

Wille zur Macht oder Wille zum Vertrauen?

Forumsvortrag vom 19. Mai 2016

20 *Wolfgang Rother*

Wille zur Macht oder Wille zum Vertrauen? Die Frage suggeriert ein exkludierendes Entweder-Oder, das auf den ersten Blick durchaus plausibel zu sein scheint: der Wille zum Vertrauen als Alternative zu Nietzsches Willen zur Macht. Dies würde implizieren, dass Vertrauen ein Ohnmachtsphänomen ist. Dafür will ich aber keineswegs argumentieren, vielmehr für das Gegenteil, nämlich, dass der Wille zum Vertrauen – wenn wir Nietzsches Sicht teilen, dass es nur «starken und schwachen Willen» gibt¹ – der *stärkere* Willen im Vergleich zum Willen zur Macht ist. Umgekehrt würde die ausschliessende Disjunktion beider Willensintentionen implizieren, dass der Wille zur Macht eine Erscheinungsform des Misstrauens ist, insofern sich im Willen zur Macht immer auch ein Streben nach rationaler Berechenbarkeit und nach Kontrolle zum Ausdruck bringt, das, wie ich meine, in einem grundlegenden Misstrauen fundiert ist: einem Misstrauen gegenüber der Natur, der Welt, den anderen Menschen und vielleicht auch gegenüber sich selbst. Der Wille zur Macht entspräche in dieser Sicht einem Sicherheits-, Ordnungs- und Systemdenken, das dem Willen zum Vertrauen entgegengesetzt ist, insofern der Wille zum Vertrauen immer auch der Wille zum Wagnis, zum Eingehen des unkalulierbaren Risikos ist. Aus dieser Perspektive erscheint der Wille zum Vertrauen, so meine These, als der stärkere Willen.

Nietzsche hat den Begriff des Willens zur Macht bekanntlich in kritischer Auseinandersetzung mit Schopenhauers «Willen zum Leben» entwickelt. Deshalb werde ich in einem ersten Schritt diesen im anthropologischen Faktum des Selbsterhaltungstriebes fundierten Begriff untersuchen, bevor ich mich im zweiten Abschnitt mit Nietzsches Lehre auseinandersetze, um schliesslich drittens das Konzept des Willens zum Vertrauen zu entwickeln und nach dem Verhältnis der beiden Willensintentionen zu fragen.

1. Der Wille zum Leben

In Schopenhauers Panvoluntarismus, demzufolge sich der Wille «als Wesen an

sich aller Dinge der Welt ergeben hatte», wobei dieses Wesen als «etwas durchaus Wirkliches und empirisch Gegebenes» gefasst wird, erweist sich der Wille zum Leben als «der allein wahre Ausdruck» des «innersten Wesens» der Welt.² «Alles drängt und treibt zum *Dasein*», schreibt Schopenhauer im einschlägigen, in den Ergänzungen zum zweiten Buch der *Welt als Wille und Vorstellung* figurierenden Paragraphen «Charakteristik des Willens zum Leben», wobei unter «Dasein» das gesamte organische Leben verstanden wird.³

Der Wille zum Leben ist für Schopenhauer ein metaphysisches Prinzip, der «Grundton» und das «Wesen» alles Lebendigen, «die einzige unwandelbare und unbedingte Eigenschaft desselben», ja er spricht von einem «universellen Lebensdrang», insofern sich das Leben immer und «ungestüm ins Dasein» dränge. Schopenhauer rekurriert dabei auf intuitive Evidenzen.⁴ Wenn das Leben bedroht sei, gerate es in einen «wilden Aufruhr», «und das ganze Wesen eines so bedrohten Lebenden verwandelt sich sofort in das verzweifelteste Sträuben und Wehren gegen den Tod»:⁵ «Da sollte man glauben, daß es sich um etwas ganz anderes handelte, als bloß um einige Jahre weniger einer leeren, traurigen, durch Plagen jeder Art verbitterten und stets ungewissen Existenz; vielmehr müßte man denken, daß Wunder was daran gelegen sei, ob einer etliche Jahre früher dahin gelangt, wo er, nach einer ephemeren Existenz, Billionen Jahre zu sein hat.»⁶ Solche Evidenzen belegen für Schopenhauer das Axiom des Willens zum Lebens: «das nicht weiter Erklärliche, sondern jeder Erklärung zum Grunde zu Legende», das «das Allerrealste ist, was wir kennen, ja, der Kern der Realität selbst.»⁷

Der Wille zum Leben findet seinen Ausdruck nicht nur in jener von Schopenhauer drastisch dargestellten Angst, die ein individuelles Leben vor dem Tode hat, ein Leben, das mehr von Mühsal und Plagen gekennzeichnet zu sein scheint als

1 Vgl. Jenseits von Gut und Böse, Kritische Studienausgabe, hg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari [= KSA] 5,36.

