

Schopenhauer und Nietzsche – zwei gegensätzliche Entwürfe der Lebenskunst: Themenschwerpunkt: Lebenskunst

Gödde, Günter

Veröffentlichungsversion / Published Version

Zeitschriftenartikel / journal article

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Gödde, G. (2003). Schopenhauer und Nietzsche – zwei gegensätzliche Entwürfe der Lebenskunst: Themenschwerpunkt: Lebenskunst. *Journal für Psychologie*, 11(3), 254-271. <https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0168-ssoar-40038>

Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer Deposit-Lizenz (Keine Weiterverbreitung - keine Bearbeitung) zur Verfügung gestellt. Gewährt wird ein nicht exklusives, nicht übertragbares, persönliches und beschränktes Recht auf Nutzung dieses Dokuments. Dieses Dokument ist ausschließlich für den persönlichen, nicht-kommerziellen Gebrauch bestimmt. Auf sämtlichen Kopien dieses Dokuments müssen alle Urheberrechtshinweise und sonstigen Hinweise auf gesetzlichen Schutz beibehalten werden. Sie dürfen dieses Dokument nicht in irgendeiner Weise abändern, noch dürfen Sie dieses Dokument für öffentliche oder kommerzielle Zwecke vervielfältigen, öffentlich ausstellen, aufführen, vertreiben oder anderweitig nutzen.

Mit der Verwendung dieses Dokuments erkennen Sie die Nutzungsbedingungen an.

Terms of use:

This document is made available under Deposit Licence (No Redistribution - no modifications). We grant a non-exclusive, non-transferable, individual and limited right to using this document. This document is solely intended for your personal, non-commercial use. All of the copies of this documents must retain all copyright information and other information regarding legal protection. You are not allowed to alter this document in any way, to copy it for public or commercial purposes, to exhibit the document in public, to perform, distribute or otherwise use the document in public.

By using this particular document, you accept the above-stated conditions of use.

Schopenhauer und Nietzsche – zwei gegensätzliche Entwürfe der Lebenskunst¹

Günter Gösde

Zusammenfassung

In die Beziehungsgestaltung zwischen Therapeut und Patient wirken – oft unreflektiert oder sogar betont verleugnet – anthropologische und ethische Hintergrundkonzepte hinein. Dazu gehören insbesondere Vorstellungen vom „guten“, „schönen“ und „richtigen“ Leben. In einer Gegenüberstellung von Schopenhauers und Nietzsches Vorstellungen von Lebenskunst lässt sich zeigen, dass es sich dabei um zwei konträre Wertentwürfe handelt, die bis heute prägenden Einfluss auf die persönliche Lebensphilosophie vieler Einzelner ausgeübt haben und deren Ausläufer bis in die Therapiepraxen zu verfolgen sind. Schopenhauer hat uns das menschliche Leben eindrücklich als Zirkel des Leidens vor Augen geführt, aber auch unermüdlich nach Auswegen gesucht, die er in der Überwindung des Egoismus im *Mitleid* und in der Lehre von der „*Verneinung des Willens*“ – *Kontemplation* und *Kunst* als Vorstufen, *Askese* bis hin zur Heiligkeit als konsequente Durchführung – gefunden hat. Von diesen Hauptaspekten seiner „Erlösungslehre“ aus lassen sich Brücken zu Nietzsche schlagen, der sich zunächst in den Bahnen seines „Erziehers“ bewegte, sich dann aber von der Willens- und Leidenschaftslosigkeit als anzustrebendem Seelenzustand distanzierte und der vergeistigten Sichtweise Schopenhauers eine Wendung zum Leiblich-Vitalen und zum „*Willen zur Macht*“ gab. Nicht Verneinung eines Teiles der Menschennatur oder gar des Ganzen, nicht Trieb-Abtötung, sondern Trieb-Gestaltung und Selbst-Überwindung ist Nietzsches Vision der Befreiung. Seine philosophische Lebenskunst hat er im antiken Sinne auch als Heilkunst verstanden.

Schlagwörter

Hintergrundkonzepte der Psychotherapie, Schopenhauers und Nietzsches Erlösungs- und Befreiungslehren, Kontemplation, Mitleid, Askese, Verneinung des Lebenswillens versus Wille zur Macht.

¹ Überarbeitete Fassung eines Vortrags, der am 3. Februar 2002 auf der Tagung „Leben ohne Werte?“ – Aufgaben in Psychotherapie und Pädagogik an der Klinik Flachsheide in Bad Salzuflen gehalten wurde.

Summary

Schopenhauer and Nietzsche – two Opposing Conceptions of the Art of Living

Into the relationship between therapist and patient enter – often unreflected or even strongly denied – anthropological and ethical concepts which include in particular ideas of the „good“, „beautiful“ and „right“ life. Comparing Schopenhauer's and Nietzsche's ideas of the art of living, two opposing value systems become evident which until today have strongly influenced the personal philosophy of the life of many individuals and can be traced to the therapists' practices. Schopenhauer effectively showed human life as a circle of suffering, at the same time however untiringly searching for escapes which he found in overcoming egoism with *compassion* and in the doctrine of the „negation of will“ – *contemplation* and *art* as first stages, *asceticism* bordering on holiness. The main aspects of his „doctrine of deliverance“ leads to Nietzsche who at first moved within the thoughts of his „educator“. Later on however he distanced himself from the idea that a lack of will and passion were a state of soul to be aspired to and turned Schopenhauer's spiritualized outlook to something corporal and vital and to the „*will to power*“. Nietzsche's vision of liberation lies not in the negation of a part or even the whole of human nature and not in the destruction of instinct but rather in the shaping of instinct and overcoming oneself. In the antique sense of the word he understood his philosophical art of living also as the art of healing.

