

aushält“ (S. 10), denn die Bruchstücke fügen sich nicht zu einer einheitlichen Theorie, vielmehr enthüllt sich „Wahrheit als Differenz“ als Ratlosigkeit gegenüber aporetischen Figuren (vgl. bes. S. 270 ff. und S. 280 ff.). Bedauerlicherweise macht die sprachliche Form des Buches die Lektüre nicht gerade zu einem Vergnügen. Das betrifft nicht nur die Wortwahl, die häufigen Einklammerungen und Doppelbegriffe sowie gelegentliche Zeichensetzungsfehler, sondern auch den Umgang mit Begriffen der jeweiligen Philosophie. So wäre, um nur ein paar Beispiele zu geben, in dem Kapitel über Schopenhauer richtigzustellen, daß „Gehirnphänomen“ (S. 118) bei Schopenhauer nicht ‚Gehirn‘ bedeute, sondern ‚Welt‘; daß ein Objekt der Vorstellung nicht „in Beziehung ... auf ein Motiv“ (ebd.), sondern *als* ein Motiv in Beziehung auf den Willen aufgefaßt wird; und daß für Schopenhauer das Ich „Träger der Welt“ (S. 122 f.) ist nicht als Wille, sondern ausschließlich als rein erkennendes Subjekt. Zum Schluß sei noch angemerkt, daß in den Schopenhauerzitate (S. 120, 123) die erläuternden Zusätze des Herausgebers nicht als solche gekennzeichnet sind.

Matthias Koßler (Mainz)

GEORGES GOEDERT: Nietzsche, der Überwinder Schopenhauers und des Mitleids. Amsterdam: Edition Rodopi B.V.; Würzburg: Königshausen & Neumann 1988.

Jörg Salaquarda hat einmal die Beziehung der Interpreten Nietzsches und Schopenhauers als Form von Verdrängung gekennzeichnet. Und in der Tat: lange Zeit verhinderten starke Berührungängste eine unvoreingenommene Auseinandersetzung. Daran konnte auch das Buch von Georg Simmel, *Schopenhauer und Nietzsche*, aus dem Jahr 1907 nicht viel ändern, obwohl hier ein — antipodisches — Verhältnis Nietzsches zu seinem Vorgänger unwiderlegbar aufgezeigt worden war. Dem Weg der Interpretation, den Simmel eingeschlagen hat, sind nur wenige Interpreten weiter gefolgt. Man befürchtete offenbar, Nietzsches Philosophie büße an Originalität ein, wenn man sie als Wendung gegen Schopenhauer begriffe. Umgekehrt war der Kritiker der Schopenhauerschen Metaphysik und Mitleidsethik, der die Gedanken seines Mystagogen für abgetan erklärt hatte, den Anhängern Schopenhauers sicherlich ein Dorn im Auge. Das Verdienstvolle an Goederts Buch besteht darin, daß es diese Furcht vor einer gegenseitigen Entwertung zu parieren sucht: „Ein Blick auf Schopenhauer verhilft sicherlich dazu, Nietzsche besser zu verstehen. Es muß aber auch so sein, daß der nahe Verkehr mit Nietzsche umgekehrt das Interesse an Schopenhauers Philosophie fördert.“⁽⁹⁾

Goedert demonstriert, daß die Themen Leiden und Mitleiden nicht nur in der Philosophie Schopenhauers eine zentrale Rolle spielen, sondern auch bei Nietzsche. Dessen an Widersprüchen und Entwicklungen reiches Werk gewinnt durch den Bezug auf diese Themen an Kohärenz (11). Mehr noch als der Atheismus war es die Konstellation von Leid und Mitleid bei Schopenhauer, die Nietzsche anzog (21). Schopenhauers Einfluß erstreckt sich dabei nicht nur auf die frühe Periode Nietzsches, wie bedeutende Nietzsche-Interpreten (z.B. Heidegger) annahmen, sondern reicht bis zu den Schriften aus dem Jahr 1888, kurz vor Nietzsches geistigem Zusammenbruch. Überall dort, wo Nietzsche gegen herkömmliche Wertvorstellungen Stellung bezieht und für neue Werte plädiert, stehen Schopenhauers Wertvorstellungen vom Leiden und Mitleiden im Hintergrund.