2 Die Welt als Wille und Vorstellung, hg. von Wolfgang von Löhneysen (Darmstadt 1980) [= WWV] 2,451 u. 453.

3 WWV 2,453.

4 WWV 2,453.

5 WWV 2,453-454

6 WWV 2,454.

7 WWV 2,454.

22 von Freude und Glück, ein Leben, das *sub specie aeternitatis* kurz und dessen Ende sicher ist, ein Leben schliesslich, das Schopenhauer angesichts der Anstrengungen, die zu seiner Erhaltung erforderlich sind, als «ein Geschäft» bezeichnet, «dessen Ertrag bei weitem nicht die Kosten deckt». ⁸ Sondern der Wille zum Leben findet seinen Ausdruck in gleicher Weise in der *einen* «Absicht» alles «organischen Lebens»: «der Erhaltung aller Gattungen», ⁹ wobei das Individuum in Schopenhauers Sicht nur als «Mittel» der Erhaltung der Gattung figuriert. ¹⁰ Dieser Wille ist nicht «das Resultat irgendeiner objektiven *Erkenntnis* vom Werte des Lebens», sondern «ein Ursprüngliches und Unbedingtes», «das Erste» und «die Prämisse aller Prämissen». ¹¹ Diesem Willen eignet keine Zweckrationalität, keine Vernünftigkeit, er ist vielmehr ein «Wahn», «ein blinder Drang, ein völlig grundloser, unmotivierter Trieb», «ein unvernünftiger Trieb». ¹²

Zu den wenn auch geringen Erträgen des Lebens zählt Schopenhauer jenes «augenblickliche Behagen», das wir nach oder bei der «Befriedigung des Hungers und des Begattungstriebes» empfinden. ¹³ Dieses Behagliche, das mit Essen und Trinken sowie mit dem Geschlechtsverkehr verbunden ist, verweist auf jenen ursprünglichen Hedonismus, den der Wille zum Leben impliziert, den Schopenhauer aber nicht weiter thematisiert. Wozu auch? Die Lust ist von kurzer Dauer, bloss ein «augenblickliches Behagen». Weiter entfernt könnte Schopenhauer hier nicht von Nietzsche und den letzten Worten Zarathustras sein, dass «alle Lust [...] Ewigkeit» will; ¹⁴ und mit «Behagen» konnotieren wir eher zivilisierte und kleinbürgerliche Zufriedenheit, nicht erfülltes Leben, dionysischen Rausch und ekstatische Glückseligkeit. Es scheinen Schopenhauer zufolge auch nicht die Lustempfindungen zu sein, die uns dazu bewegen, Nahrung aufzunehmen und uns fortzupflanzen, sondern jener ursprünglichere «blinde Wille», den er auch als «Lebenstrieb, Lebenslust, Lebensmut» bezeichnet. ¹⁵

8 WWV 2,457.

9 WWV 2,454.

10 WWV 2,454-455.

11 WWV 2,456 u. 466.

12 WWV 2,462 u. 464.

13 WWV 2,457.

14 Also sprach Zarathustra IV, KSA 4,404.

15 WWV 2,464.

Was in Bezug auf den sich als Selbsterhaltungstrieb äussernden Willen zum Leben von Bedeutung erscheint, ist schliesslich die ebenfalls von Schopenhauer nicht weiter thematisierte Differenz der Praktiken, die zwecks Erhaltung des Individuums und der Gattung zur Anwendung gelangen. Die individuelle Selbsterhaltung bleibt auf den eigenen Körper bezogen und damit letztlich solipsistisch. Speisen und Getränke werden einverleibt, die Beziehung zwischen Individuum und Subsistenzmittel ist durch eine Subjekt-Objekt-Struktur gekennzeichnet. Und die Lustempfindung, die sich bei der Einverleibung einstellt, ist stets eine jemeinige. Es lässt sich zwar auch gemeinsam tafeln – dies ist in aller Regel natürlich angenehmer und lustvoller, als alleine seinen Hunger und Durst zu stillen –, aber für den Zweck der individuellen Selbsterhaltung macht es keinen Unterschied, ob ich alleine oder mit anderen esse. Anders bei der Erhaltung der Gattung. Die geschlechtliche Vereinigung ist grundsätzlich auf den anderen oder die andere angewiesen. Die Beziehung hat nicht jene Subjekt-Objekt-Struktur des Einverleibens von Speisen und Getränken, sondern ist eine Beziehung zwischen zwei Subjekten; die Lust wird wechselseitig bereitet und simultan empfunden. In dieser grundlegenden Intersubjektivität des Geschlechtsverkehrs kommt eine ursprüngliche Sozialität zum Ausdruck. Natürlich lässt sich umgekehrt, analog zum Gedanken des gemeinsamen Tafelns, auch ohne die andere oder den anderen Geschlechtslust empfinden, doch wird dabei der Zweck der Erhaltung der Gattung verfehlt. Gleiches gilt für die Geschlechtslust, die um ihrer selbst willen – und das dürfte das weitaus häufigere Motiv sein – und nicht um der Erhaltung der Gattung willen gesucht wird. Beide hedonistischen Epiphänomene des Willens zum Leben, das Speisen in guter Gesellschaft und gemeinsamer Geschlechtsgenuss um seiner selbst willen, verweisen indes auf jene ursprüngliche Sozialität, die, wie wir im Folgenden sehen, Nietzsche in seiner Lehre vom Willen zur Macht dementiert und die letztlich das Fundament des Willens zum Vertrauen bildet.

2. *Der Wille zur Macht*

Wie die Nietzsche-Forschung nachgewiesen hat, sind die unter dem Titel «Wille

24 zur Macht» noch bis in die jüngste Zeit publizierten Kompilationen, von denen die erste bereits ein Jahr nach Nietzsches Tod erschien,¹⁶ «editorisch unhaltbar und sachlich zutiefst fragwürdig».¹⁷ Zwar hat Nietzsche in der Tat ein solches Werk geplant und etliche Entwürfe dazu hinterlassen, aber schliesslich auf die Abfassung verzichtet.¹⁸ Während der Planungsphase schwankte er offenbar zwischen verschiedenen Untertiteln für sein Buch: Zunächst stand der perspektivisch-interpretatorische Aspekt im Vordergrund: «Versuch einer neuen Auslegung alles Geschehens» oder «Versuch einer neuen Welt-Auslegung».¹⁹ Später tendierte er zu den Untertiteln «Versuch einer Umwerthung aller Werthe»²⁰ und, wie in *Jenseits von Gut und Böse*, «Vorzeichen einer Philosophie der Zukunft»,²¹ wobei er den Umwertungsversuch explizit als «Zukunfts-Evangelium»²² bezeichnete.

