

Rezensionen

GERHARD GAMM: Wahrheit als Differenz. Studien zu einer anderen Theorie der Moderne. Descartes – Kant – Hegel – Schelling – Schopenhauer – Marx – Nietzsche. Frankfurt/Main: Hain bei Athenäum 1986. 305 S.

In diesem Buch wird Schopenhauer unter dem Gesichtspunkt einer „Geschichten-Abfolge über die Dekonstruktion der Subjektivität“ (S. 115) betrachtet. Er nimmt innerhalb der bruchstückhaften und nicht abgeschlossenen Entwicklung des philosophischen Denkens weg vom „identitätslogisch“ fixierenden bzw. „bestimmungs- und wesenslogischen Diskurs über die Subjektivität“ hin zu der „Erfahrung des Differenzsinns eines freien Selbst“ (S. 9) die Stelle zwischen dem späten Schelling und Marx ein. Doch ist das leitende Interesse „nicht das philosophiehistorische“ (S. 10), denn bei jedem der behandelten Philosophen — so die Überzeugung des Verf. — ist diese Entwicklung mit dem gegenläufigen Prozeß der Wiedereinbindung des Erkannten in „überkommene metaphysische Deutungsmuster“ (S. 9) verbunden. Diese in sich verkehrte Bewegung, die der Verf. unter dem Begriff „Dekonstruktion“ (ebd.) verstanden wissen will, soll also auch bei Schopenhauer aufgezeigt werden.

Der Hauptgedanke der Schopenhauerschen Philosophie, durch welchen sie im Sinne des Verf. „modern“ (S. 115) ist, ist die Umkehrung des Verhältnisses von Intellekt und Wille. Im ersten Abschnitt des Kapitels über Schopenhauer legt der Verf. dar, wie die Lehre vom Willensprimat einhergeht mit der „Fiktionalisierung der (Vorstellungs-) Welt“ (S. 117) und mit der Kennzeichnung des Intellekts als „Instrument“ (S. 118) und „Oberfläche“ (S. 119). Damit setzt sich Schopenhauer von der cartesianischen Auffassung der Subjektivität als Vernunft-Seele entschieden ab (S. 121) und ersetzt sie durch die Bindung der Subjektivität an den Willen. Die Identität einer solchermaßen konzipierten Subjektivität kann aber nicht von der Art sein, die durch das vorstellende Denken erfaßt werden kann, sondern erfordert eine andere Zugangsweise (S. 124).

Wenn der Rez. diesem Resultat auch voll und ganz zustimmt, so ist zum ersten Abschnitt doch zweierlei kritisch anzumerken: Zum einen bleibt die Problematik des Zellerschen Zirkels ausgespart; die Erläuterung, es handle sich in der einen Hinsicht dabei um ein metaphysisches, in der anderen um ein erkenntnistheoretisches Verhältnis (S. 122), führt nicht weiter, da Erkenntnistheorie und Metaphysik bei Schopenhauer unablässig miteinander verquickt sind. Die herausragende Stellung des Ich als „Weltknoten“ (G, 143) bindet die Welt als Wille und Vorstellung in eine dynamische Einheit, der gegenüber von einer „strikte[n] Trennung beider Welten [der Welt als Wille und der Welt als Vorstellung]“ nicht die Rede sein kann. Zum zweiten redet der Verf. von dem „Willens-Grund“ (S. 123), obgleich er selbst darauf hinweist, daß der Wille außerhalb des Satzes vom Grunde liegt (S. 125 f.). Die Grundlosigkeit des Willens erfüllt nur die eine Seite dieser Forderung, ebenso muß auch betont werden, daß er nicht Grund für anderes sein kann; die Formulierung „grundlose[r] Grund“ (S. 119) wäre für Schopenhauer schlicht eine *contradictio in adjecto*.

Der zweite Abschnitt behandelt die Ansätze, die Schopenhauer für die erwähnte andere Zugangsweise anbietet: „Bruchstücke einer veränderten Methode“ (S. 124). Der Verf. unterscheidet vier mögliche Zugangsweisen: 1) Die unmittelbare Erfahrung des Selbstbe-

wußtseins, die aber aufgrund der Zeitform der inneren Wahrnehmung nur in komparativer Annäherung „unmittelbar“ genannt werden kann (S. 125-27); 2) die „hermeneutische Geste“, das Sprechen in Bildern und Gleichnissen (S. 127-29); 3) die „Kunst in der Philosophie“, die Kontemplation (S. 129-31); 4) die „existentielle Betroffenheit“ (S. 131 f.) im Mitleid. Abgesehen von einem interessanten Hinweis auf Verbindungen des hermeneutischen mit dem existentiellen Ansatz macht sich der Verf. wenig Mühe, die verschiedenen Möglichkeiten in Einklang zu bringen. Merkwürdigerweise wird in diesem Zusammenhang der für Schopenhauer zentrale Begriff der „veränderten Erkenntnißweise“ (W I, 477) gar nicht angesprochen.

