

3. Selbstbestimmung wozu? Nietzsche über Glück und Macht

§ 14. Nietzsches Glücksbegriff

Wir werden also im folgenden *zwei* Kandidaten eines moralunabhängigen Umwillen menschlicher Selbstgesetzgebung zu prüfen und, gegebenenfalls, in ihrem Zusammenhang untereinander darzustellen haben: das Glück und die Macht. Beginnen wir mit dem Glück.

Für Kant bedeutet, so hatte sich gezeigt, Glückseligkeit die quantitativ und qualitativ vollständige Befriedigung aller unserer Neigungen: der Zustand eines Maximums an Wohlbefinden.¹ Aus der Divergenz zwischen der Unendlichkeit menschlichen Begehrens und der Endlichkeit, das heißt Beschränktheit, unserer Existenz ergibt sich für ihn des Menschen prinzipielle Glücksunfähigkeit. Auch Nietzsche gelten Glück und Fülle als korrelierende Größen. Unter dem Titel „*Merkmale des Glücks*“ notiert er in der *Morgenröthe*: „Das Gemeinsame aller Glücksempfindungen ist zweierlei: *Fülle* des Gefühls und *Übermuth* darin, sodass man wie ein Fisch sein Element um sich fühlt und in ihm springt.“²

¹ Vgl. Kant, Kritik der reinen Vernunft, A 806/B 834; Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Akademie-Ausgabe, Bd. IV, S. 418. Vgl. oben, § 10.

² Morgenröthe, § 439; KSA 3, S. 268 f.

Nietzsche faßt die mit dem Glück sich verbindende Vorstellung des Ganzen so weit, daß – scheinbar paradox – sogar der Schmerz miteingeschlossen ist. Denn ein höchstes Glück wird nur dem je geschehen können, der sich immer schon ganz geöffnet hat und sich entsprechend auch vom – zwar nicht erwünschten, aber doch ungebeten und unvermeidlich sich einstellenden – Schmerz angreifen läßt. So gilt für den Menschen: „Allein unter dieser Bedingung, von allen Seiten und bis ins Tiefste hinein dem Schmerze immer offen zu stehen, kann er den feinsten und höchsten Arten des Glücks offen stehen: als das empfindlichste reizbarste gesundeste wechselndste und dauerhafteste Organ der Freude und aller gröberen und feineren Entzückungen in Geist und Sinnen“.³ So verstanden, ist die Auszeichnung, „das glücksfähigste Geschöpf“ zu sein, nur um den Preis zu haben, auch „das leidensfähige Geschöpf“ zu sein.⁴

Dies ist eine These, die später ebenfalls von Freud vertreten wird,⁵ der freilich aus ihr für die Lebenspraxis des Menschen völlig andere Schlußfolgerungen zieht als Nietzsche. Während Freud aus Gründen der Lebenschlugheit anrät, das von ihm so genannte Realitätsprinzip gegenüber dem Lustprinzip, das immer schon „den Lebenszweck setzt“,⁶ auf keinen Fall zu vernach-

³ Nachlaß 15 [16], Herbst 1881; KSA 9, S. 641.

⁴ Vgl. ebd. Vgl. auch: Morgenröthe, § 338; KSA 3, S. 567: „Ach, wie wenig wisst ihr vom *Glücke* des Menschen, ihr Behaglichen und Gutmüthigen! – denn das Glück und das Unglück sind zwei Geschwister und Zwillinge, die mit einander gross wachsen oder, wie bei euch, mit einander – *klein bleiben!*“

⁵ Vgl. Sigmund Freud, Das Unbehagen in der Kultur, in: Studienausgabe, a. a. O. Bd. IX, S. 211, 213–215.

⁶ Ebd. S. 208.

lässigen, bedenkt Nietzsche eine solche – an Leidvermeidung orientierte – Haltung nicht selten mit Verachtung. Exemplarisch für diese bereits vom jungen Nietzsche eingenommene⁷ Position soll ein Aphorismus aus der *Fröhlichen Wissenschaft* stehen. „Es will mir scheinen“, schreibt Nietzsche dort, „daß vom Schmerze und Unglücke immer *übertrieben* geredet werde“.⁸ Und weiter: „Was haben die Moralprediger vom inneren ‚Elend‘ der bösen Menschen phantasiert! Was haben sie gar vom Unglücke der leidenschaftlichen Menschen uns *vorgelogen!* – ja, lügen ist hier das rechte Wort: sie haben um das überreiche Glück dieser Art von Menschen recht wohl gewusst, aber es todgeschwiegen, weil es eine Widerlegung ihrer Theorie war, nach der alles Glück erst mit der Vernichtung der Leidenschaft und dem Schweigen des Willens entsteht! Und was zuletzt das Recept aller dieser Seelen-Aerzte betrifft und ihre Anpreisung einer harten radicalen Cur: so ist es erlaubt, zu fragen: ist dieses unser Leben wirklich schmerhaft und lästig genug, um mit Vortheil eine stoische Lebensweise und Versteinerung dagegen einzutauschen? Wir befinden uns *nicht schlecht genug*, um uns auf stoische Art schlecht befinden zu müssen!“⁹

In den angeführten Texten zeichnen sich die Konturen einer Nietzscheschen Theorie des Glücks ab, und ihre Lektüre legt den Gedanken daran, der Mensch gehe mit seinem Tun und Lassen gar nicht aufs Glück

⁷ Vgl. z. B. Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne, § 2; KSA 1, S. 889 f.

⁸ Die fröhliche Wissenschaft, § 326; KSA 3, S. 554.

⁹ Ebd.

aus, nicht eben nahe. Zumal schon der junge Nietzsche ganz selbstverständlich an die Tradition anknüpft, nach der Glückseligkeit – wie immer ihr Stellenwert, etwa im Verhältnis zur Tugend, dann auch eingeschätzt werden mag – das natürliche Ziel ist, das der Mensch sich setzt und mit seinem Leben verfolgt.¹⁰ Wie aber sind vor diesem Hintergrund Äußerungen des späteren Nietzsche zu verstehen, wie zum Beispiel die folgende: „*nicht* nach Glück strebt der Mensch! sondern nach *Macht!*“¹¹ Sogar so weit geht Nietzsche, das Glück als solches zu verspotten, indem er es kurzerhand mit Vergnügen, mit *pleasure* im Sinne des Utilitarismus¹² gleichsetzt: „Der Mensch strebt *nicht* nach Glück; nur der Engländer thut das.“¹³ Was heißt es aber, der Mensch verlange nicht nach Glück, sondern nach Macht? Und welche Rolle spielt dabei Selbstgesetzgebung oder Autonomie?

§ 15. Nietzsches Philosophie der Macht im Grundriß

Bis heute ist der Begriff der Macht mit dem Nimbus des Bösen und schlechthin Verwerflichen belegt. Der

¹⁰ Vgl. z. B. Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben, § 1; KSA 1, S. 249 f.

¹¹ Nachlaß 12[1], (356), Anfang 1888; KSA 13, S. 210. Vgl. ebd. 11[111], November 1887 – März 1888; 14[121], 14[129], 14[174], Frühjahr 1888; S. 52 f., 300 f., 310 f., 360–362.

¹² Vgl. z. B. Jeremy Bentham, *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, in: *Works*, ed. John Bowring, Bd. I, New York 1962, S. 1, 14 ff.

¹³ Götzen-Dämmerung, Sprüche und Pfeile, § 12; KSA 6, S. 61. Vgl. auch Jenseits von Gut und Böse, § 228; KSA 5, S. 164 f.

junge Nietzsche selbst spricht von der „Natur der *Macht*, die immer böse“ sei¹⁴ und knüpft damit an das Wort Jacob Burckhardts von der „an sich böse(n)“ Macht¹⁵ an. In der Tendenz solcher mit dem Phänomen der Macht verbundenen negativen Konnotationen liegt es, Macht mit Gewalt zusammenzudenken und nicht selten zu identifizieren. Dabei bedeutet das Wort Macht ursprünglich soviel wie Vermögen oder Können.¹⁶ In Zedlers Universal-Lexikon heißt es 1739 noch ganz wertneutral: „Macht, ist eine Krafft oder Vermögen das mögliche würcklich zu machen. Oder Macht ist nichts anders, als die Möglichkeit auszurichten oder zu vollführen, was man beschlossen.“¹⁷ Von dieser Grundbedeutung aus betrachtet lässt sich – zunächst unabhängig von Nietzsches eigener Argumentation – erhellen, was er in die vielzitierte Formel vom „Willen zur Macht“ fasst. Wille ist ein Terminus, der zur praktischen Philosophie gehört. Praktischer Philosophie geht es um menschliches Tun, das in jedem Fall auf die Veränderung dessen, was ist, abzielt. Sie ins Werk zu setzen, aber kostet den Handelnden stets einen mehr oder weniger großen Aufwand: sie ergibt sich nicht gleichsam von selbst. Der Handelnde muß *Wirksamkeit* entfalten, damit sie sich als Ergeb-

¹⁴ Fünf Vorreden zu fünf ungeschriebenen Büchern: 3. Der griechische Staat; KSA 1, S. 768.

