

Rogério Lopes

Das politische Triebmodell Nietzsches als Gegenmodell zu Schopenhauers Metaphysik des blinden Willens

„Die Dummheit des Willens ist der grösste Gedanke Schopenhauer's, wenn man Gedanken nach der Macht beurtheilt.“ (NL 1875, KSA 8, 5[23], S. 46)

In einer umfangreichen Arbeit über das Thema des Sammelbandes, versucht Günter Götde die philosophische wie auch die psychologische Tradition, die sich vor der Entstehung der Psychoanalyse mit dem Begriff des Unbewussten beschäftigte, in drei Traditionslinien einzuordnen: (i) die Konzeptionen eines „kognitiven“ Unbewussten, die ihre Wurzeln in der rationalistischen Philosophie haben; (ii) die Entwürfe eines „vitalen“ Unbewussten, die in der Epoche der Romantik ihre Blütezeit erlebt haben; (iii) endlich, die Denktradition des „triebhaft-irrationalen“ Willens, die von Schelling über Schopenhauer, v. Hartmann und Nietzsche zu Freud reiche. Im Fall Nietzsches argumentiert Götde darüber hinaus für die These, er habe seine Lehre von Willen zur Macht strukturell nach dem Modell der Lehre Schopenhauers konzipiert. Als konstitutiv für den Willen zur Macht seien die folgenden Strukturmomente des Lebenswillens Schopenhauers zu erwähnen: (a) Der Aspekt des Kampfes zwischen den verschiedenen Erscheinungen des Willens; (b) das Prozesshafte der Willensaktionen; (c) die Entzweiung des Willens mit sich selbst; (d) die Ziellosigkeit des Willens (vgl. Götde, 2009, S. 477 f.).

Nach Götde besteht also der einzige wichtige Unterschied zwischen den beiden Lehren darin, dass Nietzsche diese Strukturmomente positiv, bzw. optimistisch interpretiert, während Schopenhauer sie völlig negativ eingeschätzt hat. So stellt sich unmittelbar die Frage, wie es denn möglich gewesen ist, dass diese gleichermaßen verständigen Philosophen, von einer und derselben Welt ausgehend, oder zumindest von einer Welt, die sie im Wesentlichen gleich konzipierten, zu entgegengesetzten Einstellungen ihr gegenüber gekommen sind. Intuitiv scheint es wenig plausibel, wenn man zwei Philosophen ähnliche oder dieselben psychologischen und metaphysischen Grundannahmen unterstellt, und ihnen gleichzeitig nicht nur verschiedene, sondern vielmehr gegensätzliche evaluative Einstellungen zuschreibt. Wäre diese Zuschreibung aber richtig, dann müssten wir entweder eine vollkommene Unabhängigkeit zwischen deskriptiver und normativer Ebene von philosophischen Theorien voraussetzen – was zumindest prima facie nicht plausibel ist – oder einer von beiden Theorien

eine logische Inkonsequenz unterstellen. In den folgenden Überlegungen soll gezeigt werden, dass sich weder die erste noch die letzte Interpretation als zutreffend erweisen, nicht zuletzt weil „die Ziellosigkeit des Willens“, die von Schopenhauer als eines der wesentlichen Merkmale des Begriffes „Willen zum Leben“ bestimmt wird, von Nietzsche dagegen als kein wesentliches Merkmal des Willensbegriffs, sondern vielmehr als ein Ergebnis kontingenter, pathologischer und auf Selbstbetrug basierender Lebensweise aufgefasst wird.