Keywords

Background concepts of psychotherapy, Schopenhauer's and Nietzsche's doctrine of deliverance and liberation, contemplation, compassion, asceticism, negation of the will to life versus will to power.

Einleitung

Zu den Fragen, die für die moderne Psychotherapie eminent wichtig, aber oft nur implizit behandelt werden, gehören die philosophische *Wert- und Lebensorientierung* und die damit eng zusammenhängende Thematik der praktischen *Lebenskunst* – sowohl des Patienten als auch des Therapeuten. Dass diese beiden Fragen seit den Anfängen der Psychoanalyse und Psychotherapie lediglich am Rande berücksichtigt worden sind, dürfte historisch gesehen in erster Linie am Gründervater Freud gelegen haben, der von dem – im späten 19. Jahrhundert vorherrschenden – positivistischen Wissenschafts-

verständnis und dementsprechend von einer Dichotomisierung von Wissenschaft und Philosophie ausgegangen war (vgl. Gödde 1999, 324 ff.). In der Folge wurden philosophische und insbesondere ethische „Wertungen“ strikt aus der als wissenschaftlich und wertfrei verstandenen Psychoanalyse und Psychotherapie ausgegrenzt. Demgegenüber hatte Nietzsche – als einer der Vorbereiter der neueren konstruktivistischen Erkenntnis- und Wissenschaftstheorie (vgl. Zima 1997, 114 ff.; Gödde 2000, 103 ff.) – dafür plädiert, dass „zum wissenschaftlichen Denken sich auch noch die künstlerischen Kräfte und die praktische Weisheit des Lebens hinzufinden, dass ein höheres organisches System sich bildet“ (Nietzsche 1882, 474).

In diesem Artikel geht es weniger um die Praxis als um die *Theorie der Lebenskunst*, aber hoffentlich nicht nach Goethes bekanntem Motto: „grau ist alle Theorie, grün ist des Lebens goldner Baum“ (Faust). Dass es nicht allzu grau wird, dafür sollen *die* beiden Denker sorgen, deren Entwürfe von Lebenskunst, Glück, Heilung bzw. „Erlösung“ ich näher betrachten und einander gegenüberstellen will. Das sind *Schopenhauer* und *Nietzsche*.

Man könnte gegen diese Autoren des 18. und 19. Jahrhunderts einwenden, dass sie doch schon ziemlich gealtert und ergraut wirken. Schopenhauers 200. Geburtstag haben wir 1989 begangen, und Nietzsches 100. Todestag im Jahre 2000 gefeiert. Brauchen wir nicht etwas Frischeres und Aktuelleres? Ich denke nicht. Wie mir scheint, ist uns besonders Nietzsche so weit voraus gelaufen, dass wir nur mühsam hinterher kommen, geschweige denn dass wir ihn ein- oder gar überholt hätten.

Der junge Nietzsche war ein glühender Verehrer der Werke Schopenhauers. Er hat ihm in einer seiner „Unzeitgemässen Betrachtungen“ mit dem Titel „Schopenhauer als Erzieher“ ein Denkmal gesetzt. Aber er hat dann eine Wende zum Aufklärer und Antimetaphysiker vollzogen und sich in wenigen Jahren zum schärfsten Kritiker Schopenhauers gewandelt. Auch und gerade in der Funktion des Gegenspielers blieb Schopenhauer für Nietzsches eigene Standortbestimmung maßgeblich. Eine solche Veränderung des Lehrer-Schüler-Verhältnisses hielt er keineswegs für negativ, sondern geradezu für notwendig, um seine eigene Identität zu finden und anderen Orientierung geben zu können. Sie kommt auch in dem berühmten Satz zum Ausdruck: „Man vergilt einem Lehrer schlecht, wenn man immer nur der Schüler bleibt“ (Nietzsche 1884, 101).

Zunächst möchte ich Schopenhauers Philosophie des Leidens und der „Erlösung“ vom Leiden vorstellen, danach Nietzsches Gegenentwurf herausarbeiten und aus dieser Dialektik am Ende einige Folgerungen ziehen, die für unsere heutige Lebenskunst und auch für unsere Bemühungen in der Psychotherapie relevant sein können.

I. Schopenhauers Philosophie des Leidens und der „Erlösung“ vom Leiden

Beginnen möchte ich mit existentiellen Grunderfahrungen Schopenhauers, seinem Leiden an der Welt, das ihn zum Philosophieren motiviert hat. Hier deuten sich schon einige Auswege an, die er gesucht hat, um mit seinem Leiden an der Welt zurechtzukommen.