¹⁵ Vgl. Jacob Burckhardt, Weltgeschichtliche Betrachtungen, ed. Rudolf Marx, Stuttgart 1978, S. 97.

¹⁶ Vgl. Friedrich Kluge, Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache, bearbeitet von Walther Mitzka, Berlin 201967, S. 452.

¹⁷ Großes vollständiges Universal-Lexikon aller Wissenschaften und Künste, welche bisher durch menschlichen Verstand und Witz erfunden und verbessert worden, ed. Johann Heinrich Zedler, Bd. 19, Halle und Leipzig 1739, Sp. 86 f.

nis seiner Beeinflussung schließlich einstellen kann. Ohne daß *Kraft* in welcher Form auch immer aufgewendet würde, käme es überhaupt nie zu so etwas wie einem Tun. Deshalb schreibt Kant, der Begriff der Handlung führe auf den Begriff der Kraft.¹⁸

Kraft aber wirkt stets auf eine Gegenkraft: hätte sie keinen Widerstand, auf den sie sich bezöge, so stieße sie gleichsam ins Leere. Demgemäß ist von Kraft nie isoliert zu sprechen, sondern sie ist jeweils Teil eines Kräftefelds. Dies gilt ebenfalls für die Macht. „*Macht* ist ein Vermögen, welches großen Hindernissen überlegen ist“, definiert Kant und fährt fort: „Eben dieselbe heißt eine *Gewalt*, wenn sie auch dem Widerstande dessen, was selbst Macht besitzt, überlegen ist.“¹⁹

Für Nietzsche ist Macht eine Art von Kraft, und zwar interessanterweise eine, die der bloß mechanischen zur Seite zu stellen ist: „Der siegreiche Begriff ‚Kraft‘, mit dem unsere Physiker Gott und die Welt geschaffen haben, bedarf noch einer Ergänzung: es muß ihm eine innere Welt zugesprochen werden, welche ich bezeichne als ‚Willen zur Macht‘, d. h. als unersättliches Verlangen nach Bezeugung der Macht; oder Verwendung, Ausübung der Macht, als schöpferischen Trieb usw.“²⁰

Warum aber ist der physikalisch gültige Kraftbegriff für Nietzsche nicht ausreichend? Newton formuliert ihn als Änderung der Bewegung eines Körpers, die der auf ihn einwirkenden Kraft proportional ist und

¹⁸ Kritik der reinen Vernunft, A 204/B 249.

¹⁹ Kritik der Urteilskraft, Akademie-Ausgabe, Bd. V, S. 260.

²⁰ Nachlaß 36[31], Juni-Juli 1885; KSA 11, S. 563.

nach der Richtung derselben geschieht.²¹ Warum genügt dieser Kraftbegriff nicht auch der Erklärung menschlichen Handelns? Denn gerade Nietzsche steht Vokabeln wie Freiheit, Wille, Ich nicht selten sehr skeptisch gegenüber, obwohl er selbst mit ihnen operiert, weil er auf sie nicht verzichten kann. In einem nachgelassenen Fragment etwa meint er, die ewige Frage nach Freiheit oder Unfreiheit des Willens entschärfen zu können „vermöge der erlangten Einsicht: *es giebt gar keinen Willen, weder einen freien noch einen unfreien.*“²² Wofür steht dann aber der Willen im „Willen zur Macht“?

Zunächst ist zu sagen: Nietzsche nimmt im ausdrücklichen Gegenzug zu Schopenhauer, der den *einen* Willen als das die Welt bewegende Prinzip angesetzt hatte, eine Vielheit von Kräften oder „Machtquanten“ an.²³ Deren Verhalten zueinander konstituiert erst so etwas wie eine Welt: „die ‚Welt‘ ist nur ein Wort für das Gesamtspiel dieser Aktionen“.²⁴ „Alles Geschehen“ aber, „alle Bewegung, alles Werden“ gilt Nietzsche „als ein Feststellen von Grad- und Kraftverhältnissen, als ein *Kampf*“.²⁵ Damit ist ein wichtiges Stich-

²¹ Vgl. Isaac Newton, Philosophiae naturalis principia mathematica, in: Opera quae exstant omnia, ed. Samuel Horsley, London 1779, Bd. 2 (Faksimile-Neudruck: Stuttgart-Bad Cannstatt 1964), S. XV ff. (= Cotesii Praefatio in editionem secundam) und S. 13 ff. (= Axiomata, sive leges motus; vgl. insbes. Lex II).

²² Nachlaß 27[1], Sommer-Herbst 1884; KSA 11, S. 275.

²³ Vgl. die von Nietzsche im Frühjahr 1888 angefertigten Fragmente und Dispositionen: Nachlaß 14[79] ff.; KSA 13, S. 257 ff. Zum Terminus „Machtquantum“ vgl. 14[79]; ebd. S. 257–259.

²⁴ Nachlaß 14[184], Frühjahr 1888; KSA 13, S. 371. Vgl. Nachlaß 38[12], Juni-Juli 1885; KSA 11, S. 610 f.

²⁵ Nachlaß 9[91], Herbst 1887; KSA 12, S. 385.

wort gefallen, das uns erlaubt, bereits in Nietzsches früher Philosophie einen entscheidenden Ansatz für die erst spät entworfene und nie abschließend ausgearbeitete Theorie vom Willen zur Macht – genauer: der vielen Willen zur Macht²⁶ – auszumachen.

In einer bemerkenswerten kleinen Schrift *Homer's Wettkampf*, die als letztes Stück zu den Cosima Wagner 1872 gewidmeten *Fünf Vorreden zu fünf ungeschriebenen Büchern* gehört, behandelt Nietzsche das Phänomen des Agonalen im Griechentum. Es geht ihm darum zu zeigen, daß die Griechen noch begriffen, was moderne Augen – trotz aller Popularität des „Darwinismus“²⁷ – nicht mehr sehen wollten: Menschliches Leben ist geprägt vom Kampf.

Dabei war den Griechen nach Nietzsche allgegenwärtig, was das moderne Denken veranlaßt, den Kampf zu brandmarken und auf seine Eindämmung und – soweit möglich – sein Verschwinden aus der Welt des Menschen zu dringen: die mit ihm verbundene Gewalt. Nietzsche verweist auf entsprechende Szenen

²⁶ Gegen eine Hypostasierung der vielen Willen zur Macht zu dem einen und einzigen argumentiert überzeugend und fundiert Wolfgang Müller-Lauter in seiner Abhandlung *Nietzsches Lehre vom Willen zur Macht*, in: Nietzsche-Studien 3 (1974) S. 1–60.

²⁷ Zu Darwins eigenem Unbehagen war seine These vom „Kampf ums Dasein“ nach Erscheinen seines bahnbrechenden Werks *On the origin of species by means of natural selection, or preservation of favoured races in the struggle for life* (1859) nicht so sehr als Theorie wissenschaftlich verfahrender Naturforschung, sondern als – daraus vermeintlich abzuleitende – weltanschauliche Lehre berühmt geworden. Vgl. Der Darwinismus. Die Geschichte einer Theorie, ed. Günter Altner, Darmstadt 1981, S. 1–4 (Einleitung des Herausgebers). Zur Wirkung des „Darwinismus“ auf Nietzsche vgl. Werner Stegmaier, Darwin, Darwinismus, Nietzsche. Zum Problem der Evolution, in: Nietzsche-Studien, Bd. 16 (1987) S. 264–287.

der *Ilias* und auf die Grausamkeit Alexanders, jenes zum Musterhellenen stilisierten Herrschers, gegen besiegte Feinde.²⁸ Was den Griechen Nietzsche zufolge aber gelang – und unter diesem Aspekt betrachtet, gilt ihm Alexander bereits als Verfallserscheinung –, ist dies: sie verstanden es, die Veranlagung des Menschen zur Auseinandersetzung mit seinesgleichen in der Absicht, zu siegen und den eigenen Erfolg zu genießen, in den Dienst des Humanen zu stellen. Dazu gehöre als Voraussetzung, „daß der griechische Genius den einmal so furchtbar vorhandenen Trieb gelten ließ und als *berechtigt* erachtete“.²⁹ Diese Bereitschaft zur Anerkennung der menschlichen Natur hält Nietzsche für einen entscheidenden Punkt, der das moderne Denken vom griechischen unterscheide.