In der Philosophie Schopenhauers wäre das Leben durch den Leid zufügenden und sich im Leid verzehrenden Willen gänzlich der Sinnlosigkeit preisgegeben, böten nicht Verneinung und Mitleiden als moralische Werte einen Ausweg. Wenn dagegen Nietzsche in der *Geburt der Tragödie* das Leben nur als ästhetisches Urphänomen gerechtfertigt sehen will, dann opponiert seine ästhetische Optik der moralischen Sinngebung Schopenhauers. An die Stelle des Schopenhauerischen Panmoralismus, in dem das Leiden mit Schuld und

Strafe gleichgesetzt wird, tritt Nietzsches dionysische, antichristliche Lebenseinstellung, die Aufforderung, das Leiden nicht länger als Mangel zu empfinden, sondern als „Ingredienz der vitalen Fülle, insbesondere des inneren Reichtums“ (33) des Lebens zu bejahen. Schopenhauer sah die griechische Tragödie als moralisches Schauspiel an, das die Welt von ihrer wesentlichen Seite darstellt und dadurch zum Quietiv des Willens werden kann (48). Im Gegensatz dazu verbannt Nietzsche aus dem Bereich des Tragischen jegliche moralische Interpretation. Die hohe Blüte der griechischen Kultur, die mit Euripides ihrem Ende entgegenging, hatte ihren Grund darin, daß die Griechen angesichts des realen Leids nicht nach der Selbstaufhebung des Willens verlangten, sondern nach der Darstellung des Furchtbaren. Das dionysische Mitleiden, von dem Nietzsche spricht, und das apollinische Mitleiden — eine Begriffsschöpfung Goederts — setzte die alten Griechen in den Stand, „zum Leben selbst auch in seinen fremdesten und härtesten Perioden ja zu sagen“ (64). So ist die Bejahung als Implikat des Mitleidens der Schopenhauerischen Auffassung vom Mitleid diametral entgegengesetzt. Nietzsches Neuinterpretation des Mitleids, sein Konzept des Tragischen und die Bejahung des Leidens stellen einen existentiellen Ansatz dar, der eine Erhöhung des Menschen zum Ziel hat. Das Neue an der Philosophie Nietzsches wird im Widerspiel zu Schopenhauer sichtbar.

Die Befürwortung des Leids und gar des Leidzufügens durch den starken Menschen bleibt Thema auch des mittleren und späten Nietzsche nach seiner Abwendung von der metaphysischen Ausrichtung in der *Geburt der Tragödie*. Godert übersieht nicht die Gefahren der Barbarei, die Nietzsches Plädoyer mit sich bringt (63). Die Wendung Nietzsches gegen Schopenhauer und die Mitleidsethik kann, laut Godert, gerade in der Opposition zu Schopenhauer sichtbar machen, daß seine Bejahung der Unmoralität nicht Selbstzweck ist, sondern ein — allerdings problematisches — Ingredienz der „reichsten und steilsten Möglichkeiten menschlichen Daseins“ (65).

Nietzsches Entlarvungstechnik in *Menschliches — Allzumenschliches* hat in erster Linie Schopenhauers Ethik zu ihrem Gegenstand (70). Dies auch dann, wenn es um die moralischen Wertvorstellungen des Christentums geht, die von Nietzsche schopenhauerisch gedeutet werden. Da Schopenhauer die Überwindung des principium individuationis, der egozentrischen Beschränkung des Menschen, zum Kriterium für moralisch wertvolles Handeln gemacht hat, will Nietzsche bei seinem Versuch der Entwertung der Moral egoistische Beweggründe des Handelns aufspüren. Schopenhauers Mitleidsethik verwandelt sich bei Nietzsche in den tragenden Bestandteil eines Prozesses, den sie zu überwinden vorgibt (119).

Mit einem Hinweis auf Max Schelers *Wesen und Form der Sympathie* (1923) belegt Godert, daß die Mitleidsmoral ihren eigenen Anspruch nicht einlösen kann. Damit taucht die Frage nach dem Wert auf, den sie trotz ihrer Unerfüllbarkeit besitzt. Die Verneinungsmoral bewährt sich nach Nietzsche innerhalb dreier Perspektiven: das Christentum (88 ff.), die Sklavenmoral (99) und die Herdentiermoral (104) bedürfen ihrer. Die Entbehrungen der Schlechtweggekommenen, der Leidenden, können hier sinnvoll als Schuld und Strafe ausgelegt werden. Schuldgefühle erzeugen das Ressentiment, das die eigene Schwäche zum Verdienst umdeutet und die Mächtigen guten Gewissens mit dem Haß verfolgt, den Ohnmacht und Entbehrungen gebären. Unter dem Einfluß der Mitleidsmoral macht sich laut Nietzsche der Demokratismus breit, mit der extremen Forderung des „letzten Menschen“: „Kein Hirt und Eine Herde“ (Godert 110, zitiert Nietzsche aus *Jenseits von Gut und Böse*, 199). Der Antisemit und Sozialist Eugen Dühring ist für Nietzsche Prototyp des haßerfüllten Ressentiments (148). Nietzsches Auseinandersetzung mit dem Nihilismus findet vor dem Hintergrund der Schopenhauerischen Willensverneinung statt, der letzten Konsequenz einer zweitausendjährigen Entwicklung, die er mit Nihilismus gleichsetzt (116). Die Entwertung tradiert Moralvorstellungen geht mit einer Aufstellung umgekehrter Ideale einher: die Persönlichkeitsstärkung und Weltbejahung (112), Zarathustras „Reichtum an Person“ (123), die Lehre vom Übermenschen (117) wie auch die Lehre von der ewigen Wiederkehr (113/14) sind Nietzsches Gegenmittel.

