen: durch die Macht von Verboten, die nicht einmal rational begründet sein müssen, sondern durchaus nach Art von *Tabus* Wirksamkeit entfalten können. Wichtig ist, was Nietzsche in dem von uns herangezogenen Aphorismus betont: es gibt offenbar das Bedürfnis nach *Befehlen*, nach fest umrissenen Verhaltensgeboten, durch die das Leben der Menschen Form gewinnt – und zwar so, daß der einzelne von der Mühsal des eigenen Daseinsentwurfs entlastet wird. Denn die von Nietzsche skizzierte „Sittlichkeit der Sitte“ als ursprüngliches Ordnungsgefüge menschlicher Existenz ist ja gerade getragen von umfassender Neutralisierung alles Individuellen.

Freiheit erscheint vor dem Hintergrund der Argumentation Nietzsches nicht wie bei Kant als Gemisch von Herausforderung und Bedrohung des Menschen – mit der Folge, daß Kant sich hauptsächlich über die

---

<sup>13</sup> Morgenröthe, § 9; KSA 3, S. 22.

„Schranken“, die ihr zu setzen seien, Gedanken macht,<sup>14</sup> sondern als unerhörte Möglichkeit der Herausbildung einer je spezifischen Individualität, in Gestalt derer allein es so etwas wie *den* Menschen gibt. „Individuum“ ist die lateinische Übersetzung von ἄτομον<sup>15</sup> und bedeutet: das Unteilbare. Demokrit nennt ἄτομα jene kleinsten, unendlich vielen, der Wahrnehmung nicht zugänglichen Elemente, die zusammen mit dem Leeren die Welt ausmachen.<sup>16</sup> Erst neuzeitlich gewinnt der Begriff des Individuums die Färbung, die wir heute mit ihm verbinden, und zwar vornehmlich gegen- und nachkantisch.<sup>17</sup> Herder formuliert: „Der tiefste Grund unseres Daseyns ist individuell“,<sup>18</sup> und Goethe spricht in einem Brief an Lavater von dem – seither bekannten und vielzitierten – „Wort“: „Individuum est ineffabile“.<sup>19</sup> Was der Mensch ist, läßt sich danach nicht ein für allemal auf den Begriff bringen. Philosophie des menschlichen Subjekts, die dessen wesentlicher Eigentümlichkeit, nämlich seiner Existenz als Individualität, gerecht werden will, bestünde dann darin, gerade das an ihm namhaft zu machen, was a priori aller Feststellung sich entzieht. Denn qua Philosophie wäre sie gerade

---

<sup>14</sup> Vgl. Kritik der reinen Vernunft, A 569/B 597; vgl. oben, § 11.

<sup>15</sup> Vgl. Cicero, De finibus bonorum et malorum I, 17.

<sup>16</sup> Vgl. Demokrit, Frg. A 1 (Diels/Kranz, Bd. II, S. 84, Z 10 ff.). Vgl. auch Leukipp, Frg. A 32 (Diels/Kranz) und Diogenes Laertius, Leben und Meinungen berühmter Philosophen, IX, 44.

<sup>17</sup> Vgl. T. Borsche, Art. „Individuum, Individualität“, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, a. a. O. Bd. 4, Sp. 310–323.

<sup>18</sup> Johann Gottfried Herder, Sämtliche Werke, ed. Bernhard Suphan, Berlin 1877–1909, Bd. 8, S. 207.

<sup>19</sup> Goethe an Lavater (20. 9. 1780), Artemis-Gedenkausgabe, ed. Ernst Beutler, Bd. 18, S. 533.

nicht Historie im Sinne der Empirie. Diese könnte Individualität thematisieren, indem sie möglichst viel von dem vor Augen führte, als das der Mensch bisher sich entpuppt und gezeigt hat. Philosophie aber hätte ihn grundsätzlich in seiner Inkommensurabilität vorzustellen – eine Unvergleichlichkeit und Unauslotbarkeit, die nicht etwa der ihn auszeichnenden Autonomie widerspricht, sondern ihr entspringt.