Die Lust zum Kampf, mit dem Ziel, ihn als Sieger zu bestehen, ist also für Nietzsche ein allem Menschlichen immer schon innenwohnender Antrieb und als solcher weder gut noch böse, sondern schlicht ein Faktum. Allerdings wird der noch wertneutrale Status des Faktischen verlassen, sobald der Antrieb der Streitlust zu konkretem Tun führt. Keineswegs müssen aus ihm einlinig Handlungen erwachsen, die auf die *Vernichtung* des Gegners im Kampf gerichtet sind. Genauso bildet er den Ursprung aller Taten, die Nietzsche im Gegensatz dazu solche des *Wettkampfs* nennt.

Er beruft sich auf Hesiod, der in seinem Gedicht *Werke und Tage* nicht nur eine Eris – die Göttin, die für die Griechen den Streit verkörperte – kennt, sondern

²⁸ Vgl. Homer's Wettkampf; KSA 1, S. 783 f.

²⁹ Ebd. S. 785 f.

deren zwei:³⁰ „Die eine Eris möchte man, wenn man Verstand hat, ebenso loben als die andre tadeln; denn eine ganz getrennte Gemüthsart haben diese beiden Göttinnen. Denn die Eine fördert den schlimmen Krieg und Hader, die Grausame! Kein Sterblicher mag sie leiden, sondern unter dem Joch der Noth erweist man der schwerlastenden Eris Ehre, nach dem Rathschlusse der Unsterblichen. Diese gebar, als die ältere, die schwarze Nacht; die andre aber stellte Zeus der hochwaltende hin auf die Wurzeln der Erde und unter die Menschen, als eine viel bessere. Sie treibt auch den ungeschickten Mann zur Arbeit; und schaut einer, der des Besitzthums ermangelt, auf den Anderen, der reich ist, so eilt er sich in gleicher Weise zu säen und zu pflanzen und das Haus wohl zu bestellen; der Nachbar wetteifert mit dem Nachbarn, der zum Wohlstande hinstrebt. Gut ist diese Eris für die Menschen. Auch der Töpfer grollt dem Töpfer und der Zimmermann dem Zimmermann, es neidet der Bettler den Bettler und der Sänger den Sänger.“³¹ Hesiod formuliert hier, wie Nietzsche zu zeigen versucht, keine singuläre Position, sondern repräsentiert griechisches Denken: Nietzsche erinnert an Aristoteles,³² der tatsächlich jenes alte griechische Sprichwort „Der Töpfer grollt dem Töpfer“ (*κεραμεὺς κεραμεῖ κοτέει*) – dasselbe, welches Hesiod zitiert – des öfteren ohne eine Spur von Abwertung anführt.³³

Die These Nietzsches – beglaubigt durch das Vorbild

³⁰ Vgl. Werke und Tage (Ἐργα καὶ Ἡμέραι), Vers 12–26.

³¹ Homer's Wettkampf; KSA 1, S. 786.

³² Vgl. ebd.

³³ Vgl. Aristoteles, Eudemische Ethik 1235 a 18, Politik 1312 b 4 f.; Rhetorik 1388 a (Buch II, Kap. X, 6).

der Griechen – lautet: Allein im Widerstreit mit der Kraft *anderer* kann sich die *eigene* entfalten. Menschliches Leben hat sich zu gestalten als „Wettspiel der Kräfte“.³⁴ Nie darf solcher Wettkampf zum Stillstand gelangen gemäß der Mahnung Heraklits: „Unter uns soll Niemand der Beste sein; ist jemand es aber, so sei er anderswo und bei Anderen.“³⁵ Der Agon avanciert zum entscheidenden Stimulans aller Kultur. Ihr Quell ist Nietzsche zufolge derselbe, der auch den barbarischen Akt des Vernichtungskampfes speist: die „Selbstsucht“ des Menschen.³⁶

Gegen Schopenhauer rehabilitiert so schon der frühe Nietzsche das Individuum und seinen Egoismus. Schopenhauer hatte die Nichtigkeit individueller Existenz betont und die Lösung der Verstrickung in ein Weltgeschehen empfohlen, das durch sinnlosen Kampf und Streit unzähliger eigensüchtiger Partialwesen vorangetrieben wird, die sämtlich Inkarnationen des mit sich selbst entzweiten Weltwillens sind.³⁷ Nietzsche hingegen sucht eine Theorie des Lebens auf der Basis des in den verschiedenen Individuen je spezifisch auftretenden „Willens zur Macht“ zu entwerfen, und dies in positiver Absicht und nicht wie Schopenhauer als Argument für die Haltung der Lebensverneinung.

Während der junge Nietzsche unter dem Titel des Agon, des Wettkampfs, Machtverhältnisse zwischen

³⁴ Homer's Wettkampf; KSA 1, S. 789.

³⁵ Homer's Wettkampf, ebd. S. 788; vgl. Heraklit, Frg. B 121 (Diels/Kranz).

³⁶ Homer's Wettkampf; KSA 1, S. 789 und 790.

³⁷ Vgl. Schopenhauer, Die Welt als Wille und Vorstellung I, bes. § 27, 54, 60, 61; Sämtliche Werke, Bd. I, S. 208–226, 379–395, 447–456.

Menschen als intersubjektives und soziales Phänomen behandelt, geht das Bemühen Nietzsches später dahin, nicht allein menschliche Existenz, sondern ausnahmslos *alles* Seiende als Willen zur Macht auszuweisen.³⁸ Er will zeigen, daß „das innerste Wesen des Seins Wille zur Macht ist“,³⁹ und stellt sich als Aufgabe, „alle wirkende Kraft eindeutig zu bestimmen als: *Wille zur Macht*“.⁴⁰ Damit aber gäbe Nietzsche preis, was traditionell als das den Menschen gegenüber anderem Seienden Auszeichnende gilt: nämlich daß nur er einen Willen hat als Vermögen, nach selbstgesetzten Zwecken zu handeln.

Was aber veranlaßt Nietzsche, den Willen zur Macht grundsätzlich allem Seienden als „intelligiblen Charakter“⁴¹ zu unterstellen? Denn das hieße doch, daß alles außer uns – organisches und anorganisches Sein – von gleicher Art wäre wie wir. Nun spricht Nietzsche einschränkend von einem bloßen „Versuch“, mit nur einer und nicht mehreren Sorten von Kausalität „auszureichen“, von dem Experiment, „die Willens-Causalität hypothetisch als die einzige zu setzen“.⁴² Anzumerken ist, daß es für das materialistische Weltbild seiner Zeit – umgekehrt – auch nur *eine* Art von Kausalität gibt: nämlich die mit empirischen Methoden beschreibbare Naturkausalität als Gesetzmäßigkeit physiologischer Abläufe.⁴³ Leitend für Nietzsche aber ist

³⁸ Vgl. Nachlaß 14[79]-[81], Frühjahr 1888; KSA 13, 257–261.

³⁹ Nachlaß 14[80], ebd. S. 260.

⁴⁰ Jenseits von Gut und Böse, § 36; KSA 5, S. 55.

⁴¹ Ebd.

⁴² Ebd.

⁴³ Vgl. z. B. Ludwig Büchner, *Kraft und Stoff oder Grundzüge der natürlichen Weltordnung. Nebst einer darauf gebauten Moral oder*

die Einsicht, daß wir ursprünglich gar nicht anders können, als alles, was wir nicht selbst sind, uns nach „Analogie des Menschen“⁴⁴ auszulegen. Wirkungen begriffen wir demgemäß als solche eines Willens auf einen anderen Willen,⁴⁵ das heißt eines Strebens nach außen, nach Erweiterung, nach Macht auf ein anderes ebensogeartetes.

Der schon vom jungen Nietzsche behandelte Aspekt des Intersubjektiven am Phänomen der Macht erweist sich so als grundlegend auch noch für den späten. Durchaus in Übereinstimmung übrigens mit den Überlegungen Freuds⁴⁶ und Jean Piagets⁴⁷ betont Nietzsche den anthropomorphen Charakter aller Erfahrung: wir gehen zunächst immer davon aus, es bei anderem mit unseresgleichen zu tun zu haben. Schön formuliert dies der von Freud zitierte David Hume: „There is an universal tendency among mankind to conceive all beings like themselves and to transfer to every object those qualities with which they are familiarly acquainted and of which they are intimately conscious.“⁴⁸

Sittenlehre. Das 1855 (in Frankfurt a. M.) zuerst publizierte Werk Büchners lag 1874 bereits in der 13. Auflage vor, und sie war nicht die letzte. Bis zum Anfang unseres Jahrhunderts wurde es immer wieder neu aufgelegt (die 21. Auflage erschien 1904 in Leipzig).