Die angesprochenen Ungenauigkeiten und Nachlässigkeiten verstärken sich noch im letzten Abschnitt, in dem der Verf. den anderen Aspekt der Dekonstruktion, die Rückbindung des Erkannnten in die „identitäts- oder wesenslogische Denkform“ (S. 133) darlegen will. Den ersten Aspekt rekapituliert er folgendermaßen: „Zusammengefaßt, worauf es ankommt, ist jenes Stück Revolte zu benennen gegen den (absoluten) Gültigkeitsanspruch der Repräsentationstheorie, gegen die Vorherrschaft des Prinzips vom zureichenden Grunde in allen seinen Modifikationen und die in jenem Prinzip wirksame identitätslogische Theorie absoluten (instrumentellen) Bestimmtheits von allem, was (wirklich) ist“ (S. 136). Zugleich sei aber die „Umwertung, die Schopenhauer im Blick auf das Verhältnis von Wille und Intellekt erwägt, ... eine oberflächliche oder bloß äußerliche, die allein die Stelle — den Primat des cogito gegen den des Willens — vertauscht, aber die im metaphysischen Diskurs waltende identitäts- oder wesenslogische Denkform unangetastet läßt“ (S. 133) Um dies zu zeigen, wird die schon kritisierte Behauptung von der strikten Trennung der Welt als Wille und der Welt als Vorstellung aufgegriffen und durch eine simplifizierende Identifizierung von Wille und Idee affirmiert. Wenn der Verf. behauptet, die Welt als Wille werde von Schopenhauer „gedacht in Gestalt eines Seienden, das ist, weil es bestimmt ist, weil es zuletzt zeitlos in der Unveränderlichkeit ewiger Ideen bestimmt ... ist“ (S. 134), so muß dem entgegengehalten werden, daß die Zeitlosigkeit eben keine positive Bestimmtheit ist, sondern nur die Negation der Zeitbestimmung, und daß, wie Schopenhauer betont, das Ding an sich „blos relativ, d.h. in seinem Verhältnis zur Erscheinung“ (GBr, 291) als Wille zu bestimmen ist. Ebenso bleibt unerwähnt, daß bei der Lehre vom unveränderlichen Charakter auch für Schopenhauer die Bestimmtheit desselben allererst in der Erfahrung der vollbrachten Taten zutage tritt und die Unterscheidung von intelligiblem, empirischem und erworbenem Charakter höchst komplizierte Wechselbeziehungen beinhaltet. Schließlich muß Schopenhauer auch vor dem Vorwurf der „substantialistischen Beschreibungsformen“ (S. 137) des Willens in Schutz genommen werden, zumindest insofern er sich in allen seinen Schriften konsequent weigert, den Willen als Substanz zu bezeichnen. Wenn auch unbestritten Schopenhauer oft die Präzision seiner Ausdrucksweise der einfacheren und populärer Form opfert, so macht es sich der Verf. zu leicht, wenn er Schopenhauer eine „Ontologie des Wesens“ (S. 135, vgl. S. 122) unterstellt, obgleich doch Schopenhauer selbst eine derartige Ontologie für überholt ansieht (P II, § 21). Noch primitiver freilich und eines Kommentares kaum wert ist es, die Lehre von der Verneinung des Willens, die für den Verf. aufschlußreich sein könnte, da in ihr die „veränderte Erkenntnißweise“ thematisch wird, zu psychologisieren (S. 130) und als „masochistischen Nihilismus“ (S. 140, vgl. S. 115) abzutun.

Über das Buch im Ganzen ist zu sagen, daß der Verf., wie das Schopenhauerkapitel auch gezeigt hat, den Finger auf die entscheidenden Probleme der jeweiligen Philosophie legt und gründliche Analysen anbietet. Deshalb und wegen des spürbaren Engagements ist das Buch zu empfehlen. Zumindest Descartes, Kant, Hegel und Schopenhauer werden jedoch zu schnell und oberflächlich abgefertigt. Die besten Kapitel sind auch die umfangreichsten, nämlich die über Marx und Nietzsche; allerdings wird hier die Konzeption fragwürdig, „Bruchstücke zu einer (anderen) Theorie der Moderne“ zusammenzustellen, „die ein gründliches Mißtrauen darein setzen, ob das dem Rationalisierungsfortschritt der Moderne verpflichtete Bewußtsein die Konsequenzen, die es mit sich führt, auch wirklich

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