Nietzsche versucht, eine solche Philosophie zu entwerfen. Das den Menschen Auszeichnende liegt für Nietzsche nicht vordringlich in dessen Fähigkeit zur *allgemeinen* und für alle verbindlichen Gesetzgebung, sondern darin, qua *individueller* Selbstgesetzgebung eine unendliche Vielfalt des Menschseins auszubilden. Sich selbst und das eigene Leben habe jedes Individuum als „Experiment“<sup>20</sup> zu begreifen. Um die Probe zu bestehen, hält Nietzsche die Fähigkeit zum Alleinsein für unerlässlich: die Kraft und den Mut, für sich gehen und *anders* sein zu können. Solche „Einsamkeit“, die mit Individualität einhergeht, gilt Nietzsche deshalb als „Tugend“.<sup>21</sup>

„Freigeisterei“ und „Vielgeisterei“ sieht Nietzsche im Menschen ursprünglich angelegt: „die Kraft, sich neue und eigene Augen zu schaffen und immer wieder neue und noch eigenere: sodass es für den Men-

---

<sup>20</sup> Die fröhliche Wissenschaft § 324; KSA 3, S. 552. Vgl. ebd. § 319, S. 551; Morgenröthe § 453; ebd. S. 274.

<sup>21</sup> Vgl. Jenseits von Gut und Böse, § 284; KSA 5, S. 232. Vgl. ebd. § 44, S. 61 und 63. Vgl. Also sprach Zarathustra III, Die Heimkehr; KSA 4, S. 231–234: Dort setzt Nietzsche die recht verstandene, konstruktive Einsamkeit gegen die „Verlassenheit“ ab, die Zarathustra ausgerechnet „unter den Vielen“ ergreift. – Zur „Tugend“ der Einsamkeit bei Nietzsche vgl. Bernhard Bueb, Nietzsche's Kritik der praktischen Vernunft, Stuttgart 1970, S. 128–131.

schen allein unter allen Thieren keine ewigen Horizonte und Perspektiven giebt“.<sup>22</sup> Daß Nietzsche von der Potenz des Menschen spricht, sich neue und eigene Augen zur Sicht auf Welt und Selbst zu *schaffen*, zeigt: „Freigeisterei“ und Individualität gehen für ihn nicht etwa mit Beliebigkeit einher. Immer wieder findet sich bei Nietzsche die Kantische Idee der *Selbstgesetzgebung* bzw. *eigenen Gesetzgebung* als Vehikel der Selbstbestimmung formuliert und diskutiert.<sup>23</sup>

### § 13. Schopenhauer und Nietzsche über Freiheit und Autonomie

Mit dem Versuch, Individualität und Selbstgesetzgebung zusammenzudenken, aber entfernt Nietzsche sich ganz erheblich von demjenigen, durch dessen Werk Kant ihm nahegebracht worden war:<sup>24</sup> Schopenhauer. Das, was den einzelnen ausmacht und auszeichnet, seinen „individuellen Charakter“,<sup>25</sup> begreift Schopenhauer nicht – wie Nietzsche im Anschluß an Kant – als etwas, an dessen Ausbildung dieser einzelne schöpferisch und selbstverantwortlich Anteil hat. Denn Freiheit *positiv*, nämlich in Verbindung mit Autonomie zu denken, wie Kant dies tut, ist eine Überlegung,

---

<sup>22</sup> Die fröhliche Wissenschaft § 143; KSA 3, S. 491.

<sup>23</sup> Vgl. z. B. Die fröhliche Wissenschaft, § 290, 335, 347; KSA 3, S. 530, 563, 582 f.; Morgenröthe, § 108, 437; ebd. S. 96, 268; Jenseits von Gut und Böse, § 19, 262; KSA 5, S. 31–34, 216.

<sup>24</sup> Vgl. oben, S. 119–124.

<sup>25</sup> Vgl. Schopenhauer, Über die Freiheit des Willens; Sämtliche Werke, Bd. III, S. 573 et passim.



die Schopenhauer fremd bleibt. Der Freiheitsbegriff Kants ist für ihn ein bloß *negativer* Begriff, der die Abwesenheit von aller Notwendigkeit bezeichnet, und damit die Abwesenheit eines zureichenden Grundes.<sup>26</sup> Dann aber wäre das Freie als das nicht durch eine vorhergehende Ursache Determinierte das absolut Zufällige, weil in nichts Begründete. Und auf diesem „höchst problematischen Begriff“ von Freiheit, für dessen „Denkbarkeit“ Schopenhauer sich nicht verbürgen will, beruhe Kants Definition, nach welcher Freiheit das Vermögen sei, eine Reihe von Veränderungen *von selbst* anzufangen.<sup>27</sup> „Von selbst“ oder spontan indes bedeutet für Schopenhauer: „nicht notwendig“ im Sinne von „nicht verursacht“.