⁴⁴ Nachlaß 36[31], Juni-Juli 1885; KSA 11, S. 563.

⁴⁵ Vgl. Jenseits von Gut und Böse, § 36; KSA 5, S. 55.

⁴⁶ Vgl. Sigmund Freud, Totem und Tabu, Studienausgabe, Bd. IX, S. 364–386.

⁴⁷ Vgl. Jean Piaget, Das Weltbild des Kindes (La représentation du monde chez l'enfant), übers. v. Luc Bernard unter Mitarb. v. A. Boudourian u. a., Frankfurt a. M./Berlin/Wien 1980, insbes. S. 145 ff.

⁴⁸ David Hume, Natural History of Religion. Zit. nach Freud, Totem und Tabu, a. a. O. S. 366.

anschaulichen Material seinen adäquaten Ausdruck gefunden und in seiner Plastizität sich gezeigt habe. Die Welt in dieser Weise, die „dem Sinnlichen so verwandt und freundlich ist“, auszulegen, aber ist Hegel zufolge dem modernen, nachantiken Menschen verwehrt.⁷⁸ Die in der *Geburt der Tragödie* proklamierte und am Vorbild der frühen Griechen orientierte „aesthetische Metaphysik“⁷⁹ Nietzsches nun stellt menschliche Wirklichkeits- und Selbstdeutung, wie gezeigt, genau in jenen Formen dar, die für Hegel längst durch den Begriff überwunden sind: in „adäquaten Beispielen“, in „konkreten, nach Zeit und Ort bestimmten Bildern, wobei denn Namen und allerhand sonstige äußerliche Umstände nicht fehlen dürfen“.⁸⁰ Einleuchtend ist, daß eine auf die Mittel des Begriffs verzichtende „aesthetische Metaphysik“, wie sie Nietzsche vorschwebt,⁸¹ überhaupt keinen Bedarf mehr für den Anspruch auf Begründbarkeit menschlichen Tuns sieht. So muß Sokrates, der sich unablässig um sie bemüht, Nietzsche als „despotische(r) Logiker“⁸² erscheinen, der sucht, wo es gar nichts zu finden geben kann. Der frühe Nietzsche würde deshalb für sich reklamieren, Hegel, für den die Erkenntnis

diagnostizieren, vor der die Kunst schließlich kapitulieren muß. Sondern Hegel meint mit seinem Satz vom Ende der Kunst das Ende der antiken Kunstreligion, die durch die christliche Religion und ihr entsprechende Weltbilder und Aussageformen abgelöst wird (Belege, s. S. 85, Anm. 72).

⁷⁸ Hegel, Vorlesungen über Ästhetik I, a. a. O. S. 23 f.

⁷⁹ Die Geburt der Tragödie, § 5; KSA 1, S. 43.

⁸⁰ Hegel, Vorlesungen über die Ästhetik I, a. a. O. S. 63.

⁸¹ Vgl. dazu Volker Gerhardt, Von der ästhetischen Metaphysik zur Physiologie der Kunst, in: Nietzsche-Studien 13 (1984) S. 375 f.

⁸² Die Geburt der Tragödie, § 14; KSA 1, S. 96.

als Fundament unseres Selbstverhältnisses⁵² und damit tatsächlich als Inbegriff menschlicher Subjektivität. Daß es nur *eine* Struktur ist, die unseren Fremd- wie Selbstverhältnissen zugrunde liegen soll, ist plausibel, wenn man bedenkt, daß Subjektivität und Objektivität keine voneinander isoliert zu betrachtenden Größen sind. Nicht nur ist die Grenze, die zwischen ihnen verläuft, fließend,⁵³ sondern beide sind so tief miteinander verbunden, daß noch das Allersubjektivste wie das je individuelle Glück ohne Objektivität, ohne ein *Anderes* zum Subjekt gar nicht denkbar ist. Von Schopenhauer her⁵⁴ ist Nietzsche der Gedanke vertraut und geläufig, daß der Mensch ein endliches und bedürftiges Wesen ist. Nur deshalb will er überhaupt etwas und richtet sich dabei auf das, was er nicht selbst ist. Das Haben von Absichten und die Suche nach Verwirklichung des Beabsichtigten ist nur sinnvoll, wo es Mangel gibt. Ohne daß einer entbehrt, würde er nichts zu erlangen suchen, weil er immer schon über alles verfügte oder sogar alles selbst wäre. Ein solches *ens absolutum* bedeutete die Unendlichkeit schlechthin. Ein bedürftiges, weil endliches Wesen wie der Mensch dagegen ist darauf angewiesen, über sich selbst hinauszugreifen. Dies gilt im Hinblick auf seine elementarsten Bedürfnisse wie das Ver-

⁵² In welchem genauen Sinn wir in bezug auf uns selbst Wille zur Macht sind, kann erst im folgenden Kapitel deutlich werden.

⁵³ Das zeigen Arbeiten zur Kinderpsychologie (vgl. Jean Piaget, Das Weltbild des Kindes, a. a. O. S. 109 ff.) ebenso wie die aufschlußreichen diesbezüglichen Überlegungen Wittgensteins (vgl. z. B. Ludwig Wittgenstein, Das Blaue Buch, Frankfurt a. M. 1980, S. 106 f.).

⁵⁴ Vgl. Schopenhauer, Die Welt als Wille und Vorstellung I, § 58; Sämtliche Werke, Bd. I, S. 438 ff.

langen nach Nahrung ebenso wie für die komplexesten: das Streben nach Anerkennung, aber auch das – laut Aristoteles⁵⁵ den Menschen auszeichnende – nach Wahrheit, nach Erkenntnis findet immer nur in oder an einem Anderen Erfüllung.

Um jedoch auf solches Andere auszugehen, ist jedesmal der Einsatz von Kraft nötig. Sogar für die ‚vergeistigten‘ Formen des Umgangs mit ihm trifft dies zu; will ich mit einem Gegenüber sprechen, so bedarf es dazu des Aufwands, auch des physischen. Nietzsches Betonung der Macht, die für ihn eine Art von Kraft ist, als wesentlicher Faktor menschlicher Existenz ist also nicht von vornherein als böser Rückfall in ein barbarisches Menschenbild zu werten. Denn unleugbar ist der Mensch in jeder Hinsicht ein bedürftiges Wesen; Aktivität und Anstrengung: die Entfaltung von Kraft ist erforderlich, um diesen konstitutionellen Mangel immer wieder auf die ein oder andere Weise – und stets nur vorläufig – auszugleichen.

Worauf es ankommt aber ist das *Wie* solcher unerlässlichen Kraft- bzw. Machtausübung. Wäre der Mensch noch gebunden an Naturinstinkte – so wie auch Nietzsche ihn in Analogie zu den Überlegungen Kants im hypothetisch gesetzten Urzustand vorstellt –,⁵⁶ könnte und brauchte diese Frage ihn nicht im geringsten bewegen oder beunruhigen. „Unbewusst-sicher-führend(e) Triebe“⁵⁷ wiesen ihm immer schon den Weg.

⁵⁵ Vgl. Aristoteles, Metaphysik, 980 a 21.

⁵⁶ Zur Genealogie der Moral, Zweite Abhandlung, § 16; KSA 5, S. 321 ff.

⁵⁷ Ebd. S. 322.

Nietzsche sieht den Menschen jedoch durch einen „Bruch“, einen „Sprung“⁵⁸ in eine prekäre, weil nicht ‚festgestellte‘, Position gerückt. Im Zuge der „gründlichsten aller Veränderungen“, die sie überhaupt je zu durchleben hatten, sei es den Menschen geschehen, daß „mit Einem Male alle ihre Instinkte entwerhet und ‚ausgehängt‘ (waren)“.⁵⁹ Wassertieren gleich, die gezwungen werden, ihr Element zu verlassen und sich auf dem festen Lande zu behaupten oder aber zugrunde zu gehen, finden sich die von ihren Instinkten als tragendem Element abgekoppelten Menschen in eine heikle Lage versetzt: „Sie sollten nunmehr auf den Füssen gehn und ‚sich selber tragen‘, wo sie bisher vom Wasser getragen wurden: eine entsetzliche Schwere lag auf ihnen.“⁶⁰ Sah Kant die Menschen von „Angst“ und „Bangigkeit“ als Folge des Verlusts der bruchlosen Eingebundenheit in die Natur befallen,⁶¹ so ist auch für Nietzsche klar: der Leitung durch Natur beraubt und gezwungen, „sich selber (zu) tragen“, sind sie zu schwankenden und gefährdeten Wesen geworden. „Zu den einfachsten Verrichtungen“, schreibt Nietzsche, „fühlten sie sich ungelenk, sie hatten für diese neue unbekannte Welt ihre alten Führer nicht mehr, die regulirenden unbewusstsicherführenden Triebe, – sie waren auf Denken, Schliessen, Berechnen, Combiniren von Ursachen und Wirkungen reduzirt, diese Unglücklichen, auf

⁵⁸ Vgl. ebd. § 17, S. 324.