Im Hintergrund meines Vortrages steht also die generelle Frage, inwieweit die Philosophie Nietzsches sich in die Denktradition des „triebhaft-irrationalen“ Willens einordnen lässt. Das Triebmodell Nietzsches lässt sich als ein durchgehender Versuch interpretieren, mit den begrifflichen Schwierigkeiten der Willensmetaphysik Schopenhauers umzugehen, die Nietzsche bereits im Jahre 1868 in den Leipziger Aufzeichnungen festgestellt hatte (vgl. NL 1867–1868, KGW I/4, 57[51–55], S. 418–427). Für höchst problematisch werden von dem jungen Nietzsche u. a. die folgenden Aspekte der Metaphysik Schopenhauers gehalten: erstens die monistische Auffassung des Willens; zweitens der Versuch die Hauptergebnisse der transzendentale Philosophie Kants mit einer evolutionären Theorie des Intellekts kompatibel zu machen, wobei der Intellekt als Werkzeug des Willens im Dienst des Organismus angesehen wird; drittens die Rede vom Ding an sich wieder aufzunehmen und seine vermutliche Unerkennbarkeit mithilfe poetischer Metaphern umgehen zu wollen, ohne das ganze Unterfangen in den Bereich der Begriffsdichtung zu setzen. Was Nietzsche aber für besonders verwerflich an Schopenhauers Projekt einer postkantischen Metaphysik hält, ist die Tatsache, dass er bei Durchführung dieses Projektes den alten Dualismus von Leib und Seele durch einen neuen, den Dualismus von Willen und Vorstellung, bzw. Willen und Verstand ersetzt habe. Dieser neue Dualismus Schopenhauers resultiert aus einer Reform unseres vor-reflexiven Willensbegriffes. Bei dieser Reform habe Schopenhauer, so Nietzsche einige Jahre später, die intentionale Qualität des Willens „heraus subtrahiert“, sodass das, was „er ‚Wille‘ nennt“, „ein blosses leeres Wort“ (NL 1888, KSA 13, 14[121], S. 301) sei. Diese Kritik taucht immer wieder und in vielen verschiedenen Schattierungen bei Nietzsche auf. Im Kontrast dazu wird Nietzsche allmählich ein Triebmodell entwickeln, das von ihm wiederum als Leitfaden benutzt wird, um in der zweiten Hälfte der achtziger Jahre eine umfassende Interpretation allen Geschehens versuchsweise zu entwerfen. In diesem Sinn lässt sich die Triebpsychologie Nietzsches als eine vorbereitende Arbeit für das spekulative Projekt des späten Werks interpretieren. Der Rekurs auf den berühmten Ausdruck „Am Leitfaden des Leibes“, der sich in den Nachgelassenen Fragmente von 1884 bis 1885 verstreut findet, fällt mit der Absicht Nietzsches zusammen, die Bedingungen zu identifizieren, unter welchen eine spekulative Orientierung in der Philosophie legitimiert werden könnte.

Durch Schopenhauer und Lange hatte sich Nietzsche mit zwei verschiedenen philosophischen Verwendungen von Leibmodellen vertraut gemacht. Unter dem Einfluss der Sinnesphysiologie wird das erste Modell im Kontext einer Erneuerung der Transzendentalphilosophie zuerst von Schopenhauer formuliert, dann später von Lange wieder aufgenommen, sodass dem Leib ein quasi transzendentaler Status zugeschrieben wird. Im Folgenden beschränke ich mich auf die Aufmerksamkeit, die Nietzsche nicht dieser ersten, sondern einer zweiten Verwendung des Leibmodells geschenkt hat. Bei seiner Skizzierung einer Ereignis-Ontologie der Willen zur Macht hat Nietzsche ausdrücklich auf das zum ersten Mal von Schopenhauer vorgeschlagene methodische Verfahren zurückgegriffen, demzufolge eine postkantische Metaphysik, d. h. eine Metaphysik der Erfahrung, nur „durch die gehörige und am rechten Punkt vollzogene Anknüpfung der äußeren Erfahrung an die innere und dadurch zustande gebrachte Verbindung dieser zwei so heterogenen Erkenntnisquellen die Lösung des Rätsels der Welt möglich ist“ (Schopenhauer 2004b, S. 579). Auf dieses Verfahren hat Nietzsche sich im Aphorismus 36 von JBG, obgleich vorsichtig, bezogen:

Gesetzt, dass nichts Anderes als real „gegeben“ ist als unsre Welt der Begierden und Leidenschaften, dass wir zu keiner anderen „Realität“ hinab oder hinauf können als gerade zur Realität unsrer Triebe – denn Denken ist nur ein Verhalten dieser Triebe zu einander – ist es nicht erlaubt, den Versuch zu machen und die Frage zu fragen, ob dies Gegeben nicht ausreicht, um aus Seines-Gleichen auch die sogenannte mechanistische (oder „materielle“) Welt zu verstehen? (JGB 36, KSA 5, S. 54)