Die so verstandene Freiheit hält Schopenhauer für eine leere Vorstellung und ein Unding.<sup>28</sup> Er argumentiert: „Unter Voraussetzung der Willensfreiheit wäre jede menschliche Handlung ein unerklärliches Wunder – eine Wirkung ohne Ursache. Und wenn man den Versuch wagt, ein solches liberum arbitrium indifferentiae sich vorstellig zu machen; so wird man bald innerwerden, daß dabei recht eigentlich der Verstand stillesteht: er hat keine Form, so etwas zu denken.“<sup>29</sup> Denn der Satz vom Grunde, „das Prinzip durchgängiger Bestimmung und Abhängigkeit der Erscheinungen von einander“ als „allgemeinste Form“ unseres

---

<sup>26</sup> Vgl. ebd. S. 525 f.

<sup>27</sup> Ebd. S. 526 f. Zu der von Schopenhauer angeführten Kant-Stelle vgl. Kant, Kritik der reinen Vernunft, A 446/B 474, A 448/B 476.

<sup>28</sup> Vgl. Schopenhauer, Über die Freiheit des Willens; Sämtliche Werke, Bd. III, S. 596 f.

<sup>29</sup> Ebd. S. 565.

Erkenntnis- und Denkvermögens, sei gleichsam außer Kraft gesetzt.<sup>30</sup>

Aus Gründen der Vermeidung der skizzierten Schwierigkeiten entwirft Schopenhauer eine streng kausale Theorie menschlichen Verhaltens. Jedes Individuum besitze einen angeborenen und unveränderlichen Charakter, den es allererst durch Erfahrung kennenlerne und dessen Signatur vollkommen außerhalb seiner Macht stehe.<sup>31</sup> Das Tun des Menschen bestimmen Schopenhauer zufolge Gedanken, die als Motive auf seinen je besonderen Charakter wirken. Solche Motive aber seien ihrer Substanz nach nicht verschieden von rein mechanischen Ursachen, eine Tatsache, die allein wegen „Unsichtbarkeit“ der Motivursachen verdeckt bleibe.<sup>32</sup> Denn nach Art einer Billardkugel, die einen Stoß erhält, wird nach Schopenhauer der Mensch durch Motive zu seinem je spezifischen – dem Zusammentreffen von individuellem Charakter und Besonderheit des wirkenden Motivs entspringenden – Tun bewegt.<sup>33</sup> Da niemals nur ein einziges Motiv als Handlungsmovens jeweils in Frage kommt und im Spiel sein kann, denkt Schopenhauer an Konflikt und Kampf vieler Motive um Einfluß auf den Willen des Menschen: der Wille ist wie ein Körper, „auf welchen verschiedene Kräfte in entgegengesetzten Richtungen wirken“.<sup>34</sup> Dieser Analogie gemäß setzt sich Schopenhauer zufolge das stärkste Motiv als hand-

---

<sup>30</sup> Ebd.

<sup>31</sup> Vgl. ebd. S. 568 ff.

<sup>32</sup> Vgl. ebd. S. 553 und 564 f.

<sup>33</sup> Vgl. ebd. S. 564.

<sup>34</sup> Vgl. ebd. S. 555.

lungsbestimmend durch und schlägt die übrigen aus dem Feld.<sup>35</sup>

Offensichtlich ist, daß der Gedanke der Selbstgesetzgebung zu Schopenhauers Bild der Kantischen praktischen Philosophie wie auch zum eigenen Entwurf einer solchen nicht paßt. Unter Berufung auf John Locke hält Schopenhauer jede dem Tun des Menschen gezogene Richtschnur – auch die selbstgegebene – für widersinnig, deren Befolgung oder Nichtbefolgung nicht einhergeht mit genau entsprechender Belohnung bzw. Bestrafung.<sup>36</sup> Mit dem Begriff des praktischen Gesetzes, so ist den Kant gewidmeten Ausführungen in der zweiten, ungekrönten Preisschrift *Über die Grundlage der Moral* zu entnehmen, verknüpft sich für Schopenhauer analytisch die bestimmte Aussicht auf Lohn oder Strafe.<sup>37</sup> Aus diesem Grund ist ihm Kants Gesetzesethik, seine „imperative“ Ethik<sup>38</sup> zutiefst suspekt, baut sie doch seinem Urteil nach heimlich und uneingestanden – „anständig verschleiert“ unter dem Namen des *höchsten Guts* – auf der Idee einer Belohnung des Tugendhaften auf: auf der Annahme der „Unsterblichkeit des zu Belohnenden“ wie der Existenz eines „Belohner(s)“.<sup>39</sup> Unschwer ist zu erkennen, daß Schopenhauer auf Kants

---

<sup>35</sup> Vgl. ebd.