Existentielle Erfahrungen Schopenhauers

Als Kind wuchs Schopenhauer zwischen einem strengen und emotional fern stehenden Vater, der an schweren Depressionen litt, und einer lebenslustigen Mutter auf. Die Mutter fühlte sich durch die ständig fordernde Gegenwart ihres Sohnes zunehmend bedrängt und in ihrer individuellen Selbstentfaltung beschnitten, obwohl die emotionale Fürsorge einer Kinderfrau und den Dienstmädchen übertragen war. In einer Kindheitserinnerung spiegelt sich eine Primärerfahrung des jungen Arthur wider: „Schon als sechsjähriges Kind fanden mich die vom Spaziergang heimkehrenden Eltern eines Abends in der vollsten Verzweiflung, weil ich mich von ihnen für immer verlassen fühlte“ (Schopenhauer 1830–1852, 121).

Im Alter von neun Jahren wurde Schopenhauer für zwei Jahre in die Fremde, nach Le Havre gegeben, um die französische Sprache zu lernen. Der eigentliche Anlass dafür war aber wohl die Geburt der jüngeren Schwester Adele. Man darf annehmen, dass Arthur mit heftiger „Eifersucht auf diese ihn der Mutterliebe beraubende kleine Konkurrentin“ reagierte. Diese Enttäuschung hat wohl so tief und nachhaltig gewirkt, weil er die Entthronung als Untreue, ja als Verrat der Mutter erlebt hat. Ihre ganze spätere lieblose und feindselige Einstellung ihm gegenüber sah er offenbar in krassem Widerspruch zu den allerersten intensiven Zärtlichkeiten (Hitschmann 1913, 153 f.).

An Geborgenheit und Liebe hat es Schopenhauer in seinem Elternhaus sehr gefehlt, nicht aber an Stolz und Selbstbewusstsein. Der Vater vermittelte ihm, dass es in den sozialen Beziehungen ein klares Oben und Unten gebe. Man müsse sich seiner Stellung im vertikalen Gefüge sehr bewusst sein und habe dementsprechend in Gesellschaft aufzutreten: „Wem es an grundlegender Lebensbejahung mangelt, nicht aber an stolzem Selbstbewusstsein“, schreibt der Schopenhauer-Biograph Rüdiger Safranski, „der ist dafür disponiert, auf alles Lebendige jenen verfremdenden Blick zu werfen, aus dem die Philosophie kommt: die Verwunderung darüber, dass es überhaupt Leben gibt. Nur wer sich nicht in fragloser, weil von Sympathie getragener Einheit mit allem Lebendigen fühlt, dem kann fremd werden, was doch zu ihm gehört: der Leib,

das Atmen, der Wille. Eine Absence sonderbarer Art lässt schon den jungen Arthur staunen und zugleich sich erschrecken vor dem Willen zum Leben, von dem wir nicht loskommen, weil wir ganz aus seinem Stoff gemacht sind. Wenn Arthur erschrickt, dann deshalb, weil von Anfang an eine Gestimmtheit in ihm ist, die ihm nicht erlaubt, Leben als Wärme zu empfinden. Er erlebt es anders: Es ist ein Kältestrom, der durch ihn hindurchgeht und auf dem er treibt“ (Safranski 1987, 31).

Arthur ist kein Kind „zum Anfassen“. Er bleibt auf Distanz zur Welt, ist von Misstrauen erfüllt. Seine Stärke ist das rationale Element, der Wissensdrang, das theoretische Interesse. Auf diesem Gebiet kompensiert er.

In sein Reisetagebuch, das er als 15- und 16-jähriger führte, schreibt er am 8. April 1804, er sei in Toulon angesichts des freuden- und hoffnungslosen Lebens der Galeerensklaven von tiefem Mitleid erfasst worden (vgl. Schopenhauer 1803–1804, 144 f.). Wie er in einem späteren Rückblick auf diese Reise festhält, wurde er damals „vom Jammer des Lebens so ergriffen, wie Buddha in seiner Jugend, als er Krankheit, Alter, Schmerz und Tod erblickte [...] mein Resultat war, dass diese Welt kein Werk eines allgütigen Wesens sein könnte, wohl aber das eines Teufels, der Geschöpfe ins Dasein gerufen, um am Anblick ihrer Qual sich zu weiden“ (Schopenhauer 1830–1852, 96). Irritiert ihn die Erfahrung des menschlichen Ausgeliefertseins in seinem Selbstverständnis, so ermöglicht sie es ihm andererseits, im *Mitleiden* die Schranke narzisstischer Selbstbezogenheit zu überschreiten.

Mit der Pubertät beginnt für ihn ein anderes Leidensdrama. Er fühlt sich dem Geschlechtstrieb ausgeliefert, und dies bedeutet für ihn die Erfahrung des Souveränitätsverlustes und damit eine beständige Kränkung seines Stolzes. Diese Erfahrung kommt in einem seiner Jugendgedichte zum Ausdruck:

„O Wollust, o Hölle,
O Sinne, o Liebe,
Nicht zu befried'gen
Aus Höhen des Himmels
Hast du mich gezogen
Und hin mich geworfen
In Staub dieser Erde:
Da lieg ich in Fesseln“ (Schopenhauer 1804–1818, Band I, 1).