⁵⁹ Ebd. § 16, S. 322.

⁶⁰ Ebd.

⁶¹ Vgl. Muthmaßlicher Anfang der Menschengeschichte, Akademie-Ausgabe, Bd. VIII, S. 112.

ihr ‚Bewusstsein‘, auf ihr ärmlichstes und fehlgreifendstes Organ!“⁶²

Mißgriffe und Fehlschläge im Umgang mit der Welt sind durch die Notwendigkeit der Einschaltung von Bewußtsein und Denken möglich geworden, wie sie vordem nicht vorstellbar waren: denn mochte zwar instinktgeleitetes Verhalten ebenfalls nicht immer das Erlangen des Begehrten verbürgen, so war das *Was* und das *Wie* aller Aktion doch festgestellt. Und genau hierin, nämlich daß sowohl die Zwecke seines Tuns als auch die Mittel ihrer Verfolgung nicht ohne weiteres mehr festliegen, besteht das Problem der Existenz des Menschen, das ihn zur Selbstgesetzgebung, zur Autonomie zwingt. Bei weiterem Vorhandensein seiner natürlichen Triebe und Instinkte, die ja als solche nicht einfach verschwinden, *ist* der Mensch nach wie vor Kraft, jedoch gleichsam richtungslose: überließe er sich seinen Trieben in unkontrollierter Weise und somit blind, geschähe dies nicht zuletzt zum Schaden seiner selbst. Denn die nunmehr „ausgehängten“ Instinkte⁶³ führen ihn nicht mehr von sich aus. Genau deshalb sind die Menschen fortan auf *Bewußtsein* als Organ von „Denken, Schliessen, Berechnen, Combiniren von Ursachen und Wirkungen“ verwiesen, auf „ihr ärmlichstes und fehlgreifendstes Organ“.⁶⁴

Doch solcher Klage über den Verlust der Unschuld, wie sie auch Kant in seinem *Muthmaßlichen Anfang der Menschengeschichte* nicht fremd ist,⁶⁵ steht bei

⁶² Zur Genealogie der Moral, Zweite Abhandlung, § 16; KSA 5, S. 322.

⁶³ Ebd.

⁶⁴ Ebd.

⁶⁵ Vgl. Akademie-Ausgabe, Bd. VIII, S. 114 f.

Nietzsche bereits in der *Morgenröthe* die Bedeutung der Chance gegenüber, die in der Abkoppelung des Menschen von bloß naturbestimmter, zwar geordneter aber unbedachter Kraftentfaltung liegt. Unter dem Titel *Der Sieg über die Kraft* notiert Nietzsche: „Immer noch liegt man vor der *Kraft* auf den Knien – nach alter Sclaven-Gewohnheit – und doch ist, wenn der Grad von *Verehrungswürdigkeit* festgestellt werden soll, nur *der Grad der Vernunft in der Kraft* entscheidend: man muss messen, inwieweit gerade die Kraft durch etwas Höheres überwunden worden ist und als ihr Werkzeug und Mittel nunmehr in Diensten steht.“⁶⁶

In zweierlei Richtungen lässt sich dieser Gedanke explizieren: Kraft als Energiepotential ist durch Vernunft in Dienst zu nehmen und nur als ihr Werkzeug und Mittel ist sie der Wertschätzung würdig. Vernunft aber, sofern durch sie und nicht länger durch Instinkte die Zwecke menschlichen Tuns formuliert werden, bedarf umgekehrt der Kraft als „Werkzeug ihrer Absichten“,⁶⁷ um dieselben auch zu verwirklichen. Niemals käme es überhaupt zu einer Handlung als einem überlegten Akt der Veränderung dessen, was ist, vermöchte nicht Vernunft wirksam zu sein: wäre sie nicht mit Macht verbunden.

Die Aufgabe des Menschen nach seiner „gewaltsamen Abtrennung von der thierischen Vergangenheit“, jenes „Sprunges und Sturzes gleichsam in neue Lagen

⁶⁶ Morgenröthe, § 548; KSA 3, S. 318.

⁶⁷ Vgl. Menschliches, Allzumenschliches I, § 446; KSA 2, S. 290.

und Daseins-Bedingungen“⁶⁸ besteht darin, nun den Umgang mit seiner eigenen Natur als einer Kraft: den Umgang mit den ihm eigenen Trieben, Instinkten, Neigungen *selbst* zu übernehmen. Gleches gilt für den Umgang mit Anderem, auf das sie sich jeweils richten. An die Stelle von Naturgesetzgebung hat Selbstgesetzgebung oder Autonomie zu treten.

Auch in theoretischer Hinsicht macht Nietzsche die Macht als Faktor geltend. Was uns als ein Objekt gilt, sei nichts Vorgegebenes, das wir jeweils nur in Erfahrung zu bringen hätten als nachträgliches „Bewußtwerden von etwas, das an sich‘ fest und bestimmt wäre“.⁶⁹ Ein Objekt ist nach Nietzsche „eine Einheit, unter die wir die für uns in *Betracht kommenden* Relationen zusammenfassen“.⁷⁰ Nietzsches Erkenntnistheorie – man kann angesichts des insbesondere im späten Nachlaß zu findenden Textmaterials⁷¹ ohne weiteres von einer solchen sprechen – ist vom Typus her der von Kant verfochtenen kopernikanischen Wende gemäß, der zufolge unsere Erkenntnis sich nicht nach den Gegenständen richtet, sondern umgekehrt die Gegenstände nach unserer Erkenntnis.⁷² Unser Bild der Wirklichkeit ist kein bloßes Abbild einer fertig vorliegenden Außenwelt, sondern ein durch unsere eigenen

⁶⁸ Zur Genealogie der Moral, Zweite Abhandlung, § 16; KSA 5, S. 323.

⁶⁹ Ebd. S. 385.

⁷⁰ Nachlaß 2[77], Herbst 1885 – Herbst 1886; KSA 12, S. 97 f.

⁷¹ Vgl. z. B. Nachlaß 25 [308], 40[20], 40[53]; KSA 11, S. 90 f., 637 f., 654. Vgl. Nachlaß 1[115], 2[77], 2[82], 2[86], 2[95], 2[108], 2[149], 2[154], 2[165], 2[174], 5 [10], 5[19], 5[22], 9[91]; KSA 12, S. 38, 97 f., 100 f., 104, 107 f., 114, 140–142, 147–149, 153 f., 187 f., 191–193, 383–387.

⁷² Kant, Kritik der reinen Vernunft, B XVI; vgl. B XIII.

Vorgaben – unsere spezifischen Ordnungskriterien – geprägtes. Nietzsche formuliert: „Unsere *Begriffe* sind von unserer *Bedürftigkeit* inspirirt.“⁷³ Sie sind für Nietzsche Ausdruck des „Willens zur Macht“ als wesentlicher Struktur menschlicher Subjektivität: mit ihrer Hilfe wollen wir uns die Welt bezogen auf unsere Not lesbar machen.

Weil wir inwendig Rastlosigkeit und Unstetigkeit schlechthin sind, haben wir nach Nietzsche immer schon einen ursprünglich mit unserer Existenz verwobenen „Glauben“ an die Dauer und Verlässlichkeit einer uns gegenüberstehenden Welt von Objekten.⁷⁴ Wenngleich wir uns auch als Erkennende niemals rein rezeptiv verhalten, sondern es eine Wirklichkeit für uns nur als eine von uns aus Sinnesdaten erdeutete Wirklichkeit gibt,⁷⁵ ist uns diese durch philosophische Reflexion erschließbare Wahrheit doch alltäglich und meistens nicht bewußt. Was der „Wille zur Macht als *Erkenntniss*“ leistet, dem Nietzsche nicht eigentlich ein ‚Erkennen‘ zuschreibt, sondern ein „Schematisieren“,⁷⁶ nämlich: „dem Chaos so viel Regularität und Formen auf(zu)erlegen, als es unserem praktischen Bedürfniß genug thut“,⁷⁷ ist uns zumeist als solche Eigenleistung nicht präsent. Als *natürliches Bewußtsein* meinen wir, die Welt als vorgegebene bloß noch zu

⁷³ Nachlaß 2[77], Herbst 1885-Herbst 1886; KSA 12, S. 97.