Auslegen – Umwertung – Zukunft: Alle drei Schlüsselbegriffe verweisen auf das, was Nietzsche unter Wille zur Macht versteht. Auslegen und Umwerten sind Tätigkeiten, die Neues und insofern Zukunft schaffen. Die «Bedürfnisse» und die «Triebe», «die die Welt auslegen», schaffen Wirklichkeit, denn es gibt für Nietzsche keine «Thatsachen», sondern nur «Interpretationen». Insofern jeder Trieb «eine Art Herrschsucht» ist und «seine Perspektive» hat, ist der Perspektivismus ein Phänomen des Willens zur Macht,²³ der «interpretirt»: «Interpretation» ist «ein Mittel», «um Herr über etwas zu werden».²⁴ Interpretation ist eine kreative, schaffende Tätigkeit des Willens zur Macht – im Unterschied zum Willen zur Wahrheit, der

16 *Der Wille zur Macht. Versuch einer Umwerthung aller Werthe (Studien und Fragmente)*, hg. von Ernst Horneffer, August Horneffer, Peter Gast, Vorwort von Elisabeth Förster-Nietzsche [Nietzsche's Werke, Abt. 2, Nachgelassene Werke, 7 = 15] (Leipzig 1901). Sozusagen kanonisch wurde die Ausgabe von 1906, ausgewählt und geordnet von Peter Gast unter Mitwirkung von Elisabeth Förster-Nietzsche, die 1996 in 13. Auflage bei Kröner erschien.

17 Mazzino Montinari: Vorbemerkung zu den Nachgelassenen Fragmenten 1885-1887, KSA 12,8.

18 Ebd.

19 Nachgelassene Fragmente [= NF] 1885-1887 1 [35], KSA 12,19; 2 [73] KSA 12,94.

20 NF 1885-1887 2 [100], KSA 12,109; 1887-1889 11 [414], KSA 13,192; 14 [78], KSA 13,257; 14 [136], KSA 13,320; 14 [156], KSA 13,340; 15 [100], KSA 13,466; 16 [86], KSA 13,515; 18 [17], KSA 13,537-538.

21 NF 1885-1887 3 [4], KSA12,171.

22 NF 1887-1889 11 [411], KSA 13,190.

23 NF 1885-1887 7 [60], KSA 12,315.

24 NF 1885-1887 2 [148], KSA 12,139-140.

in dieser Perspektive «Ohnmacht des Willens zum Schaffen» ist.²⁵ Der Anspruch der Objektivität erscheint vor diesem Hintergrund als «Zeichen von Willens- und Kraft-Armuth»; die «„Erkennenden“» wollen «nur feststellen», «was ist», anstatt festzusetzen, «wie es sein soll».²⁶

25

Auch wenn Nietzsche kein Werk mit diesem Titel schrieb, ist unbestritten: Der Begriff des Willens zur Macht gehört zu den grundlegenden Lehren seiner Philosophie. Nietzsche macht wiederholt geltend, dass der Wille zum Leben nichts anderes als der Wille zur Macht ist,²⁷ aber er scheint damit weniger einem Reduktionismus das Wort zu reden, als vielmehr die Existenz des Schopenhauer'schen Willens zum Leben zu bestreiten, wie eine Stelle im *Zarathustra* nahelegt, die auf das oben angeführte Zitat aus der *Welt als Wille und Vorstellung* Bezug zu nehmen scheint, wo Schopenhauer den Willen zum Leben darin bestätigt sieht, dass alles zum Dasein und zum Leben dränge.²⁸ «„Der traf freilich die Wahrheit nicht,« – schreibt Nietzsche – «der das Wort nach ihr schoss vom „Willen zum Dasein“: diesen Willen giebt – es nicht!» Und seine Begründung zielt explizit auf die Intentionalität der Präposition «zum»: «„Denn: was nicht ist, das kann nicht wollen; was aber im Dasein ist, wie könnte das noch zum Dasein wollen!» Und daran schliesst die andernorts nur repetierte scheinbare Reduktion des Willens zum Leben auf den Willen zur Macht an, die aber in Wirklichkeit eine scharfe Kritik an der Schopenhauer'schen Perspektive darstellt: «„Nur, wo Leben ist, da ist auch Wille: aber nicht Wille zum Leben, sondern – so lehre ich's dich – Wille zur Macht!»²⁹ «Wille zum Leben?», fragt Nietzsche, und antwortet: «Ich fand an seiner Stelle immer nur Wille zur Macht.»³⁰ Denn «Leben ist Wille zur Macht»³¹ – diese Erkenntnis betrachtet Nietzsche als «Höhepunkt des historischen Selbstbewußtseins».³² Aber dieser Wille, konzidiert

25 NF 1885-1887 9 [60], KSA 12,365.

26 NF 1885-1887 9 [60], KSA 12,366-367.

27 Siehe zum Beispiel *Jenseits von Gut und Böse*, KSA 5,27; KSA 5,61; KSA 5,208 oder die Stellen in Anm. 31.

28 WWV 2,453.

29 *Zarathustra II*, KSA 4,148-149.