In Schopenhauers Leben hat die existentielle Erfahrung der Zerrissenheit eine entscheidende Rolle gespielt. Je mehr er sich von der eigenen Natur, den sexuellen Triebwünschen, den Herzensangelegenheiten überrumpelt fühlt, desto mehr sucht er seinen Stolz, seine Unabhängigkeit wiederzuerlangen. Um sich von dem erniedrigend erlebten „empirischen Bewusstsein“ zu befreien, strebt er nach einem „besseren Bewusstsein“, in dem er über seine Begierden erhaben sein kann. Seine ganze philosophische Leidenschaft gilt dem Projekt, zu begreifen, weshalb und inwiefern wir zwischen zwei Welten zerrissen sind und sein müssen (vgl. Safranski 1987, 200). Es geht um den Zwiespalt zwi-

schen der Welt der „Vorstellung“ – dem Bewusstsein, Geist, Intellekt – und der Welt des „Willens“ – der Triebnatur, dem Triebunbewussten, dem Leib, in Freuds Worten: zwischen „Ich“ und „Es“.

Der Zirkel des Leidens bei Bejahung des „Willens“

Die geschilderten existentiellen Erfahrungen bilden den Hintergrund für Schopenhauers Menschenbild. Sein grundlegender Gedanke ist, dass die Welt des *Willens* das Primäre, Ursprüngliche und eigentlich Reale sei, während die Welt der *Vorstellung* nur von sekundärer Bedeutung sei. Der Wille, auch als „Lebenskraft“ bezeichnet, äußere sich auf psychischer Ebene vor allem in den leibhaftigen Affekten, Gefühlen und Leidenschaften. Das „Herz“ sei sein Symbol, während dem „Kopf“ nur das Erkenntnismäßige und Rationale zugeschrieben wird: „Im Herzen steckt der Mensch, nicht im Kopf. [...] Unser wahres Selbst, der Kern unseres Wesens, ist Das, was hinter jenem steckt und eigentlich nichts Anderes kennt, als wollen und nichtwollen, zufrieden und unzufrieden sein“ (Schopenhauer 1844, 279).

Philosophiegeschichtlich gesehen vollzieht Schopenhauer eine Wende sowohl vom Geist zum Leib als auch vom Rationalen zum Irrationalen. Die Welt sei als Ganzes kein Sinngebilde, das sich einer planenden Schöpferkraft verdankt, sondern Objektivation eines durch und durch irrationalen kosmischen Willens, und der Mensch bewege sich in diesem Kosmos wie ein Tretrad, ohne vorwärts zu kommen: Sein Leitthema ist das Leben als *Leiden*, das mit der Unersättlichkeit des Willens zum Leben zu tun habe. Dem liegt die Erfahrung zugrunde, dass der Mensch nicht Herr im eigenen Hause ist, sondern dass ihn die Triebe, Begierden und Wünsche in zwei Hauptrichtungen, nämlich in Richtung Selbsterhaltung und Fortpflanzung drängen. Man kann auch sagen: in Richtung Sexualität und Narzissmus bzw. Aggression – ähnlich wie später bei Freud.

In seiner Metaphysik des Willens hat Schopenhauer die Metapher der Gefangenschaft gewählt, um das menschliche Schicksal zu bestimmen: Wir seien alle Galeerensklaven des Willens, fest geschmiedet an den blinden Drang zur Selbstbehauptung, und die Kette verbinde uns zugleich mit dem Mitmenschen. Jede Bewegung, die einer vollführt, füge dem anderen doch nur Schmerzen zu (vgl. Safranski 1995, 31). Eine andere Metapher, die Schopenhauer verwendet, verführt auch nicht gerade zum Optimismus. Das menschliche Leben könne als „Meer voller Klippen und Strudel“ betrachtet werden, bis es dem „unvermeidlichen und unheilbaren Schiffbruch näher kommt, ja gerade auf ihn zusteuert, – dem Tode“ (Schopenhauer 1819, 391).

Schopenhauer erkennt einen Zirkel des Leidens, wenn der Mensch sich mit einer *Bejahung des Willens* begnügt, wie es bei den meisten Menschen der Fall ist. Er will gerade nachweisen, dass die Bejahung des Lebens wider die Ab-

sicht dessen, der es bejaht, Bejahung des Leidens ist. Denn Leben bejahen ist Wollen, Wollen ist Streben, Streben ist Ausdruck von Mangel, Mangel besagt, dass der Wille gehemmt ist, Hemmung des Willens führt zu Leiden. Leiden jedoch wird ausdrücklich abgelehnt vom wollenden Menschen, denn das Leben bejahen geht auf „Befriedigung, Wohlsein, Glück“. Erreicht wird das Gegenteil.

Als Mitspieler im großen Weltendrama, das der Wille mit sich selber aufführt, haben handelnde Wesen immer schon ein bestimmtes Rollenschema übernommen. Die häufigste, zunächst und zumeist von nahezu allen Menschen eingenommene Haltung ist der *Egoismus* des Strebens nach Dasein und Wohlsein. Der Egoist möchte sein und glücklich sein – alles andere ist ihm gleichgültig. Es ist ihm nicht darum zu tun, andere zu benachteiligen oder zu verletzen; aber er wird nicht davor zurückschrecken, sofern es seiner Selbstbehauptung dient.