⁷⁴ Nachlaß 9[91], Herbst 1887; KSA 12, S. 384 f.

⁷⁵ Vgl. zu dieser Thematik: Gerold Prauss, Einführung in die Erkenntnistheorie, Darmstadt 1980, 21988.

⁷⁶ Nietzsche bedient sich hier eines zentralen Begriffs der Kantischen Erkenntnistheorie; vgl. Kant, Kritik der reinen Vernunft, A 137/B 176 ff.

⁷⁷ Nachlaß 14[152], Frühjahr 1888; KSA 13, S. 333.

empfangen.⁷⁸ Sie, an deren Gestaltung der Mensch als „Schaffender“ maßgeblich beteiligt ist, prätendiert er Nietzsche zufolge aufgrund eines ungeheuren Verlangens nach Stabilität als immer schon fertig vorliegend: „Sein Bedürfniß als Schaffender erdichtet bereits die Welt, an der er arbeitet, nimmt sie vorweg; diese Vorengnahme („dieser Glaube“ an die Wahrheit) ist seine Stütze.“⁷⁹

Daß wir nach einem festen Gegenüber streben, resultiert Nietzsche zufolge aus der Grundstruktur unserer Existenz. Unser Dasein ist „ein ununterbrochenes Gewesensein“, „ein Ding, das davon lebt, sich selbst zu verneinen und zu verzehren, sich selbst zu widersprechen“.⁸⁰ Weil unsere Existenz im Vergehen besteht, weil wir so etwas wie der absolute Wechsel⁸¹ leibhaftig sind und damit reine Zeit⁸² als Werden schlechthin, gilt nach Nietzsche: „Das Leben ist auf die Voraussetzung eines Glaubens an Dauerndes und Regulär-Wiederkehrendes gegründet; je mächtiger das Leben, um so breiter muß die errathbare, gleichsam *seiend gemacht* Welt sein. Logisirung, Ratio-

⁷⁸ Vgl. Die fröhliche Wissenschaft, § 301; KSA 3, S. 540.

⁷⁹ Nachlaß 9[91], Herbst 1887; KSA 12, S. 385.

⁸⁰ Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben, § 1; KSA 1, S. 249.

⁸¹ Zum Begriff des absoluten Wechsels im Unterschied zum relativen Wechsel, von dem allein wir uns – strenggenommen – eine Vorstellung machen können, weil wir ihn als Wechsel an grundsätzlich Beharrlichem wahrnehmen können, vgl. Kant, Kritik der reinen Vernunft, A 187 f./B 230 f.

⁸² Mit dem Begriff „reine Zeit“ ist gemeint: subjektive, nicht meßbare Zeit im Gegensatz zu Raumzeit. – Zum Problem Zeit und Subjektivität vgl. Gerold Prauss, Die Welt und wir, Bd. I/1: Sprache – Subjekt – Zeit, Stuttgart 1990, S. 313 ff.

nalisirung, Systematisirung als Hülfsmittel des Lebens.“⁸³

Der „Wille zur Macht als Erkenntnis“ oder der „Wille zur Wahrheit“, so ist deutlich geworden, äußert sich als Wille zum „Fest-machen“, zum „Wahr-Dauerhaft-Machen“ einer uns gegenüberstehenden Welt von Objekten,⁸⁴ auf die jeweils unsere Neigungen und Begehrungen sich richten. Vermöchten wir nicht, uns ein Objekt als „Einheit, unter die wir die für uns in *Be-tracht kommenden* Relationen zusammenfassen“,⁸⁵ entgegenzusetzen, wüßten wir nicht, wohin wir uns mit unseren jeweiligen Bedürfnissen überhaupt zu wenden hätten.

In welchem Verhältnis steht nun aber der „Wille zur Macht“ als Inbegriff menschlicher Subjektivität zu ihrem Glücksstreben? Läßt sich tatsächlich – so wie es der späte Nietzsche nahelegt⁸⁶ – dafür argumentieren, der Mensch verlange nicht nach Glück, sondern nach Macht? Im folgenden soll gezeigt werden, daß diese Alternative eine falsche ist, und zwar gerade vor dem Hintergrund von Nietzsches eigenem Glücksbegriff.

§ 16. Glück und Macht und ihr Zusammenhang im Denken Nietzsches

Für Nietzsche gehören Glück und Fülle zusammen, dies hatte sich bereits gezeigt.⁸⁷ Daraus aber ergibt sich

⁸³ Nachlaß 9[91], Herbst 1887; KSA 12, S. 385.

⁸⁴ Ebd. S. 384.

⁸⁵ Nachlaß 2[77], Herbst 1885 – Herbst 1886; KSA 12, S. 97 f.

⁸⁶ Vgl. die oben (§ 14) zitierten Texte.

⁸⁷ Vgl. oben, § 14.

schon die Ablehnung jeder Konzeption, die – wie die stoische oder auch die epikureische – Glück und vernünftiges Maß, Glück und Klugheit korrelieren sieht und für die deshalb Glück Freiheit von beherrschenden Leidenschaften bedeutet. Denn diese sorgen – bei den Schulen zufolge – für Unruhe und trüben den klaren Blick; sie verführen den, der sich ihnen überlässt, zu unkontrolliertem Tun, welches das eigene Wohlbeinden gefährdet. Sichwohlbefinden oder Glücklichsein aber heißt, in Gemütsruhe (*ἀταραξία*) zu leben, in möglichst weitgehend realisierter innerer Stabilität. Aristoteles hatte das dem Menschen erreichbare größtmögliche Glück in der Betrachtung der vorzüglichsten und vornehmsten Gegenstände, nämlich denen der Wissenschaft, erblickt;⁸⁸ denn sie sind aus Notwendigkeit (*ἐξ ἀνάγκης*) und sie sind ewig (*αἰδιά*): ungeworden (*ἀγένντα*) und unvergänglich (*ἀφθαρτα*).⁸⁹ Das Unveränderliche, Unwandelbare und deshalb Verlässliche faszinierte die Griechen und erschien ihnen als Inbegriff des Göttlichen. Was Aristoteles in seinen Überlegungen zur Glückseligkeit zumindest auch an einem Äußerlen festmachte – die vollkommenste und somit beglückendste Tätigkeit (*ἡ τελεία ἐνέργεια*), die *θεωρία*, ist diejenige, deren *Objekte* die vollkommensten sind⁹⁰ – verlagern Stoiker wie Epikureer gleichsam ins Innerste des Menschen. Hier siedeln sie in Gestalt von *ἀταραξία*⁹¹ und *ἀπάθεια*⁹²

⁸⁸ Aristoteles, Nikomachische Ethik, 1177 a 12 ff.

⁸⁹ Vgl. ebd. 1139 b 22–24.

⁹⁰ Vgl. ebd. 1174 b 14 ff. mit 1141 a 16 ff.

⁹¹ Vgl. Epikur, Brief an Menoikeus, 128.

⁹² Vgl. z. B. Epiktet, Unterredungen (*Διατριβαί*) III, 26, 13; IV, 3, 7. Vgl. auch Seneca, Ad Lucilium epistulae morales, 85, 2.

das – idealiter – in sich Ruhende, sich gleich Bleibende an.

Während in der griechischen Philosophie ein Moment des Statischen in allen Glückskonzeptionen wirksam ist, ist die von Nietzsche vertretene ganz im Gegenteil durch eine Betonung des dynamischen Moments gekennzeichnet. Insbesondere die stoische Position lehnt Nietzsche ab: „Wir befinden uns *nicht schlecht genug*, um uns auf stoische Art schlecht befinden zu müssen!“, so schließt der schon betrachtete⁹³ Aphorismus 326 der *Fröhlichen Wissenschaft*. Wir haben Nietzsche zufolge nicht nötig, uns auf jenen Zustand der „Versteinerung“⁹⁴ einzulassen, von dem die Stoiker uns glauben machen wollten, in ihm läge das Glück. Auch heftigsten Leidenschaften sich auszusetzen, empfiehlt Nietzsche. Zwar sind wir dann nicht gefeit vor Schmerz und Leid, jedoch auch nicht um die Möglichkeit gebracht, das je zu erleben, was zu Recht Glück genannt werden kann.

Ähnlich wie später für Freud ist für Nietzsche Glück gebunden an den Wechsel, an den Kontrast. Es ist allein als „episodisches Phänomen“ möglich,⁹⁵ nicht als irgendwelcher Dauer fähiger Zustand. Das intensive Glückserlebnis setzt größte Offenheit, Empfindlichkeit, Reizbarkeit und auch Mut zu immer neuem Aufbruch voraus.⁹⁶ Darin aber besteht andererseits die „Gefahr des Glücklichsten“, so der Titel von Aphoris-

⁹³ Vgl. § 14.