30 NF 1882-1884 5 [1] 1., KSA 10,187.

31 NF 1885-1887 2 [190], KSA 12,161; vgl. auch 7 [45], KSA 12,309; 7 [54], KSA 12,313; 9 [1], KSA 12,339.

32 NF 1887-1889 16 [51], KSA 13,503.

26 Nietzsche, ist gefährdet durch das «Am-Dasein-Müde-werden», das zum «Zerbrechen des Eigenwillens» führt.³³

Für Nietzsche ist der individuelle «Selbsterhaltungstrieb», der «Wille überhaupt dazusein», nur die «niedrigste(r) Form» des Willens zur Macht.³⁴ Wenn bei der «primitiven Ernährung», so Nietzsche, das «Protoplasma» seine «Pseudopodien» ausstreckt, «um nach etwas zu suchen, was ihm widersteht», dann geschieht dies «nicht aus Hunger, sondern aus Willen zur Macht», das heisst, die Ernährung folgt dem Willen, «stärker zu werden». Weder Hunger noch Selbsterhaltung sind das Motiv der Ernährung, sondern der Hunger nur die Folge des Willens zur Macht.³⁵

In gleicher Weise wird die «Geschlechtsliebe» aus dem Zusammenhang der Erhaltung der Gattung gerissen – «die Befriedigung des Geschlechtstribs und die Frage der Nachkommenschaft» sind für Nietzsche «grundverschiedene Dinge»³⁶ – und als Machtphänomen gedeutet, das nur scheinbar ein «Sichhingeben» sei.³⁷ Nietzsche argumentiert gegen die Theorie, dass der Geschlechtstrieb des Individuums auf die Zeugung von «Nachkommenschaft», also auf den Erhalt der Gattung ziele, vielmehr sei «das Zeugen [...] die eigentliche Leistung des Individuums und sein höchstes Interesse folglich, seine höchste Machtäußerung».³⁸ – Der Konzeption der *Selbsterhaltung* widerspricht auch Nietzsches Augmentationstheorie, der zufolge es nie bloss um den Erhalt des Lebens, sondern um «Mehrerung von Macht», um ein «Wachsen-Wollen» gehe.³⁹

Der Wille zur Macht erhält bei Nietzsche ontologische Dignität. «„Sein“» wird zunächst mit «„leben“» identifiziert – «Wie kann also etwas Todtes „sein“?» –, dann mit «„wollen, wirken“ „werden“».⁴⁰ Aber der Wille zur Macht ist ursprünglicher,

33 NF 1885-1887 2 [197], KSA 12,163-164.

34 NF 1885-1887 7 [6], KSA 12,275.

35 NF 1887-1889 14 [174], KSA 13,360-361; vgl. auch 1885-1887 2 [76], KSA 12,96; 9 [145], KSA 12,420; 9 [151], KSA 12,424.

36 NF 1885-1887 10 [71], KSA 12,496.

37 NF 1885-1887 9 [145], KSA 12,419.

38 NF 1885-1887 7 [9], KSA 12,295.

39 NF 1885-1887 2 [88], KSA 12,105; 2 [179], KSA 12,155; vgl. auch 7 [9], KSA 12,297; 9 [13], KSA 12,345; 9 [39], KSA 12,353; 1887-1889 14 [82]; KSA 13,262; 14 [101], KSA 13,278; 14 [121], KSA 13,301; 16 [12], KSA 13,486.

40 NF 1885-1887 2 [171], KSA 12,153; 9 [63] 12,369.

denn er ist «nicht ein Sein, nicht ein Werden, sondern ein Pathos ist die elementarste Tatsache, aus der sich erst ein Werden, ein Wirken ergibt».⁴¹ «Dem Werden den Charakter des Seins aufzuprägen – das ist der höchste Wille zur Macht.»⁴²

Der Wille zur Macht steht für die «Einheit» der vielfältigen menschlichen «Begehungen», das heisst, alle «organischen Grundfunktionen» lassen sich auf den Willen zur Macht reduzieren.⁴³ Der Wille zur Macht ist «die primitive Affekt-Form», während «alle anderen Affekte nur seine Ausgestaltungen sind».⁴⁴ Insofern ist der Mensch auch «eine Vielheit von „Willen zur Macht“: jeder mit einer Vielheit von Ausdrucksmitteln und Formen»,⁴⁵ eine dynamische Vielheit, insofern der Wille zur Macht «Metamorphosen» unterworfen ist.⁴⁶ Die Formen werden in der «Morphologie» des Willens zur Macht thematisiert. Gestalten dieses Willens sind «„Naturgesetz“» oder «„Natur“», Leben, Kunst, Moral, Politik, Gesellschaft, Wissenschaft, Religion und Menschheit, sein Antagonist ist der «Wille zum Nichts».⁴⁷ Die Perspektiven, unter denen der Wille zur Macht zu betrachten ist, sind die «psychologische», die «physiologische» und die «historischsociologische».⁴⁸

In den *Nachgelassenen Fragmenten* finden sich verstreut Notizen zu den genannten Gestalten des Willens zur Macht. Einige Bemerkungen dazu:

1. Wenn an erster Stelle als Ausdrucksformen dieses Willens Naturgesetz oder Natur und Leben figurieren, ist darin durchaus ein Anklang an Schopenhauers Panvoluntarismus vernehmbar: «Der Charakter des unbedingten Willens zur Macht ist im ganzen Reiche des Lebens vorhanden.»⁴⁹
2. Kunst ist für Nietzsche «die große Ermöglicherin des Lebens, die große Verführerin zum Leben, das große Stimulans zum Leben», die «einzig überlegene Ge-

41 NF 1887-1889 14 [79], 13,259. Anders 14 [80], KSA 13,260, wo der Wille zur Macht als «das innerste Wesen des Seins» bezeichnet wird.