<sup>36</sup> Vgl. Schopenhauer, *Über die Grundlage der Moral*, Sämtliche Werke, Bd. III, S. 648 f.

<sup>37</sup> Vgl. ebd. S. 649.

<sup>38</sup> Vgl. ebd. S. 645.

<sup>39</sup> Vgl. ebd. S. 649.

Postulatenlehre anspielt,<sup>40</sup> die bis heute in seinem Geiste interpretiert wird.<sup>41</sup>

Während Nietzsche in Aufnahme Kantischer Ansätze Selbstgesetzgebung oder Autonomie bereits mit allem *Wollen* verbunden sieht, sind Schopenhauer zufolge praktische Gesetze allein mit einem *Sollen* sinnvoll zusammenzudenken. Nach Nietzsche liegt jeglichem Wollen inwendig die Struktur von Befehl und Gehorsam zugrunde: „Ein Mensch, der *will* -, befiehlt einem Etwas in sich, das gehorcht oder von dem er glaubt, dass es gehorcht.“<sup>42</sup> Im Wollen sind wir „zugleich die Befehlenden *und* Gehorchenden“, eine „Zweiheit“, über die wir uns immer wieder „vermöge des synthetischen Begriffs ‚ich‘ hinwegzusetzen, hinwegzutauschen“ die Tendenz haben.<sup>43</sup>

Daß wir als diese Zweiheit existieren, hängt für Nietzsche wesentlich an der Eigenart unseres Seins: wir *sind* nämlich als durch und durch zeitliche Wesen eine Art lebendigen Widerspruchs, nie fertig und abgeschlossen, sondern dynamisch in eine offene und damit auch ungesicherte Zukunft strebend. Unser Dasein ist „ein Ding, das davon lebt, sich selbst zu verneinen und zu verzehren, sich selbst zu widersprechen“, so schreibt Nietzsche schon in der zweiten der *Unzeit-*

---

<sup>40</sup> Vgl. Kant, Kritik der praktischen Vernunft, Akademie-Ausgabe, Bd. V, S. 122 ff.

<sup>41</sup> Vgl. z. B. Hermann Schmitz, Was wollte Kant?, Bonn 1989, S. 112 ff.

<sup>42</sup> Jenseits von Gut und Böse, § 19; KSA 5, S. 32.

<sup>43</sup> Ebd. S. 33.

*gemässen Betrachtungen.*<sup>44</sup> Und spät, in der dritten Abhandlung zur *Genealogie der Moral*, gilt ihm der Mensch als „der Unbefriedigte, Ungesättigte [...], der ewig-Zukünftige, der vor seiner eignen drängenden Kraft keine Ruhe mehr findet, so dass ihm die Zukunft unerbittlich wie ein Sporn im Fleische jeder Gegenwart wühlt“.<sup>45</sup>

Die derart grundsätzlich als Sein im *Werden* anzusprechende Existenz des Menschen verlangt von ihm, sich ständig neu auf eine Zukunft hin zu entwerfen. Denn nach Nietzsche geht er gerade nicht – gleichsam zwangsläufig – einem fest umrissenen Ziel zu, einer von vornherein deutlichen Bestimmung. Er selbst hat sich in stets von neuem aufzunehmendem Anlauf Zwecke seines individuellen Lebens zu *setzen*, die er nicht schon vorfindet. „Das ‚Individuum‘ steht da“, so formuliert es Nietzsche in *Jenseits von Gut und Böse*, „genöthigt zu einer eigenen Gesetzgebung, zu eigenen Künsten und Listen der Selbst-Erhaltung, Selbst-Erhöhung, Selbst-Erlösung.“<sup>46</sup> Als Dasein, das als selbiges dennoch in unaufhörlicher Veränderung begriffen ist, weil es „ewiges Sichwidersprechen in der Form der Zeit“ ist,<sup>47</sup> muß sich der Mensch qua Wollen immer wieder selbst eine Richtung *vorgeben*,

---

<sup>44</sup> Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben, § 1; KSA 1, S. 249. – Zu Nietzsches Theorie der Zeit, wie sie sich aus der zweiten Unzeitgemässen Betrachtung entfalten läßt, vgl. die schöne Interpretation von Bernhard Bueb, *Nietzsches Kritik der praktischen Vernunft*, Stuttgart 1970, S. 40–49.