Nietzsche hat zwar den entscheidenden methodischen Anstoß für seine Ereignis-Ontologie von einer aus dem Gesichtspunkt ihres Inhaltes so unterschiedlichen monistischen Willensmetaphysik bekommen. Das bedeutet jedoch nicht, dass alle Unstimmigkeiten zwischen den beiden Projekten bloss inhaltlicher Natur sind, nicht zuletzt, weil methodische und inhaltliche Momente sich nicht so leicht voneinander isolieren lassen. In Nietzsches Augen gilt aber als Haupteinwand gegen Schopenhauer die Tatsache, dass er seinem methodischen Verfahren, sich bei der Spekulation am Leitfaden des Leibes zu orientieren, nicht treu geblieben sei. Treu zu bleiben, würde hierbei bedeuten, „sich der Analogie des Menschen zu Ende [zu] bedienen“ (NL 1885, KSA 11, 36[31], S. 563), d.h. eine Anthropomorphisierungsstrategie zu verfolgen, und sie als eine solche anzuerkennen. Stattdessen hat Schopenhauer seinen Willensbegriff so drastisch revidiert, dass ihm nichts übriggeblieben sei als „ein blosses leeres Wort“:

Wenn Schopenhauer dem Willen das Primat zuertheilt und den Intellekt hinzukommen läßt, so ist doch das ganze Gemüth, so wie es uns jetzt bekannt ist, nicht mehr zu Demonstration zu benutzen. Denn es ist durch und durch intellektual geworden (so wie

unsere Tonempfindung in der Musik intellektual wurde). Ich meine: Lust und Schmerz und Begehren können wir gar nicht vom Intellekt mehr losgetrennt denken. (NL 1876, KSA 8, 23[80], S. 431)

Da die These des Phänomenalismus der inneren Erfahrung eine seiner erkenntnistheoretischen Verpflichtungen ausmacht, konnte Nietzsche selbstverständlich keinen privilegierten Zugang zu der inneren Welt der Affekte und Triebe postulieren. Dementsprechend hat er von vornherein darauf verzichtet, seine spekulative Prozedur durch epistemische Gründe zu untermauern. Stattdessen hat Nietzsche sich einerseits auf das pragmatische Prinzip der Sparsamkeit, andererseits auf das psychologische Kriterium der Stärke des Glaubens, bzw. auf den Grad der Einverleibung unseres Glaubens an die Kausalität des Willens zurückgezogen, um das methodische Primat des Leibes als Herrschaftsgebilde und dynamische Willen-zur-Macht-Organisationen konzipieren zu können. Ich zitiere noch einmal den Aphorismus 36 aus JGB:

Die Frage ist zuletzt, ob wir den Willen wirklich als wirkend anerkennen, ob wir an die Causalität des Willens glauben: thun wir das – und im Grunde ist der Glaube daran eben unser Glaube an Causalität selbst –, so müssen wir den Versuch machen, die Willens-Causalität hypothetisch als die einzige zu setzen. „Wille“ kann natürlich nur auf „Wille“ wirken – und nicht auf „Stoffe“ (nicht auf „Nerven“ zum Beispiel –): genug, man muss die Hypothese wagen, ob nicht überall, wo „Wirkungen“ anerkannt werden, Wille auf Wille wirkt – und ob nicht alles mechanische Geschehen, insofern eine Kraft darin tätig wird, eben Willenskraft, Willens-Wirkung ist. (JGB 36, KSA 5, S. 55).

Im Vergleich dazu hat Schopenhauer mit seiner These nicht so vorsichtig argumentiert, zumindest nicht in seinem Hauptwerk, wo er die phänomenalistischen Implikationen seiner Transzendentalerkenntnistheorie nicht in Betracht zieht und seine Verteidigung des epistemischen Primats des Willens etwas plakativ formuliert:

Führen wir daher den Begriff der Kraft auf den des Willens, so haben wir in der Tat ein Unbekannteres auf ein unendlich Bekannteres, ja auf das einzige uns wirklich unmittelbar und ganz und gar Bekannte zurückgeführt und unsere Erkenntnis um ein sehr großes erweitert. Subsumieren wir hingegen, wie bisher geschah, den Begriff Wille unter den der Kraft; so begeben wir uns der einzigen unmittelbaren Erkenntnis, die wir vom innern Wesen der Welt haben, indem wir sie untergehen lassen in einen aus der Erscheinung abstrahierten Begriff, mit welchem wir daher nie über die Erscheinung hinauskönnen. (Schopenhauer 2004a, S. 173)