42 NF 1885-1887 7 [54], KSA 12,312.

43 NF 1885-1887 1 [30], KSA12,17; vgl. auch JGB, KSA 5,55

44 NF 1887-1889 14 [121], KSA 13,300.

45 NF 1885-1887 1 [58], KSA 12,25.

46 NF 1887-1889 12 [1], KSA 13,203.

47 NF 1887-1889 14 [71-72], KSA 13,254; zur Morphologie vgl. auch 12 [1], KSA 13,199; 13 [2], KSA 13,214.

48 NF 1887-1889 13 [4], KSA 13,215.

49 NF 1885-1887 1 [54], KSA 12,24-25.

28

genkraft gegen allen Willen zur Verneinung des Lebens, als das Antichristliche, Antibuddhistische, Antinihilistische par excellence».⁵⁰

3. Dass sich in der Moral wie in ihrer Geschichte der Wille zur Macht zum Ausdruck bringt, dass Moral als «Mittel zur Verführung» bezeichnet⁵¹ und insofern als Wille zur Macht demaskiert wird – es gehört zum Wesen des Willens zur Macht, dass er sich maskiert⁵² –, dass als «gut» gilt, «was das Gefühl der Macht, den Willen zur Macht, die Macht selbst im Menschen steigert»,⁵³ ist im Grunde eine Dementierung jeglicher Moral. Entsprechend lässt sich, so Nietzsche, die Tugend nur «mit den Mitteln einer politischen Partei» durchsetzen: «Unterminierung der entgegenstrebenden Tugenden, die schon in der Macht sind, Umtaufung ihres Namens, systematische Verfolgung und Verhöhnung: Also: durch lauter „Immoralitäten“».⁵⁴
4. Programmatisch für die Politik als Wille zur Macht ist für Nietzsche der Machiavellismus. Unter der Überschrift «Zum „Macchiavellismus“ der Macht. (unbewußter Macchiavellismus)» behandelt er drei Erscheinungsformen des politischen Willens zur Macht: a) Der Wille zur Macht der Unterdrückten erscheint als «Wille zur „Freiheit“», b) derjenige der aufstrebenden Klasse als «Wille(n) zur „Gerechtigkeit“» und c) «bei den Stärksten, Reichsten, Unabhängigsten, Muthigsten als „Liebe zur Menschheit“, zum „Volke“, zum Evangelium, zur Wahrheit, Gott».⁵⁵ Aber Liebe wird nicht nur als Machtwille der Starken betrachtet, sondern – gewissermassen im Sinne der Herr-Knecht-Dialektik – «als ein Schleichweg zum Herzen des Mächtigeren, – um über ihn zu herrschen» – insofern ist die «Unterwerfung» eine Erscheinungsform des Willens zur Macht.⁵⁶

Eine nicht unbedeutende Funktion in der Lehre vom Willen zur Macht nimmt die Lust ein. Sie wird als «Machtgefühl» und als «Bewußtsein der Macht und des Siegs»

50 NF 1887-1889 11 [415], KSA 13,194; 17 [3], KSA 13,521.

51 NF 1887-1889 14 [6], KSA 13,220; 1885-1887 8 [4], KSA 12,333; 1887-1889 12 [1], KSA 13,198.

52 Vgl. NF 1885-1887 7 [6], KSA 12,275.

53 NF 1887-1889 15 [120], KSA 13,480.

54 NF 1885-1887 9 [147], KSA 12,421.

55 NF 1885-1887 9 [145], KSA 12,419.- Zu Freiheit vgl. auch 1885-1887 1 [33], KSA 12,18; 1887-1889 11 [136], KSA 13,62; zu Gerechtigkeit 1885-1887 8 [7], KSA 12,337.

56 NF 1885-1887 7 [6], KSA 12,275.

bestimmt und setzt die Unlust voraus.⁵⁷ Näher betrachtet ist sie der «Kitzel des Machtgefühls», das sich bei jeder Tätigkeit einstellt, insofern diese «ein Überwinden von Schwierigkeiten und Widerständen» ist.⁵⁸ Paradigmatisch ist für Nietzsche in dieser Hinsicht der Kitzel beim Geschlechtsakt, bei dem die Lust «durch eine gewisse rhythmische Abfolge kleiner Unlust-Reize» bedingt ist, wodurch «ein sehr schnelles Anwachsen des Machtgefühls, des Lustgefühls erreicht» wird.⁵⁹ Der Wille will «immer wieder Herr über das» werden, «was ihm im Wege steht: das Lustgefühl liegt gerade in der Unbefriedigung des Willens, darin, daß er ohne die Grenzen und Widerstände noch nicht satt genug ist».⁶⁰ Also nicht die Lust, sondern die «Unbefriedigung unsrer Triebe z.B. des Hungers, des Geschlechtstriebes, des Bewegungstriebes» «wirkt [...] agacierend auf das Lebensgefühl»; «diese Unbefriedigung, statt das Leben zu verleiden, ist das große Stimulans des Lebens».⁶¹ Die Unlust wirkt «als Reiz des Lebens: und stärkt den Willen zur Macht!». ⁶² Die Gefühle von Lust und Unlust sind «Willens-Reaktionen (Affekte)», sie sind «immer Schlußphänomene, keine Ursachen», das heisst keine Stimulantien, keine «Motive» von Handlungen, sondern deren «Begleiterscheinungen» und «Wirkungen»,⁶³ aber auch «ein Plus-Gefühl von Macht».⁶⁴ Die Lust «bewegt nicht», vielmehr ist die einzige «treibende Kraft» der Wille zur Macht.⁶⁵ Lust und Unlust sind für Nietzsche, der in dieser Hinsicht Antitheonist und Antieudämonist ist, keine Zwecke, sondern nur «Mittel».⁶⁶ «Der Mensch sucht nicht die Lust und vermeidet nicht die Unlust»,⁶⁷ er strebt «nicht nach Glück»,

57 NF 1885-1887 5 [64], KSA 12,209; 1887-1889 14 [70], KSA 13,254; vgl. auch 1885-1887 5 [50], KSA 12,204; anders 1887-1889 17 [3], KSA 13,522: «Ebenso gilt die Lust als ursprünglicher als der Schmerz: der Schmerz erst als bedingt, als eine Folgeerscheinung des Willens zur Lust».