Überzeugend vermag Goedert aufzuzeigen, wie Nietzsches Streben nach der Überwindung dessen, was für ihn europäischer Nihilismus ist, sich in gezielter Gegensätzlichkeit zu Schopenhauer entwickelt. —

Eine Gegensätzlichkeit, die auch eine sozialphilosophische Dimension hat. Schopenhauer bestand darauf, daß die Verneinung die Vormacht des Willens brechen kann. Nietzsche, der eine solche Außerkraftsetzung für unmöglich hält, verallgemeinert das Streben nach Macht, das dem Willen inhärent ist. Hinzukommt, daß sein Mensch der neuen Tugend dieses Streben begrüßt: er steht „im Einklang mit der essentiell unmoralischen Grundtendenz des Daseins“ (123). Er bejaht den Konflikt und den Kampf. Nietzsches Polemik gegen den Sozialismus und die Demokratie steht in direktem Zusammenhang mit seiner Kritik der Verneinung des Lebenswillens. Aus dieser Perspektive erscheint Schopenhauers Philosophie ihrem eigentlichen Gehalt nach als demokratisch — trotz seinen anderslautenden monarchistischen Bekundungen. Nietzsches politische Philosophie hingegen muß „ganz im Gegensatz zu Schopenhauer, jedem wahrhaft denkenden und sich an den Menschenrechten orientierenden Wesen äußerst fraglich vorkommen“ (155). Bei aller Berechtigung der Kritik an Schopenhauer insistiert Goedert auf dem Wert der Schopenhauerischen Ethik von einer neuen, überraschenden — der politischen — Seite her. Goederts Buch macht sichtbar, daß Nietzsche in der Wendung gegen Schopenhauer durchaus nicht an Originalität verliert; Nietzsches Werk gewinnt in seiner Sicht auf das Leiden und dessen Bewältigung an Gehalt. Entsprechend tritt bei Schopenhauer eine politisch-demokratische Idee hervor, die in der Mitleidsethik verborgen liegt.

Goedert präsentiert eine in ihrer Fülle und Konsistenz bisher wohl einzigartige Zusammenstellung von Berührungspunkten beider Denker. Wie schon Simmel, betont er ihre diametrale Gegensätzlichkeit. Doch wäre es nicht auch einmal an der Zeit, statt des Gegensatzes die Einheit im Gegensatz zu beschreiben? Wenn Nietzsches Idealgestalten aufgrund ihres „Reichtums an Person“ und ihrer „Selbstbejahung“ zur schenkenden Tugend und Selbstaufopferung in der Lage sind, wie Zarathustra verkündet (124), dann weichen sie, zumindest in dieser Hinsicht, doch nicht vom Ziel, sondern nur vom Weg Schopenhauers ab. Dennoch ist Goederts Arbeit wichtig: sie stellt die Unvoreingenommenheit der Interpreten Nietzsches und Schopenhauers auf die Probe. Unausgesprochen bezieht sie — auch große — Nietzsche-Interpreten einer partiellen Blindheit, insofern diese den unwiderlegbaren Einfluß Schopenhauers außer acht gelassen haben. Sie fordert zu einer Neubesinnung auf die Philosophie Nietzsches auf — im Lichte Schopenhauers.

Michael Fleiter (Frankfurt a. M.)

HELEEN J. POTT: Pessimisme als filosofie. Inleiding tot het denken van Arthur Schopenhauer; Baarn: Uitgeverij Ambo 1988, 111 S.

Nach Vorwort und Einleitungskapitel präsentiert Verf. zunächst eine (nicht in jeder Hinsicht befriedigende) biographische Skizze, die bereits Bemerkungen über Schopenhauers Philosophie und Philosophieren enthält. Schopenhauer wird als „begnadeter Eklektiker“ (S. 23) bezeichnet, der aus heterogenen Bestandteilen ein System kreiert. „Der Sensualismus der Aufklärung wird mit Kants transzendentaler Erkenntnistheorie kombiniert, Platons Ideenlehre mit dem naturwissenschaftlichen Materialismus des 18. und 19. Jahrhunderts und die Erlösungslehre des Hinduismus mit einer sympathy-Ethik à la Hume“ (S. 24), wobei der letzte Punkt die Bemerkung hervorrufen könnte, daß zwischen Humes „fellow-feeling“ und Schopenhauers Mitleid doch wohl gewisse Unterschiede bestehen.

Im dritten Kapitel behandelt Verf. „den einen Gedanken“ Schopenhauers. Sie skizziert seine von der Introspektion ausgehende Methode der Metaphysik und charakterisiert sei-