Der Egoismus kann sich zur Verneinung anderer Selbste bis hin zu *Bosheit* und *Grausamkeit* steigern. Für *Bosheit* und *Grausamkeit* ist „das fremde Leiden nicht mehr“ nur wie beim Egoismus „Mittel zur Erlangung der Zwecke des eigenen Willens“, sondern „Zweck an sich“ (Schopenhauer 1819, 452 f.). Für diese Haltung reserviert Schopenhauer die Bewertung „böse“ wegen der außergewöhnlichen Heftigkeit des Wollens, die sich darin ausdrückt, sowie wegen der gänzlichen Unempfindlichkeit für das Leiden anderer. Da jedes Individuum sich egoistisch verhält, kommt es unter den Individuen zu Konflikt, Kampf und Krieg, die sich zu aggressiven Taten mit unabsehbaren Leiden steigern können.

Die Erlösungslehre Schopenhauers hat es sowohl mit dem individuellen Zirkel des Leidens als auch mit der Überwindung der dem Menschen vom Menschen zugefügten Leiden zu tun.

Auswege aus dem Zirkel des Leidens – Schopenhauers Erlösungslehre

Auf der Suche nach Auswegen aus dem Zirkel des Leidens hat Schopenhauer drei Möglichkeiten ins Auge gefasst, die den Menschen *Erlösung* vom Leiden am Willen verschaffen können.

1. Befreiung vom Wollen durch Akte des Erkennens

(ästhetische Kontemplation):

Eine richtungsweisende Erfahrung machte Schopenhauer als 16jähriger auf einer Besteigung des Pilatus, eines hohen Berges in der Schweiz:

„Alle kleinen Gegenstände verschwinden, nur das große behält seine Gestalt bei [...] Dinge, die unten so groß scheinen, die Gegenstände vieler Bemühungen und Entwürfe sind, sind, wenn man oben steht, verschwunden; und die Herrn der Schöpfung, welche unten so gewaltig treiben, kann man jetzt nicht mehr entdecken [...] Die Welt so von

oben zu überschauen, ist ein eigentümlicher Anblick, dass ich denke, dass er für den, der von Sorgen gedrückt ist, etwas sehr tröstliches haben muss“ (Schopenhauer 1803–1804, 196).

Jener Typus von Wissen, der auf erhabenen Bergeshöhen, also im Naturerleben, aber auch in der Kunstbetrachtung und -gestaltung möglich ist, ist für Schopenhauer die „*Kontemplation*“, das ästhetische Abstandnehmen, die Entrückung in eine höhere – geistige – Welt (vgl. Safranski 1987, 173).

In diesem Sinne schreibt er:

„Als *Subjekt des Wollens* bin ich ein höchst elendes Wesen und all unser Leiden besteht im Wollen. Das Wollen, Wünschen, Streben, Trachten ist durchaus Endlichkeit, durchaus Tod und Qual. Sobald ich dagegen ganz und gar *Subjekt des Erkennens* bin, d. h. rein im Erkennen aufgehe, bin ich seelig, allgenügsam, mich kann nichts anfechten. Welchen Gegenstand ich betrachte, der bin ich. Sehe ich den Berg, mit blauem Himmel dahinter und Sonnenstrahlen auf dem Gipfel, so bin ich nichts als dieser Berg, dieser Himmel, diese Strahlen: und das Objekt erscheint, rein aufgefasst, in unendlicher Schönheit, [...] Aber wehe mir wenn sich das mindeste Wollen hinzugesellt, der mindeste Zweck sich mir vorsetzt; alsbald stürz ich herab von meiner Höhe, bin nicht mehr das unendliche Subjekt des Erkennens, sondern das dürftig leidende Subjekt des Wollens“ (zit. n. Safranski 1995, 110 f.).

Das betrachtende Subjekt löst sich in der Kontemplation aus der quälenden Abhängigkeit vom Willen. Dadurch kommt es zu einer partiellen „Erlösung“ in einem doppelten Sinne: sie gewährt einerseits eine intuitive ganzheitliche Erkenntnis, die das eng Rationale überschreitet, und vermittelt andererseits einen Gemütszustand, welcher der Willens-Qual und Bedürftigkeit des Einzelnen – wenngleich nur vorübergehend – ein Ende macht.

2. *Befreiung im moralischen Verhalten* (Moral des Mitleids):

Im Egoismus findet der unerlöste Wille für Schopenhauer seinen stärksten Ausdruck. Im *Mitleid* hingegen dokumentiert sich die Durchschauung der die Individuen trennenden Erscheinungsformen.