58 NF 1885-1887 7 [18], KSA 12,301-302; vgl. auch 7 [2], KSA 12,252-253.

59 NF 1887-1889 14 [173], KSA 13,358.

60 NF 1887-1889 11 [75], KSA 13,37-38; vgl. auch 14 [174]; KSA 13,360.

61 NF 1887-1889 11 [76], KSA 13,38.

62 NF 1887-1889 11 [77], KSA 13,38; vgl. auch 14 [174], KSA 13,361.

63 NF 1887-1889 11 [71], KSA 13,33-34; 14 [152], KSA 13,335; vgl. auch 14 [174], KSA 13,360; 22 [15], KSA 13,590-591; 22 [19], KSA 13,592..

64 NF 1887-1889 14 [173], KSA 13,358; vgl. auch 14 [174], KSA 13,360.

65 NF 1887-1889 14 [121], KSA 13,300.

66 NF 1887-1889 11 [97], KSA 13,45-46; vgl. auch 22 [19], KSA 13,592.

67 NF 1887-1889 14 [174], KSA 13,360.

30 «sondern nach Macht!»;⁶⁸ Lust und Unlust sind «keine letzten Werthmaße», sondern nur «sekundär».⁶⁹ Sie stellen sich mit dem «Streben nach Macht» ein; Lust ist das Gefühl der «Steigerung», Unlust das der «Verminderung der Macht»,⁷⁰ wobei der «Wille zum Mehr» «im Wesen der Lust» liegt.⁷¹ Der «Rausch», beispielsweise «das religiöse Rauschgefühl und die Geschlechtererregung», ist ein «Lustzustand», dem «ein hohes Machtgefühl» entspricht.⁷²

3. *Der Wille zum Vertrauen*⁷³

Im Unterschied zum Willen zur Macht, der gewissermassen ein geradezu solipsistischer Ichinstinkt ist, setzt Vertrauen in seiner Grundstruktur Intersubjektivität und Sozialität voraus, wie sie Nietzsche selbst dort dementiert, wo sie durchaus plausibel scheinen: beim Geschlechtsverkehr und bei der Erhaltung der Art, die Nietzsche beide auf den Willen zur Macht reduziert. Natürlich gibt es auch ein quasi solipsistisches Vertrauen, nämlich das Selbstvertrauen, das den Willen zu einer furchtlosen Selbsterkenntnis voraussetzt, in der das Ich, um einem Ausdruck Kierkegaards zu verwenden, sich selbst durchsichtig wird.⁷⁴ Selbstvertrauen und Selbsterkenntnis sind – im Unterschied zum instinktiven Machtstreben – der Struktur nach intersubjektiv, insofern das Ich in diesen Prozessen das Andere seiner selbst ist. Aber das Selbstvertrauen, das uns befähigt, uns selbst etwas zuzutrauen, auf unsere Kräfte zu vertrauen und uns zu getrauen, über uns hinaus zu gehen, weist durchaus eine Analogie zum Willen zur Macht auf. Doch anders als der auf eigenes Wachstum zielende Wille zur Macht, besteht die Stärke des Selbstvertrauens darin, dass es uns dazu ermutigt und ermächtigt, uns auf das Wagnis einzulassen, anderen, das heisst auch uns selbst, Vertrauen zu schenken, und uns die Kraft gibt, den Schmerz auszuhalten, wenn unser Vertrauen enttäuscht oder gar missbraucht wurde.

68 NF 1887-1889 12 [1], KSA 13,210; vgl. auch 13 [2], KSA 13,214.

69 NF 1887-1889 13 [1], KSA 13,213; 12 [1], KSA 13,209.

70 NF 1887-1889 14 [82], KSA 13,261-262.

71 NF 1887-1889 14 [101], KSA 13,278-279.

72 NF 1887-1889 14 [117], KSA 13,294-295.

73 Für das Folgende vgl. den Abschnitt «Vertrauen als Wagnis» meines Beitrags «Vertrauen als Existenzial. Einige vorläufige Notizen», in: Josette Baer, Wolfgang Rother: *Vertrauen* (Basel 2015) 20-24.