Was die inhaltlichen Divergenzen im Hinblick auf das Leibmodell angeht, das die beiden Philosophen auf das Gesamtgeschehen zu übertragen beabsichtigten, ist sich die Nietzscheforschung im Anschluss an Wolfgang Müller-Lauter und Günter Abel weitgehend darin einig, dass das Leibmodell Nietzsches auf

einem Triebmodell beruht, das von der Idee der Organisation ausgeht und durch die folgenden Elemente charakterisiert werden kann: Pluralität, Relationalität, Prozessualität, Affektivität, Spontaneität, Konflikt, in Kontinuität mit den verschiedenen Ebenen des natürlichen und menschlichen Geschehens, sowie durch die an der Machtsteigerung orientierte Tendenz aller Bestandteile der gesamten Organisation, die deswegen in ständigen agonalen Verhältnissen zueinanderstehen.

Einige dieser Elemente sind schon in Nietzsches Vorbereitungsnotizen für die geplante Dissertation zum Thema *Die Teleologie seit Kant* verspürbar, wie die folgende Textstelle belegt:

Das ewig werdende ist das Leben; durch die Natur unsres Intellekts erfassen wir Formen: unser Intellekt ist zu stumpf, um die fortwährende Verwandlung wahrzunehmen: das ihm Erkennbare nennt er Form. In Wahrheit kann es keine Form geben, weil in jedem Punkte eine Unendlichkeit sitzt. [...] Ein ähnlicher Begriff wie die Form ist der Begriff Individuum. Man nennt Organismen so als Einheiten, als Zweckcentren. Aber es gibt nur Einheiten für unsren Intellekt. Jedes Individuum hat eine Unendlichkeit lebendiger Individ. in sich. Es ist nur eine grobe Anschauung, vielleicht von dem Körper des Menschen zuerst entnommen. (NL 1868, KGW I/4, S. 570)

Nietzsche wurde sicherlich durch seine Lektüre der *Geschichte des Materialismus* gut darüber belehrt, dass der Gegensatz von Vielheit und Einheit nicht als ein absoluter Gegensatz gedacht werden dürfe, sondern vielmehr als einer, der zwangsläufig aus unserer eigenen körperlichen Organisation resultiert und der auf keinen Fall metaphysisch stilisiert werden sollte, wie es bei Schopenhauer geschieht, sondern als bloßes fiktionales Konstrukt kritisch angenommen werden müsse (vgl. Lange 1866, S. 405 f.). Diese Unendlichkeit lebendiger Individuen, die allen Lebewesen innewohnen, wird von Nietzsche mithilfe seines Triebmodells beschrieben. Von Anfang an ist der philosophische Diskurs Nietzsches ein triebhaft geprägtes Idiom. Die Grenzen des Triebbegriffs sind aber nicht so einfach zu bestimmen. Mit der Akzentuierung der Pluralität und des Konflikts als Hauptmerkmale des Triebbegriffs, die Hand in Hand mit der Hypothese gehen, derzufolge alle Triebe nach einer Machtsteigerung tendieren, hat Nietzsche immer mehr der Versuchung widerstanden, die Triebe irgendwie theoretisch zu individualisieren. Stattdessen hat er auf die Plastizität und die besonders durch die soziale Zwangsjacke ermöglichte Umlenkung der Triebe großes Gewicht gelegt. Auf Ausdrücke wie ästhetische, metaphysische, erkennende und politische Triebe, die in den Werken der ersten Periode so oft auftreten, hat Nietzsche im Lauf der Jahre immer mehr verzichtet, und sogar Ausdrücke wie Selbsterhaltungs- und Geschlechtstrieb werden entweder zu bloßen Erdichtungen degradiert oder als „überflüssige teleologische Principien“ betrachtet, die innerhalb des Reiches der Erkenntnis entbehrlich sind und