Auch hier geht es um eine intuitive Erkenntnis, nämlich die Erfahrung des Mitleids, dass man im anderen dasselbe Wesen erkennt wie im eigenen. Der stehende Ausdruck für diese Erfahrung ist im Sanskrit „*tat-tvam asi*“, d. h. „dies bist du“. Für den, der die Erfahrung des Mitleids gemacht hat, gilt:

„Es ist nicht mehr das wechselnde Wohl und Wehe seiner Person, was er im Auge hat [...] Er erkennt das Ganze, fasst das Wesen derselben auf, und findet es in einem steten Vergehen, nichtigem Streben, innerm Widerstreit und beständigem Leiden begriffen, sieht, wohin er auch blickt, die leidende Menschheit und die leidende Thierheit, und eine hinschwindende Welt. Dieses Alles liegt ihm jetzt so nahe wie dem Egoisten nur seine eigene Person“ (Schopenhauer 1819, 469).

Durch uneigennütziges Handeln zum Wohle anderer fühle „sich das Herz erweitert, wie durch den Egoismus zusammengezogen [...] Durch den also

verminderten Anteil am eigenen Selbst wird die ängstliche Sorge für dasselbe in ihrer Wurzel angegriffen und beschränkt: daher die ruhige, zuversichtliche Heiterkeit, welche tugendhafte Gesinnung und gutes Gewissen gibt, und das deutlichere Hervortreten derselben bei der guten Tat [...] Der Gute lebt in einer Welt befreundeter Erscheinungen: das Wohl eines jeden derselben ist sein eigenes“ (Schopenhauer 1819, 469).

3. Befreiung durch innere Wandlung

(Verneinung des Willens durch Askese):

Durch den überindividuellen Blick auf die Allgemeinheit des Leidens eignet sich der gute Mensch „den Schmerz der ganzen Welt“ zu. Aus diesem erkennenden Hellsichtigsein kann sich eine erlösende Wandlung vom Wollen zum Nicht-mehr-Wollen vollziehen. Dazu bedarf es nach Schopenhauer einer konsequenten „*Verneinung des Willens*“, des Übergangs von der Tugend zur *Askese*. Der Entsagende hört auf, irgendetwas zu wollen, hütet sich, an irgendetwas sein Herz zu hängen. Auf diese Weise sucht er die „größte Gleichgültigkeit gegen alle Dinge in sich zu befestigen“ (Schopenhauer 1819, 471).

So plädiert Schopenhauer für eine Lebenseinstellung, die auf Willenlosigkeit abzielt, indem das Individuum „alle die tausend Fäden des Wollens, welche uns an die Welt gebunden halten und als Begierde, Furcht, Neid, Zorn uns hin und her reißen, unter beständigem Schmerz“ abschneidet.

Die Einübung in die *Willenlosigkeit* nötigt auch zum Verzicht auf das Glück, jedenfalls auf die Glückserwartungen, die an das Wollen geknüpft sind. Schopenhauer bewertet das Streben nach Glück (Lust, Genuss, sinnliche Freuden) negativ, weil es einerseits einer Chimäre nachjagt und andererseits das genaue Gegenteil des Erscheinens zur Folge hat, nämlich Qualen und Schmerzen.

Zusammenfassend lässt sich festhalten:

Im Unterschied zu früheren Erlösungslehren hält Schopenhauer die Erlösung des Wollens und Begehrens aus normwidrigen Verstrickungen nicht für ausreichend, es komme auf eine Erlösung *vom* Wollen an. Eine solche radikale Erlösung setzt eine bestimmte Erkenntnisweise voraus, die

1. in der ästhetischen Kontemplation,
2. im moralischen Altruismus und
3. auf dem Wege einer die natürlichen Triebe konsequent verneinenden Askese möglich ist.

Was in der ästhetischen Freude am Schönen nur für Augenblicke möglich sei, was in der moralischen Güte nur teilweise geschehe, das sei im Heiligen zum radikalen Daseinszustand geworden: die Entledigung vom qual- und unheil-schwangeren Wollen.

Demnach erscheint die Willensbejahung als Hauptquelle des Leidens und die Willensverneinung als ästhetische und asketische Erlösung vom Leiden.

II. Nietzsches Kritik an der Erlösungslehre Schopenhauers und sein Gegenentwurf

Ich gehe nun zu Nietzsches philosophischer Auseinandersetzung mit Schopenhauer über, wobei ich mich an der gängigen Aufteilung seiner Denkentwicklung in drei Perioden orientiere:

- die romantische Periode,
- die aufklärerische Periode und
- das im Zeichen des Willens zur Macht stehende Spätwerk.

Die romantische Periode

In der ersten als romantisch und metaphysisch charakterisierten Periode kann der junge Nietzsche als leidenschaftlicher Schopenhauerianer bezeichnet werden. Bereits bei der ersten Lektüre von „Die Welt als Wille und Vorstellung“ im Alter von 21 Jahren war er zutiefst ergriffen. „Ich hing damals“, schreibt er einige Jahre später im Rückblick, „mit einigen schmerzlichen Erinnerungen und Enttäuschungen ohne Beihilfe einsam in der Luft, ohne Grundsätze, ohne Hoffnungen und ohne freundliche Erinnerung [...] Nun vergegenwärtige man sich, wie in solchem Zustande die Lektüre von Schopenhauers Hauptwerk wirken musste. Hier war jede Zeile, die Entsagung, Verneinung, Resignation schrie, hier sah ich einen Spiegel, in dem ich Welt, Leben und eigenes Gemüt in entsetzlicher Großartigkeit erblickte. Hier sah mich das volle interesselose Sonnenauge der Kunst an, hier sah ich Krankheit und Heilung, Verbannung und Zufluchtsort, Hölle und Himmel. Das Bedürfnis nach Selbsterkenntnis, ja Selbstzernagung packte mich gewaltsam“ (Nietzsche 1980, 231 f.).