74 Vgl. Entweder – Oder (1843), übers. von Heinrich Fauteck (München 2003) 819 u. 825.

Mut und Wagnis: das erinnert durchaus an den Kontext des Kampfes und des Krieges, in dem auch Nietzsches Wille zur Macht zu verorten ist. Dass dem Vertrauen «ein Moment des Wagnisses» eigen ist, erhellt aus der Unterscheidung von «sich verlassen auf» und «vertrauen auf».⁷⁵ Der Horizont der Verlässlichkeit ist das Naturgesetz, die Kausalität, der Automatismus. Ich *vertraue* nicht darauf, dass diese Ursache, jene Wirkung zeitigt, sondern ich kann mich darauf *verlassen*. Aber in Kontexten freier Subjektivität und Spontaneität kann ich mich eben nicht auf einen anderen Menschen, ja nicht einmal auf mich selbst *verlassen*. Ich muss mir und den anderen *vertrauen*, und in diesem Vertrauen bleibt, im Unterschied zur Verlässlichkeit, eine grundlegende Unsicherheit, die jedes Vertrauen zu einem Wagnis macht. Dass Vertrauen ein Wagnis ist, der grundlegende sachliche Zusammenhang von Vertrauen und Wagnis, kommt sprachlich in der Synonymität der Verben «sich trauen» oder «sich getrauen, etwas zu tun» und «etwas wagen» zum Ausdruck.⁷⁶ Insofern ist Vertrauen stets ungesichert: Um zu verstehen, was Vertrauen ist, muss das Wagnis, muss das absolute Risiko, das jedes Vertrauen bedeutet, radikal gedacht werden. Und das heisst: Es gibt, wenn wir vertrauen, keine Sicherheiten, auf die wir uns verlassen können.

Insofern ist die Rede vom «Seinsvertrauen»⁷⁷ oder auch vom «Grundvertrauen» oder vom «Vertrauen in den Menschen»,⁷⁸ wenn sie sich nicht dem Vorwurf naiv-religiöser Verklärung beziehungsweise der Transformation des Gottesvertrauens in eine philosophische Sprache aussetzen will, dahingehend zu präzisieren, dass ein solches Vertrauen nie vorausgesetzt werden kann und darf, sondern gegen das näherliegende Misstrauen *gewollt* werden muss. Vertrauen ist nicht gegeben, sondern bedarf des *Willens zum Vertrauen*, und zwar eines starken, mutigen Willens zum Vertrauen.

75 Rudolf Schottlaender: Zur ethischen Theorie des Vertrauens, in: Zeitschrift für philosophische Forschung 9 (1955) 352.

76 Vgl. Jacob und Wilhelm Grimm: Deutsches Wörterbuch (Leipzig 1854–1960) 5,4442–4443; 21,1327 u. 1342–1346.

77 Otto Friedrich Bollnow: Neue Geborgenheit. Das Problem einer Überwindung des Existentialismus (1955) (Stuttgart 21960) 19–20.

78 Emil Angehrn: Grundvertrauen zwischen Metaphysik und Hermeneutik: vom Seinsvertrauen zum Vertrauen in den Menschen, in: Ingolf U. Dalferth, Simon Peng-Keller (Hg.): Grundvertrauen. Hermeneutik eines Grenzphänomens (Leipzig 2013) 181–183.

Der neuzeitliche Kontraktualismus, namentlich Thomas Hobbes, argumentiert vom Primat des Misstrauens aus. Dem Gesellschaftsvertrag liegt das absolute Misstrauen zugrunde. Im Naturzustand, wo der Mensch dem Menschen ein Wolf ist und ein Krieg aller gegen alle herrscht,⁷⁹ ist kein Vertrauen möglich, weil ich mir meines Lebens niemals sicher sein kann. Erst durch die Unterwerfung des Willens aller unter den Willen dessen oder derer, die den Staat repräsentieren und die vertragliche Verpflichtung aller, auf jegliche Anwendung von Gewalt zu verzichten, wird eine Rechtssicherheit geschaffen, die aber nicht im Vertrauen in die anderen gründet, sondern in der Staatsmacht, die den Willen der anderen, der immer ihr Wille zur Macht ist, durch «Schrecken» im Zaum hält.⁸⁰

Wie aber gelangen wir vom grundlegenden Misstrauen, das am Anfang menschlichen Zusammenlebens steht, zum Vertrauen? Da das Vertrauen nicht gegeben ist, muss es *gewollt* werden. Solcher Wille zum Vertrauen muss gefasst werden gegen das Wissen darum, dass die Grundlage solchen Vertrauens äusserst fragil ist. Dem anderen Vertrauen zu schenken, ist stets ein Wagnis, stets mit dem Risiko verbunden, enttäuscht zu werden. Und das Vertrauen in den anderen bleibt stets ungesichert, Vertrauen ist per se ungesichert. Es gibt keinen Vertrauenskalkül, keine Berechenbarkeit. Der Vertrauensvorschuss kann nicht rückgefordert werden, er ist immer *à fonds perdu*. Es gibt keinen reziproken Anspruch auf Vertrauen, wie es das Modell des Gesellschaftsvertrags suggeriert. Denn es besteht die Möglichkeit und das reale Risiko, dass der andere mein Vertrauen enttäuscht und missbraucht.

Beide Momente, das grundlegende Misstrauen wie auch das *enttäuschte Vertrauen*, erscheinen auch in Hegels *Phänomenologie des Geistes*. Erstens, das *Misstrauen* und – wie wir das von Hegel kennen – seine Aufhebung werden in der Dialektik von Herrschaft und Knechtschaft thematisiert.⁸¹ Das Anerkennen als Resultat des Kampfes zwischen Herr und Knecht ist eine Chiffre für die Konstitution des Vertrauens zwischen Subjekten in asymmetrischer Beziehung. Im «Kampf auf Leben und Tod»⁸² stehen sie sich in Feindseligkeit und absolutem Misstrauen ge-

79 Vom Bürger (1642), übers. von Max Frischeisen-Köhler und Günter Gawlick (Hamburg ²1966) 59, 69 u. 83.

80 Ebd., 128.

81 Phänomenologie des Geistes, Theorie Werkausgabe (Suhrkamp) 3,145–155.

82 Ebd., 149.

genüber. In diesem Kampf erkennen sie, dass sie aufeinander angewiesen sind; sie erkennen, dass sie ihr Selbst der Anerkennung durch den anderen verdanken. Herr und Knecht «anerkennen sich als gegenseitig sich anerkennend».⁸³ In diesem Prozess wechselseitiger Anerkennung wird das ursprüngliche Misstrauen aufgehoben. Hegels spekulativer Versöhnungsdrang blendet allerdings aus, dass Anerkennung und Vertrauen nicht einfach Resultat der Entwicklung des Geistes sind, nicht einfach geschehen, sondern *gewollt* werden müssen.