manchmal noch einen hemmenden Effekt auf den Erkennende ausüben können. Plastizität und Umlenkung der Triebe sind Merkmale, die Nietzsche zumindest tendenziell auf den Totalbegriff des Triebes anwendet, anders als Freud, der diese Merkmale auf das Objekt des Triebes beschränkt und gleichzeitig das Ziel des Triebes mit einem in unserem Triebleben unveränderlichen Element identifiziert (vgl. Freud 2000, S. 86 f.). Noch verwirrender als die fast unendliche Plastizität, die Nietzsche mit seinem Triebmodell verknüpft, ist seine unleugbare Tendenz, die Arbeitsweise der Triebe durch eine geistige, d. h. völlig intentionale Sprache zu beschreiben. Jedem einzigen Trieb werden Eigenschaften und Tätigkeiten zugesprochen, die üblicherweise erst dem handelnden Subjekt zukommen. Nietzsche will das Fühlende, Wollende und Denkende als basale geistige Tätigkeiten holistisch auffassen, die begrifflichen Bedingungen ihrer Zuschreibungen aber von keiner Seelen-Atomistik abhängig machen. Wie schon gesagt, diese Tendenz hat sich durch eine fortwährende Auseinandersetzung mit dem Willensbegriff Schopenhauers durchgesetzt. Noch wichtiger als die Pluralität ist in Nietzsches Augen die Intentionalität, die als ein wesentliches Merkmal des Willensbegriffes gilt. Wollen und Vorstellen sind nicht „losgetrennt zu denken“; vom Wollen zu reden „ohne von vornherein einen Intellekt anzunehmen, der sich vorstellen konnte was man will“ macht keinen Sinn, weil „einen solchen Willen in's Blaue (oder in's Dasein!) giebt es nicht“ (NL 1880, KSA 9, 4[310], S. 178). Es reicht nicht aus, so Nietzsche, den Willen zum Leben zu pluralisieren, um die Unzulänglichkeit des Begriffs ausgleichen zu können:

Auch Mainländers Reduktion dieses Begriffs auf viele individuelle „Willen zum Leben“ bringt uns nicht weiter, – man erhält dadurch statt einer universalen Lebenskraft (welche zugleich als außer, über und in den Dingen gedacht werden soll!) individuelle Lebenskräfte, gegen welche dasselbe einzuwenden ist wie gegen jene universale. (NL 1876–1877, KSA 8, 23[12], S. 407)

Wenn Nietzsche im Aphorismus 19 von JGB auf das Thema zurückkommend sagt, das Wollen schein ihm „vor allem etwas Compliciertes, Etwas das nur als Wort eine Einheit“ (JGB 19, KSA 5, S. 32) sei, dann hat er als Ziel seiner Kritik nicht die monistische Auffassung der Welt, d. h. das Endergebnis der Philosophie Schopenhauers, sondern seinen Ausgangspunkt; anders formuliert: nicht die sachliche Vielheit, sondern die begriffliche Komplexität, Verflechtung und holistische Natur unserer sogenannten mentalen Zustände und Tätigkeiten. Die in Frage stehende Tendenz, die Arbeitsweise der Triebe in die Sprache des handelnden Subjekts zu übersetzen, wird in der Nietzscheforschung unterschiedlich eingeschätzt. Von Günter Abel wird sie gefeiert als Ausdruck eines gesunden Adualismus, der auf dem Prinzip des Kontinuums

basiert und „eine Naturalisierung jenseits der Dichotomie von transzendenter Metaphysik und reduktionistischem Physikalismus“ (Abel 2001, S. 7) ermöglichte. Wenn man aber eine Passage wie die folgende liest –

Die Annahme des Einen Subjekts ist vielleicht nicht notwendig; vielleicht ist es ebensogut erlaubt, eine Vielheit von Subjekten anzunehmen, deren Zusammenspiel und Kampf unserem Denken und überhaupt unserem Bewusstsein zu Grunde liegt? Eine Art Aristokratie von ‚Zellen‘, in denen die Herrschaft ruht? (NL 1885, KSA 11, 40[42], S. 650)