Der Pfarrerssohn Nietzsche hatte sich zwar schon in den Jugendjahren von der Religion gelöst, aber es war der aufrichtig vertretene Atheismus Schopenhauers, der ihm an diesem Denker imponierte. Dessen Lehre konfrontierte ihn mit der Überzeugung, dass es keine höheren oder absoluten Zwecke im Menschenleben und in der Welt gebe: keinen Gott, kein Jenseits, keine Aussicht auf überirdischen Trost. Durch diese pessimistische Weltsicht sah er sich in der eigenen Lebensstimmung bestätigt.

Seiner großen Verehrung gab er Ausdruck in seiner dritten unzeitgemäßen Betrachtung „Schopenhauer als Erzieher“. Hier steht die Orientierung am „wahrhaften Menschen“ als maßgeblichem Kulturträger im Brennpunkt. Für den jungen Nietzsche stellt sich die Frage, wie er sich selbst finden kann. Sich viele Häute abzuziehen, um von der Schale zum Kern vorzudringen bzw. sich anzugraben und in den Schacht seines Wesens hinabzusteigen, hält er für Irrwege, denn: „Dein wahres Wesen liegt nicht tief verborgen in dir, sondern unermesslich hoch über dir“. Er wisse kein besseres Mittel, aus der Betäubung zu sich zu kommen, als sich auf seine Erzieher und Bildner zu besinnen. Es komme darauf an, einen wahren Philosophen als Erzieher zu finden, der „unzeitgemäss“ sei. Wer sich wie er selbst am Beispiel Schopenhauers orientiere, nehme „das freiwillige Leiden der Wahrhaftigkeit auf sich“ und dürfe weder Menschen noch Dinge schonen (Nietzsche 1874, 340 f. u. 371).

Bereits zwei Jahre vorher, in der „Geburt der Tragödie“ hat Nietzsche ein eigenständiges Verständnis des „Willens“ zum Ausdruck gebracht. Das *Dionysische* als „Grund der Natur“ wird zwar als Schreckens-, Leidens- und Kampfcharakter des Daseins begriffen. Aber aus ihm brechen auch die leidenschaftlichen Tendenzen des Lebens hervor, denen sich der Mensch als einer die individuellen Grenzen überschreitenden Vernunft überlassen darf. Als ekstatisches, rauschhaftes Erleben kommen sie im tragischen Kunstwerk zum Ausdruck und können als kraftvolles „Ja zum Leben“ verstanden werden:

„Unter dem Zauber des Dionysischen schließt sich nicht nur der Bund zwischen Mensch und Mensch wieder zusammen: auch die entfremdete, feindliche oder unterjochte Natur feiert wieder ihr Versöhnungsfest mit ihrem verlorenen Sohne, dem Menschen [...] Jetzt, bei dem Evangelium der Weltenharmonie, fühlt sich jeder mit seinem Nächsten nicht nur vereinigt, versöhnt, verschmolzen, sondern eins ... Singend und tanzend äussert sich der Mensch als Mitglied einer höheren Gemeinsamkeit: er hat das Gehen und Sprechen verlernt und ist auf dem Wege, tanzend in die Lüfte emporzufliegen“ (Nietzsche 1872, 29 f.).

Diese dionysische Lebensbejahung steht schon in deutlichem Kontrast zu Schopenhauers quietistischer Willensverneinung.

Die Aufklärungsphase

In der zweiten – aufklärerischen – Entwicklungsphase wird Nietzsche von einem bewundernden Schüler zu einem vehementen Kritiker Schopenhauers. Den Übergang von einem treuen, gebundenen zu einem „freien Geist“ hat er als „grosse Loslösung“ bezeichnet (Nietzsche 1878, 15) und mit der Verwandlung von einem Kamel zu einem Löwen verglichen (Nietzsche 1884, 29 ff.). Das Kamel gilt als friedlicher Lastenträger, man kann ihn auch einen „Geduldsesel“ nennen, der selten aufmuckt. Ins Geistige übersetzt: Er ist ein tragsamer Geist, dem Ehrfurcht innewohnt. Ganz anders der *Löwe*, der ein-

schüchternde Schreie ausstößt und Biss hat. Ins Geistige übersetzt: ein kämpferischer und kriegerischer Geist, der sich die Freiheit zu neuem Schaffen nimmt.

Eine andere Metapher ist die des *Verräters*. Nietzsche wirft die Frage auf:

„Sind wir verpflichtet, unsern Irrtümern treu zu sein, selbst mit der Einsicht, dass wir durch diese Reue an unserem *höheren Selbst* Schaden stiften?“ Seine Antwort lautet: „Nein, es gibt kein Gesetz, keine Verpflichtung der Art, wir *müssen* Verräter werden, Untreue üben, unsere Ideale immer wieder preisgeben. Aus einer Periode des Lebens in die andere schreiten wir nicht, ohne diese Schmerzen des Verrates zu machen und auch daran wieder zu leiden“ (Nietzsche 1878, 355).