33

Zweitens, das *enttäuschte Vertrauen* wird im Religionskapitel der *Phänomenologie* thematisiert. Erst in der Negation des Vertrauens, das heisst, wenn das Vertrauen «gebrochen» wird, erfasst sich der Geist in seinem Selbstbewusstsein. Er «trauert» zwar über den «Verlust seiner Welt», den er im Vertrauensbruch erfährt, aber in diesem Verlust gewinnt er die Gewissheit seiner selbst.⁸⁴ Auch hier scheint wieder ein Versöhnungsdrang oder zumindest jener Drang zur Aufhebung am Werk zu sein, der alles Negative in ein Positives – hier die Selbstgewissheit – wendet. Und wiederum wird dabei ausgeblendet, *welch starken Willen* zum Vertrauen derjenige aufbringen muss, dessen Vertrauen enttäuscht wurde.

Insofern Vertrauen ein Wagnis ist, muss jeder Rekurs und Anspruch auf Sicherheit aufgegeben werden. Vertrauen heisst eben gerade nicht, sich sicher zu fühlen,⁸⁵ sondern vielmehr, sich unsicher zu fühlen und gegen dieses Gefühl den Willen zum Vertrauen zu setzen, Vertrauen zu wagen. Vertrauen geht immer ins Ungewisse und Ungesicherte; die Möglichkeit des Scheiterns und der Enttäuschung gehört stets zum Vertrauen. Vertrauen ist dabei nicht als Versuch zu fassen, angesichts der Unsicherheit des Daseins Sicherheit zu erlangen, sondern als Mut und Wille, das Leben in die Unsicherheit des Daseins hinein zu entwerfen. Vertrauen ist insofern ein Entwurf, der dem Geworfen-Sein trotz, dem Geworfen-Sein in eine Welt, die ich bei allem Verstehen-Wollen nicht verstehe, in soziale Kontexte, die von einem grundlegenden Misstrauen bestimmt sind. Vertrauen ist ein *malgré tout* im existenzialphilosophischen Sinne,⁸⁶ das heisst eine und, wie ich meine, die einzige Möglich-

83 Ebd., 147.

84 Ebd., 514.

85 So die Definition von E. Angehrn: Grundvertrauen zwischen Metaphysik und Hermeneutik, 166.

86 Exemplarisch etwa Albert Camus: Der Mythos des Sisyphos (1942), übers. von Vincent von Wrobelwsky (Reinbek bei Hamburg ¹²2010) 158.

34 keit des In-der-Welt-Seins als Sozialität. Vertrauen als *malgré tout* ist der dezidierte Wille zum Vertrauen als Wille zum Leben, das nie nur ein jemeiniges ist, sondern immer auch schon sozial. Solches Vertrauen-Wollen als *malgré tout* lässt sich nicht von Enttäuschungen beirren und ist die Möglichkeitsbedingung des Verzeihens und Neuanfangens. Aber ich muss diese Möglichkeit ergreifen *wollen*.

Ich habe andernorts dafür zu argumentieren versucht, dass das Vertrauen ein grundlegendes Existenzial ist,⁸⁷ unter das sich das Dasein fassen und mit dem es sich verstehen lässt. Im Anschluss an und in kritischer Auseinandersetzung mit Nietzsches Willens-metaphysik würde ich das Argument dahingehend präzisieren, dass Vertrauen einen *Willen*, und zwar einen *starken* Willen voraussetzt, der den Willen zur Macht nicht negiert, sondern sozialisiert. Das stets ungesicherte Vertrauen befreit uns von dem Auf-uns-selbst-Zurückgeworfen-Sein, das sich im Willen zur Macht zum Ausdruck bringt. Der Wille zum Vertrauen ermöglicht das Ausbrechen aus der Selbstbezogenheit, aus dem Solipsismus, der den Willen zur Macht kennzeichnet. Der Wille zum Vertrauen ist insofern konstitutiv für Sozialität.

Um auf die Anfangsfrage zurückzukommen: Wille zur Macht oder Wille zum Vertrauen? Mit Nietzsches Metaphysik des Willens zur Macht lässt sich keine Moral- und Sozialphilosophie begründen, bestenfalls lässt sich mit ihr – wie es durchaus Nietzsches Intention entsprach – Moral zerstören. Ebenso wenig taugt sie als alleinige Grundlage einer politischen Theorie oder einer Philosophie der Zukunft. Aber der Wille zur Macht, sofern er als anthropologisches Faktum, als Moment der Ich-Stärke und unmittelbarer Jemeinigkeit verstanden wird, als Moment der Entwicklung einer Persönlichkeit, die durch solche Stärke dazu ermächtigt wird, in soziale Beziehung zu anderen zu treten, bildet die Voraussetzung des Willens zum Vertrauen, der gegen das grundlegende Misstrauen und ohne Rückversicherung gefasst werden muss und daher eben jener Stärke und jenes Mutes bedarf, der im Willen zur Macht angelegt ist. Wille zur Macht und Wille zum Vertrauen sind insofern keine Alternativen, sie sind nicht konträr, sondern komplementär. Die Antwort auf die Frage könnte also lauten: nicht «oder», sondern «und».

87 W. Rother: Vertrauen als Existenzial, siehe Anm. 73.