– dann stellt man sich unweigerlich die Frage, ob es sich dabei um einen Homunkular-Fehlschluss handelt. Unter diesem Ausdruck versteht man die Forderung

menschenähnlicher Instanzen, die ausdrücklich oder unausdrücklich zur Erklärung der Arbeitsweise des menschlichen Geistes herangezogen werden. Daß ein geistbegabtes Wesen ein bestimmtes Vermögen besitzt, wird dadurch erklärt oder analysiert, daß einer seiner Teile oder ein Subsystem in ihm dieses Vermögen besitzt. (Keil 2003, S. 77)

Mit dieser Frage hat sich Katsafanas in einem noch nicht erschienenen Aufsatz konfrontiert. Gegen die homunkulare Lektüre des Triebbegriffes Nietzsches hat Katsafanas die folgenden Einwände erhoben: Erstens würde sie uns dazu zwingen, Fähigkeiten und Leistungen auf die Triebe zu übertragen, die die Existenz von bewussten Subjekten voraussetzen; zweitens würden solche Übertragungen keine Erklärungskraft besitzen, weil sie auf einen Regress hinauslaufen, indem das Explanandum als Teil des Explanans wieder auftauche; drittens sei Nietzsches Absicht die Überwindung des Begriffs des Subjektes gewesen und nicht allein seine Verschiebung auf irgendeine andere Instanz (vgl. Katsafanas 2011, S. 4–7). In einem berühmten Aufsatz aus dem Jahr 1979 hatte Müller-Lauter auf die Tatsache hingewiesen, dass Nietzsche unmittelbar nach der Lektüre von Roux auf seine Vorgehensweise mit Vorbehalt reagiert, weil sie in eine „Bilderrede“ verstrickt sei: „Unsere Naturwissenschaft ist jetzt auf dem Wege, sich die kleinsten Vorgänge zu verdeutlichen durch unsere angelernten Affekt-Gefühle, kurz eine Sprechart zu schaffen für jene Vorgänge: sehr gut! Aber es bleibt eine Bilderrede.“ (NL 1881, KSA 9, 11[128], S. 487) „Dieser Vorbehalt“, so kommentiert Müller-Lauter: „ist aber kein Einwand. [...] Daß die Erkenntnis des Menschen, auch die naturwissenschaftliche, notwendig in Bildersprachen eingebunden ist, gehört schon zu den frühen Überzeugungen Nietzsches. Bleibt die Frage, welche Art von Bildhaftigkeit den Vorrang verdient“ (Müller-Lauter 1979, S. 196 f.). Dementsprechend soll dafür argumentiert werden, dass das Triebmodell Nietzsches zwar eine Version von Homunkulismus einschließt, die doch keinen Fehlschluss begeht – oder zumindest

keinen, auf den ohne Verlust verzichtet werden könnte. Diese Version des Homunkulismus kann insofern erklärungskräftig sein, als sie auf die Bildersprache der politischen Handlungen und Machtorganisationen rekurriert, um neues Licht auf unsere geistigen Leistungen und Fähigkeiten zu werfen. Nietzsche schlägt uns vor, das Modell des moralisch handelnden Subjekts durch das Modell einer Pluralität von politischen, realistisch gerichteten und kompromissfähig handelnden Subjekten (die verschiedenen Triebe) zu ersetzen. Im Bereich der Philosophie des Geistes wird heutzutage heftig und kontrovers darüber diskutiert, ob und inwieweit Homunkulismus theoretisch legitimiert werden kann. Daniel Dennett ist vielleicht heute der wichtigste Autor, der für diese Position offensiv eintritt. Dennett zufolge ist es gerechtfertigt, Homunkuli zu postulieren, wenn sie (a) möglichst viele sind und wenn sie (b) möglichst dumm sind (vgl. Dennett 1978, S. 123). Seine Begründung dafür hat Geert Keil so zusammengefasst:

Wenn es gelänge, einen Homunkulus, den man zur Erklärung einer bestimmten kognitiven Leistung postuliert hat, schrittweise durch Gruppen dümmerer Homunkuli zu ersetzen, durch eine absteigende Linie von Teams, die immer anspruchslosere Aufgaben erfüllen („Subroutinen“), dann könne man am Ende die allerdümmsten Homunkuli durch einen Mechanismus ersetzen. (Keil 2003, S. 99)