<sup>45</sup> Zur *Genealogie der Moral*, Dritte Abhandlung, § 13; KSA 5, S. 367.

<sup>46</sup> *Jenseits von Gut und Böse*, § 262; KSA 5, S. 216.

<sup>47</sup> Vgl. Fünf Vorreden zu fünf ungeschriebenen Büchern. 3. Der griechische Staat; KSA 1, S. 768.

der er *nachfolgen* kann. In diesem Sinn ist er Befehlender und Gehorchender zugleich: als ständiges Übersich-Hinausgehen muß er Ziele definieren, nach denen er sein Leben – handelnd – orientiert.

Weil nach Nietzsche die „Sittlichkeit der Sitte“ allein in ungeheuer abgeschwächtem Zustand noch wirksam ist, gerade weil die alte Moral sich „überlebt“ hat,<sup>48</sup> ist der Mensch genötigt, sich qua Autonomie seiner selbst zu versichern: indem er sich für sich selbst Fixpunkte schafft, an denen Halt zu finden ist. Ohne solche, noch diesseits jeglichen moralischen Sollens angesiedelte selbstgegebene Orientierungen, so Nietzsches Überzeugung, läßt sich zumindest menschliches Leben nicht denken. Es zeichnet sich, wie Nietzsche und Kant gleichermaßen betonen, durch ursprüngliche und fundamentale Unbestimmtheit aus. Dem Menschen ist sie mit- und aufgegeben.

Doch anders als Kant, der die Selbstformung des Menschen in seiner praktischen Philosophie vornehmlich im Blick auf Moralität behandelt, macht Nietzsche jene zum Thema in der erklärten Absicht, sie von dieser Perspektive gerade zu befreien. Können wir also – wenn schon Kant sie uns nicht geboten hat – von Nietzsche eine Philosophie des Glücks erhoffen? Denn welchem Endzweck, wenn nicht der Erfüllung unseres Glücksverlangens, sollte die offenbar von uns selbst je zu leistende Selbstformung dienen?

Bevor eine Antwort auf diese Fragen erwogen wird, aber steht eines fest: sie muß Erläuterungen auch zu dem Phänomen enthalten, das mit dem Namen Nietzsches fast schlagwortartig verbunden ist, nämlich

---

<sup>48</sup> Vgl. *Jenseits von Gut und Böse*, § 262; KSA 5, S. 216.

zum „Willen zur Macht“. Argumentiert doch Nietzsche dafür, daß jenseits von Moralität und Immoralität Leben per se Wille zur Macht *ist*.<sup>49</sup> Das heißt, auch unter der Voraussetzung untadelig moralischen Verhaltens bliebe der Mensch dennoch stets Wille zur Macht, nur eben gezügelter. In welchem Verhältnis aber steht solcher Wille zur Macht zum Glückseligkeitsstreben, das seit je als treibendes Moment aller Anstrengung des Menschen gilt?

Bietet Nietzsche nun überhaupt so etwas wie eine Philosophie des Glücks,<sup>50</sup> die daraufhin zu mustern wäre? Jedenfalls gibt es eine Fülle von Äußerungen Nietzsches zum Thema Glück, darunter nicht wenige, die sich mit dessen Stellung zur Macht explizit befassen.

---

<sup>49</sup> Vgl. z. B. *Jenseits von Gut und Böse*, § 13, § 259; ebd. S. 27, 207 f.; Also sprach Zarathustra II, Von der Selbst-Ueberwindung; KSA 4, S. 147 f.

<sup>50</sup> Unter dem Titel *Grundzüge einer Philosophie des Glücks bei Nietzsche* (Berlin/New York 1983) versucht Ursula Schneider, eine solche sichtbar zu machen. Ihre Arbeit ist in unserem Zusammenhang eher wenig ergiebig.