⁹⁴ Die fröhliche Wissenschaft, § 326; KSA 3, S. 554.

⁹⁵ Vgl. Sigmund Freud, Das Unbehagen in der Kultur, Studienausgabe, Bd. IX, S. 208.

⁹⁶ Vgl. Nachlaß 15[16], Herbst 1881; KSA 9, S. 640 f.

anschaulichen Material seinen adäquaten Ausdruck gefunden und in seiner Plastizität sich gezeigt habe. Die Welt in dieser Weise, die „dem Sinnlichen so verwandt und freundlich ist“, auszulegen, aber ist Hegel zufolge dem modernen, nachantiken Menschen verwehrt.⁷⁸ Die in der *Geburt der Tragödie* proklamierte und am Vorbild der frühen Griechen orientierte „aesthetische Metaphysik“⁷⁹ Nietzsches nun stellt menschliche Wirklichkeits- und Selbstdeutung, wie gezeigt, genau in jenen Formen dar, die für Hegel längst durch den Begriff überwunden sind: in „adäquaten Beispielen“, in „konkreten, nach Zeit und Ort bestimmten Bildern, wobei denn Namen und allerhand sonstige äußerliche Umstände nicht fehlen dürfen“.⁸⁰ Einleuchtend ist, daß eine auf die Mittel des Begriffs verzichtende „aesthetische Metaphysik“, wie sie Nietzsche vorschwebt,⁸¹ überhaupt keinen Bedarf mehr für den Anspruch auf Begründbarkeit menschlichen Tuns sieht. So muß Sokrates, der sich unablässig um sie bemüht, Nietzsche als „despotische(r) Logiker“⁸² erscheinen, der sucht, wo es gar nichts zu finden geben kann. Der frühe Nietzsche würde deshalb für sich reklamieren, Hegel, für den die Erkenntnis

diagnostizieren, vor der die Kunst schließlich kapitulieren muß. Sondern Hegel meint mit seinem Satz vom Ende der Kunst das Ende der antiken Kunstreligion, die durch die christliche Religion und ihr entsprechende Weltbilder und Aussageformen abgelöst wird (Belege, s. S. 85, Anm. 72).

⁷⁸ Hegel, Vorlesungen über Ästhetik I, a. a. O. S. 23 f.

⁷⁹ Die Geburt der Tragödie, § 5; KSA 1, S. 43.

⁸⁰ Hegel, Vorlesungen über die Ästhetik I, a. a. O. S. 63.

⁸¹ Vgl. dazu Volker Gerhardt, Von der ästhetischen Metaphysik zur Physiologie der Kunst, in: Nietzsche-Studien 13 (1984) S. 375 f.

⁸² Die Geburt der Tragödie, § 14; KSA 1, S. 96.

von Nietzsche allem menschlichen Leben unterstelten Experimentalcharakter bis an letzte Grenzen treibt. Und interessant ist: Nicht ein Höchstmaß an Lust als Maximum des Wohlbefindens gilt Nietzsche offensichtlich als Inbegriff des Glücks, sondern ein Höchstmaß an Intensität der Empfindung, die durchaus eine gemischte, das heißt nicht nur positiv legierte sein kann. Den „tiefsten Genusse des Augenblicks“ sieht Nietzsche verbunden mit dem, was er die „ganz(e) purpur(n)e Schwerkraft des Glücklichen“ nennt. Ein – wenn auch nur als Hintergrundbewußtsein wirksames – Wissen um die nicht aufrecht zu haltende Spannung des Glücksmoments ist für Nietzsche anscheinend mit dem Glückserlebnis selbst immer schon verknüpft und verleiht ihm erst seinen Wert.

Im Glück lässt sich nicht ausruhen; auch nur der Gedanke an Beständigkeit ($\tau\delta\ \theta\acute{e}\beta\alpha\iota\sigma$), so wie ihn Aristoteles in bezug auf die theoretische oder betrachtende Tätigkeit ($\dot{\epsilon}\nu\acute{e}\rho\gamma\epsilon\iota\alpha\ \theta\acute{e}\omega\rho\pi\kappa\iota\kappa\acute{n}$) formuliert, die er für die glückseligste hält,⁹⁹ scheint abwegig. Es ist aber das dynamische Element in Nietzsches Glücksbegriff, das ihn mit der von Nietzsche gleichermaßen vertretenen Philosophie der Macht verbindet.

Diese stellt seinen Versuch dar, die Art und Weise menschlichen Umgangs mit einer Welt von anderem, aber ebenso mit sich selbst¹⁰⁰ aus einem einheitlichen Grund auf den Begriff zu bringen. Wesentlich ist diesem Umgang die Auseinandersetzung: mit sich selbst und mit anderem. Immer wieder neu gilt es dabei, Wi-

⁹⁹ Aristoteles, Nikomachische Ethik, 1177 a 17–27.

¹⁰⁰ Vgl. dazu das folgende Kapitel.

derstände zu überwinden. Nicht nur an den Agon, wie ihn der frühe Nietzsche vor Augen führt, ist zu denken und nicht nur an die Modellierung einer zunächst chaotischen, namenlosen Welt zu einer für uns lesbaren Wirklichkeit durch den „Willen zur Macht als Erkenntnis“, sondern auch an die besonders vom späten Nietzsche betonte *Selbstüberwindung*.¹⁰¹ Der Mensch ist sich selbst als „Stoff“ gegeben,¹⁰² aus dem er qua Selbstbestimmung allererst zu formen hat, was er je *ist*. Er hat sich selbst zu befehlen, eine Leistung, die weder die Natur noch ein Gott ihm abnehmen. Als der „ewig-Zukünftige“¹⁰³ und somit ewig Unfertige hat er der eigenen Existenz immer wieder eine Richtung erst zu weisen. Dabei muß der Mensch hinter sich lassen, was er gewesen ist, was zwar als Erfahrung seine Lebensentwürfe prägen wird, doch als jeweils situationsgebundene Befindlichkeit nicht zu halten ist. Der Mensch existiert als permanente Selbstüberwindung: „du bist immer ein Anderer“, formuliert Nietzsche in der *Fröhlichen Wissenschaft*.¹⁰⁴ Im „Gefühl“ davon aber, einen Widerstand überwunden zu haben – und Leben als endliches und bedürftiges Wesen heißt, ununterbrochen Widerstände sozusagen abzuarbeiten –, liegt nach Nietzsche Glück.¹⁰⁵ Die-

¹⁰¹ Vgl. Also sprach Zarathustra II, Von der Selbst-Ueberwindung; KSA 4, S. 146–149. Vgl. Zur Genealogie der Moral, Dritte Abhandlung, § 27; KSA 5, S. 410.

¹⁰² Vgl. Jenseits von Gut und Böse, § 225; KSA 5, S. 161.

¹⁰³ Zur Genealogie der Moral, Dritte Abhandlung, § 13; KSA 5, S. 367.

¹⁰⁴ Die fröhliche Wissenschaft, § 307; KSA 3, S. 544.

¹⁰⁵ Vgl. Nachlaß 11 [414], November 1887 – März 1888, Nachlaß 14 [70], 14 [80], 15 [120], Frühjahr 1888; KSA 13, S. 192, 254, 260, 481.

ses Gefühl jedoch ist ein „Gefühl der Macht“¹⁰⁶ im Sinne eines Wohlgefühls angesichts des Gelingens dessen, was wir uns vorgenommen hatten,¹⁰⁷ des Bezwingers einer Herausforderung. Ein Empfinden von Reichtum und Fülle geht für Nietzsche mit dem Glücklichsein einher, das indes nichts von dem an sich hat, was als gelassene Übereinstimmung mit sich selbst zu beschreiben wäre. Glück ist vielmehr ein Rausch und das je und je schon Überholte, von erneut zu überwindenden Widerständen Eingeholte.

Glück und Macht im beschriebenen Sinn miteinander in Verbindung zu bringen, wagten die Philosophen Nietzsche zufolge bisher nicht, weil sie das mit dem Phänomen der Macht gleichsam analytisch verknüpft gedachte Odium des sittlich Verwerflichen scheuten: „Niemand hat den Muth gehabt, das Typische der Lust, jeder Art Lust („Glück“) zu definiren als Gefühl der Macht: denn die Lust an der Macht galt als unmoralisch“.¹⁰⁸ Wenn aber, wie Nietzsche zu zeigen versucht, Vernunft selbst Macht ist bzw. sein will, insfern sie Wirksamkeit ist bzw. sein will, dann kann das, was Inbegriff menschlicher Subjektivität ist, nicht als unmoralisch gelten und auch nicht die als Glück zu beschreibende Resonanz solcher Arbeit an uns selbst und anderem.