Es mögen wohl viele Berührungspunkte zwischen den beiden Philosophen bestehen: z. B. das sogenannte mehrfache Entwürfe-Modell des Bewusstseins und die daraus folgende nicht-zentralisierte und nicht-einheitliche Auffassung des Ichs; darauf hat Abel uns schon aufmerksam gemacht (vgl. Abel 2001, S. 10). Was aber die Legitimierung einer homunkularen Strategie betrifft, scheinen die beiden Autoren weit voneinander entfernt zu sein. Ich würde sogar sagen, dass die Kritik Nietzsches an Schopenhauer gewissermaßen auch gegen Dennetts Strategie gerichtet werden könnte. Im Hinblick auf die rekursive Dekomposition Dennetts mit seinen allerdümmsten Homunkuli hätte Nietzsche vielleicht ähnlich wie bei dem blinden Willen Schopenhauers bemerkt, dass sie so viel bedeutet als wenn man durchaus den dummen Teufel zum Gotte haben wolle. Einige Aufzeichnungen scheinen aber nicht nur in der Nähe von Dennett zu stehen, sondern auch das Wesentliche dieser Sichtweise vorwegzunehmen. Beleg dafür ist z. B. die folgende Notiz aus dem Jahre 1883:

Da jeder Trieb unintelligent ist, so ist „Nützlichkeit“ gar kein Gesichtspunkt für ihn. Jeder Trieb, indem er thätig ist, opfert Kraft und andere Triebe: er wird endlich gehemmt; sonst würde er Alles zu Grunde richten, durch Verschwendung. Also: das „Unegoistische“ Aufopfernde Unkluge ist nichts Besonderes – es ist allen Trieben gemeinsam – sie denken nicht an den Nutzen des ganzen ego (weil sie nicht denken!) sie handeln „wider unseren Nutzen“, gegen das ego und oft für das ego – unschuldig in Beidem! (NL 1883, KSA 10, 8[23], S. 342)

Möglicherweise ist die Übereinstimmung jedoch eher scheinbar als real. Das Ziel der Kritik Nietzsches an der oben zitierten Textstelle ist noch einmal die auf dem Selbsterhaltungsprinzip basierende Auffassung der Rationalität, die im Zweckmäßigkeit-Vorurteil gefangen geblieben sei. Aus einem agonalen Modell der Politik hat Nietzsche eine alternative Auffassung der Rationalität entworfen und gerade deswegen, würde ich hinzufügen, ist er auch zu einer nicht-teleologischen Auffassung der Intentionalität gekommen, die als minimal bezeichnet werden kann, da sie lediglich das orientiert sein der Triebe nach der Machtsteigerung impliziert: „Jeder Trieb ist eine Art Herrschsucht, jeder hat seine Perspektive, welche er als Norm allen übrigen Trieben aufzwingen möchte“ (NL 1886, KSA 12, 7[60], S. 315). Dieses basale Orientiertsein als Hauptmerkmal der Triebe hat Nietzsche den Griechen und ihrer agonalen Kultur entnommen. Die Philosophen machen hierbei keine Ausnahme; sie sind vielmehr als die Hauptvertreter dieser inneren Tendenz der Triebe zu betrachten:

Sie waren [die griechischen Philosophen – RL] Tyrannen, also Das, was jeder Grieche sein wollte und was jeder war, wenn er es sein konnte. Vielleicht macht nur Solon eine Ausnahme; in seinen Gedichten sagt er es, wie er die persönliche Tyrannis verschmäht habe. Aber er that es aus Liebe zu seinem Werke, zu seiner Gesetzgebung; und Gesetzgeber sein ist eine sublimirtere Form des Tyrannenthums. (MA I 261, KSA 2, S. 215)

Wenn man, wie z. B. Claus Zittel, vertreten will, dass Nietzsche „eine für jede normative Ethik ruinöse Psychologie“ (Zittel 2003, S. 105) verfasst habe, so muss man vielleicht in Betracht ziehen, dass das Triebmodell Nietzsches durch eine Auseinandersetzung mit dem Willensbegriff Schopenhauers skizziert wurde, und zwar mit der deutlichen Absicht die schopenhauersche Schlussfolgerungen zu vermeiden, denen zufolge „wir [...] durch unsere Begierden gelenkt [werden]: nicht durch unsere nützlichen und vernünftigen Interessen, geschweige durch unsere Tugend und Weisheit“ (NL 1880, KSA 9, 5[27], S. 187). Während Schopenhauer seine Willensmetaphysik aus dem Modell des Begehrens konzipiert, basiert Nietzsche seine Ereignis-Ontologie, sowie sein Triebmodell auf die realistisch konzipierten politischen Überlegungs- und Handlungsprozesse.