Damit muß Nietzsche noch nicht behaupten, daß eine

¹⁰⁶ Vgl. ebd. Bereits in der *Morgenröthe*, in der sich die frühesten Analysen Nietzsches zum Phänomen des „Machtgefühls“ finden (vgl. z. B. § 18, 23, 140, 189, 204; KSA 3, S. 30 f., 34 f., 131 f., 180), bringt er stellenweise Macht und Glück in einen Zusammenhang (vgl. § 60, 113; ebd. S. 60 f., 103).

¹⁰⁷ Vgl. Jenseits von Gut und Böse, § 19; KSA 5, S. 33.

¹⁰⁸ Nachlaß 14[115], Frühjahr 1888; KSA 13, S. 291.

uneingeschränkte, auf die Entfaltungs- und Glücksansprüche anderer Individuen keine Rücksicht nehmende Selbstentfaltung qua Machtentfaltung moralisch wäre. Er könnte zum Beispiel dafür argumentieren, daß stets beides: das Streben, sich selbst in der Überwindung von Widerständen zu behaupten und zu gewinnen, und die Anerkennung von Grenzen, die diesem Streben andererseits zu setzen sind, Inbegriff des Menschseins ist. Dann natürlich würde sich die Frage nach dem Verhältnis von Selbstentfaltung, die aufgrund menschlicher Endlichkeit und somit Bedürftigkeit immer zugleich auf anderes ausgreift, und Selbstrücknahme stellen. Vieles spricht dafür, daß Kant zu folgen ist, der es für richtig hält, im Falle eines Konflikts zwischen dem eigenen Anspruch auf Glückseligkeit und dem Anrecht anderer auf Nichtdurchkreuzung ihres Glücksverlangens der Sittlichkeit den Vorrang einzuräumen.¹⁰⁹ Doch dies ist ein Problem, das uns an dieser Stelle nicht weiter beschäftigen kann, auf das aber zurückzukommen ist.¹¹⁰

Macht und Glück, so hat sich ergeben, sind trotz der von Nietzsche bisweilen vorgetragenen gegenteiligen Behauptung nicht zwei disjunkt zueinander stehende Kandidaten des letzten Zwecks menschlicher Selbstbestimmung. Vernunft als Wille zur Macht ist, so hat sich gezeigt und wird sich noch umfassender erweisen, Vehikel solcher Selbstbestimmung als Selbstgesetzgebung. Worin aber liegt deren Ziel? Nach Nietzsche ist es der Erfolg vernünftiger Wirkungspräten-

¹⁰⁹ Vgl. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, Akademie-Ausgabe, Bd. V, S. 93, Z. 11–15.

¹¹⁰ Vgl. unten, § 30.

tion, das „Gefühl“, „daß wieder ein Widerstand überwunden ward“, worin Glück besteht.¹¹¹ Umso berausgender und intensiver ist solches Glück für Nietzsche, je größer die zu bestehende Herausforderung war.

Nietzsche bestimmt Glück ebenso formal und damit material unspezifisch, wie Kant dies tut. „Dem Individuum, sofern es sein Glück will, soll man keine Vorschriften über den Weg zum Glück geben: denn das individuelle Glück quillt aus eigenen, Jedermann unbekannten Gesetzen, es kann mit Vorschriften von Außen her nur verhindert, gehemmt werden“, schreibt Nietzsche in der *Morgenröthe*.¹¹² Während die antiken Philosophen stets anzugeben versuchten, worin genau denn menschliches Wollen sich wahrhaft erfülle, zeigt Nietzsche sich als moderner und nachkantischer Philosoph gerade darin, daß er dies nicht leistet. Aristoteles sieht mit der, wie er meint, wertvollsten dem Menschen möglichen Tätigkeit, der Vernunfttätigkeit, sein größtes Glück einhergehen.¹¹³ Epikur entwickelt präzise Vorstellungen, wie der – seiner Meinung nach glücklichste – Seelenzustand der ἀταράξια zu erreichen sei. Was ihn am stärksten gefährde, nämlich Unruhe stiftende Verwirrung (ό τάραχος) und auch Angst (ό φόβος), empfiehlt Epikur, durch den Einsatz nüchternen Überlegung (νήφων λογισμός), durch Einsicht (φρόνησις) zu verscheuchen. Denn sie kläre uns über das unserem Wohl-

¹¹¹ Vgl. Nachlaß 15[120], Frühjahr 1888; KSA 13, S. 481.

¹¹² Morgenröthe, § 108; KSA 3, S. 95. Vgl. dazu Kant, Kritik der praktischen Vernunft, Akademie-Ausgabe, Bd. V, S. 25 f.

¹¹³ Vgl. die oben (S. 186) genannten Belegstellen.

befinden wirklich Zuträgliche – z. B. den Vorteil des Maßhaltens – ebenso auf wie über die unumstößlichen Gesetzmäßigkeiten, nach denen die Welt sich verhalte und deren Kenntnis unsere Furcht den Göttern gegenüber unbegründet erscheinen lasse.¹¹⁴

Nietzsche sagt nichts Verbindliches über den Weg zum Glück, das für ihn im Gefühl der Macht liegt, im Genuß, Widerstände überwunden zu haben. Daß einige seiner Leser unter Berufung auf ihn ganz genau zu wissen meinten, worin ein geglücktes Leben besteht, nämlich in Krieg und Kampf fast um jeden Preis, steht auf einem anderen Blatt.¹¹⁵ Man kann vielleicht zu dem Urteil kommen, daß Nietzsche es ihnen bisweilen auch nicht schwer gemacht hat, ihn mißzuverstehen.¹¹⁶ Doch ebenso muß dann die heute ja hinlänglich bekannte Tatsache hervorgehoben werden, daß es die noch zu Nietzsches Lebzeiten einsetzende, wirkungsmächtige Fälschungs- und Propagandatätigkeit seiner unseligen Schwester war, die seine Intentionen entstellte und wesentlich zu einem einseitigen Nietzschebild beitrug.¹¹⁷ Wäre für Nietzsche wie noch für

¹¹⁴ Vgl. Epikur, Brief an Menoikeus, 128–132; Brief an Herodot, 78–82.

¹¹⁵ Vgl. z. B. Alfred Baeumler, Der Wille als Macht, in: 100 Jahre philosophische Nietzsche-Rezeption, ed. Alfredo Guzzoni, Frankfurt a. M. 1991, S. 35–56, hier 44 ff.

¹¹⁶ Vgl. z. B. Also sprach Zarathustra I, Vom Krieg und Kriegsvolke; KSA 4, S. 58–60.

¹¹⁷ Vgl. zu dieser Thematik: Mazzino Montinari, „Die neue kritische Gesamtausgabe von Nietzsches Werken“ sowie „Nietzsches Nachlaß von 1885 bis 1888 oder Textkritik und Wille zur Macht“, in: Ders., Nietzsche lesen, Berlin/New York 1982, S. 10–21 und 92–119. Vgl. auch Mazzino Montinari, Friedrich Nietzsche. Eine Einführung, Berlin/New York 1991, S. 130–139 (= Kap. 5. Nietzsche und die Folgen).

Aristoteles und Epikur und Seneca,¹¹⁸ aber schon nicht mehr für Kant, im Prinzip klar, *wie* ein glückliches Leben zu gestalten ist – und handelte es sich um eine Form von Glückseligkeit, die die Unmoral schlechthin zur Konsequenz hätte –, trieben Nietzsche dann das Problem des Nihilismus geradezu um, wie es ihn tatsächlich umtreibt? Schon an diesem schlichten Faktum, das uns im dritten Teil der vorliegenden Untersuchung noch beschäftigen wird, lässt sich ablesen, daß es voreilig wäre, in Nietzsche allein den planen Propagandisten der Ausübung von Macht um ihrer selbst willen zu sehen. Im Gegenteil wird sich im folgenden zeigen, auf welche Weise laut Nietzsche die – unerlässliche – Durchbildung unserer selbst qua Wille zur Macht sich vollzieht. Nachdem wir seine Überlegungen hierzu kennengelernt und diskutiert haben, wird das Verhältnis von Macht und Glück bei Nietzsche in schärferem Licht erscheinen, und wir werden seine Philosophie der Autonomie genauer einschätzen und in ihren Folgen bedenken können.

¹¹⁸ Vgl. Seneca, *De vita beata*, etwa: 3(3), 5(3), 6(2).