Wenn wir behaupten, Nietzsche hat sich entschieden, „sich der Analogie des Menschen zu Ende [zu] bedienen“ (NL 1885, KSA 11, 36[31], S. 563), d. h., bei seiner theoretischen Philosophie eine Anthropomorphisierungsstrategie zu verfolgen, dann müssen wir die beschränkende Bedingung hinzufügen, dass diese Strategie nur insoweit legitimiert werden kann, als man fähig ist, unser menschliches Bild von moralischen Vorstellungen und Gefühle zu befreien und „den Menschen nämlich zurück[zu]übersetzen in die Natur; über die vielen

eitlen und schwärmerischen Deutungen und Nebensinne Herr [zu]werden, welche bisher über jenen ewigen Grundtext homo natura gekritzelt und gemalt wurden [...]“ (JGB 230, KSA 5, S. 169). Ein realistisch konzipiertes politisches Modell, wobei die Macht als Hauptbegriff auftritt, erlaubt Nietzsche unser triebhaftes Leben zu beschreiben, ohne unsere nützlichen und vernünftigen Interessen, unsere Tugend, Weisheit und Dummheit, unsere kompromiss- und vertragsfähige Natur ausklammern zu müssen.

Die hier vorgeschlagene Interpretation erlaubt es uns, den scheinbar enigmatischen Aphorismus 37 von JGB als einen ironischen Kommentar zu dem Willensmetaphysik Schopenhauers zu verstehen: „Wie? Heisst das nicht, populär geredet: Gott ist widerlegt, der Teufel aber nicht –? Im Gegentheil! Im Gegentheil, meine Freunde! Und, zum Teufel auch, wer zwingt euch, populär zu reden! –“ (JGB 37, KSA 5, S. 56).

Literaturverzeichnis

- Abel, Günter (2001): „Bewusstsein – Sprache – Natur. Nietzsches Philosophie des Geistes“. In: *Nietzsche-Studien* 30, S. 1–43.
- Dennett, Daniel (1978): *Brainstorms*. Sussex: Hassocks.
- Freud, Sigmund (2000): „Triebe und Triebchicksale“. In: Sigmund Freud: *Studienausgabe. Bd. III: Psychologie des Unbewußten*. Hrsg. von Alexander Mitscherlich et al. Frankfurt am Main: Fischer, S. 75–102.
- Gödde, Günter (2009): *Traditionslinien des „Unbewußten“*. Schopenhauer-Nietzsche-Freud. Gießen: Psychosozial-Verlag.
- Katsafanas, Paul: (2011) „Nietzsche’s Philosophical Psychology“. In: <http://people.bu.edu/pkatsa/NPP.pdf>.
- Keil, Geert (2003): „Homunkulismus in den Kognitionswissenschaften“. In: Wolfgang R. Köhler/Hans-Dieter Mutschler (Hrsg.): *Ist der Geist berechenbar?* Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, S. 77–112.
- Lange, Friedrich Albert (1866): *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*. Iserlohn: J. Baedeker.
- Müller-Lauter, Wolfgang (1978): „Der Organismus als innerer Kampf: Der Einfluss von Wilhelm Roux auf Friedrich Nietzsche“. In: *Nietzsche-Studien* 7, S. 189–223.
- Schopenhauer, Arthur (2004a): „Die Welt als Wille und Vorstellung“. In: Arthur Schopenhauer: *Sämtliche Werke*. Bd. I. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, S. 7–558.
- Schopenhauer, Arthur (2004b): „Kritik der Kantischen Philosophie“. In: Arthur Schopenhauer: *Sämtliche Werke*. Bd. I. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, S. 559–715.
- Zittel, Claus (2003): „Ästhetisch Fundierte Ethiken und Nietzsches Philosophie“. In: *Nietzsche-Studien* 32, S. 103–123.