In der Aufklärungsphase distanziert sich Nietzsche von Schopenhauers *Metaphysik* des Lebenswillens. Sie erscheint ihm nun „romantisch“, was bedeutet: nicht aufgeklärt und wissenschaftlich genug. Den Wahrheitsgehalt, den Schopenhauer der Metaphysik, aber auch der Religion und Kunst zugebilligt hat, stellt er prinzipiell in Frage.

Darüber hinaus stellt Nietzsche die gesamte Ethik Schopenhauers radikal in Zweifel, da sie auf dem fragwürdigen Wert des Altruismus beruhe und noch den traditionellen Vorstellungen von Moralität und Schuld verhaftet sei. Die Geschichte der moralischen Empfindungen sei von grundlegenden Irrtümern bestimmt, weil sie den Menschen mit sich selbst entzweit, aus einem Individuum ein „Dividuum“ gemacht habe. An vielen Beispielen lasse sich zeigen, dass der Mensch „*Etwas von sich*, einen Gedanken, ein Verlangen, ein Erzeugnis mehr liebt, als *etwas Anderes von sich*, dass er also sein Wesen *zertheilt* und dem einen Theil den anderen zum Opfer bringt“ (Nietzsche 1878, 76). Zu dieser „*Selbstzertheilung des Menschen*“ habe in erster Linie die starre Aufspaltung zwischen dem Egoistischen als dem Bösen und dem Unegoistischen als dem Guten beigetragen.

Bereits in dieser Aufklärungsperiode tritt Nietzsche in wesentlichen Punkten in Gegensatz zu Schopenhauers pessimistischer Sicht des Willens. Das beginnt schon mit der veränderten *Sicht des Leidens* selbst. In einem Aphorismus mit dem bezeichnenden Titel „*Weisheit im Schmerz*“ schreibt er:

„Im Schmerz ist soviel Weisheit wie in der Lust: [...] dass er weh thut, ist kein Argument gegen ihn, es ist sein Wesen. Ich höre im Schmerze den Commandoruf des Schiffscapitains: ‚zieht die Segel ein!‘ Auf tausend Arten die Segel zu stellen, muss der kühne Schiffahrer ‚Mensch‘ sich eingeübt haben, sonst wäre es gar zu schnell mit ihm vorbei, und der Ozean schlürfte ihn zu bald hinunter. Wir müssen auch mit verminderter Energie zu leben wissen: sobald der Schmerz sein Sicherheitssignal giebt, ist es an der Zeit, sie zu vermindern, – irgend eine grosse Gefahr, ein Sturm ist im Anzuge, und wir thun gut, uns so wenig wie möglich ‚aufzubauschen‘“ (Nietzsche 1882, 550).

Im Weiteren möchte ich Nietzsches Kritik an den drei Hauptaspekten der Erlösungslehre Schopenhauers skizzieren:

1. Kritik der leidenschaftslosen Kontemplation:

Der ästhetischen Kontemplation hat Nietzsche durchaus große Bedeutung beigemessen, aber er wehrt sich dagegen, diese Erkenntnisart „interesselos und rein kontemplativ“ zu nennen. Er will keine bloße Objektivität, sondern plädiert für die Leidenschaft des Erkennens. Am Erkennen müssten Affekt und Leidenschaft beteiligt sein, denn es gehe dabei um etwas für unser eigenes Leben Bedeutsames. Diese Leidenschaft darf allerdings nicht einseitig gesehen werden. Nietzsche warnt vor der Gefahr dogmatischer Festlegungen im Sinne von „Überzeugungen“. Man erreicht vieles nur mittels Überzeugungen. Aber sie können zu „Gefängnissen“ werden. „Die große Leidenschaft braucht, verbraucht Überzeugungen, sie unterwirft sich ihnen nicht“ (Nietzsche 1882, 550).

2. Kritik der Mitleidsmoral:

Die Kritik des Mitleids ist deshalb für Nietzsche zentral, weil er damit Schopenhauers „Grundlage der Moral“ zerstören will. Er behauptet, es sei unmöglich, sich in die Haut eines anderen Menschen zu versetzen. Man müsse sich gegen den Affekt des Mitleids zur Wehr setzen, denn er stelle eine Schwäche dar, „wie jedes Sich-verlieren an einen *schädigenden* Affekt“ (Nietzsche 1881, 128). Angeblich bedeute Mitleid, nicht mehr an sich zu denken. In Wirklichkeit denken wir zwar „nicht mehr bewusst an uns, aber *sehr stark unbewusst*, wie wenn wir beim Ausgleiten eines Fusses, für uns jetzt unbewusst, die zweckmässigsten Gegenbewegungen machen und dabei ersichtlich allen unseren Verstand gebrauchen“. Dass wir im Mitleid ein starkes Selbstinteresse verfolgen, lasse sich auch daran erkennen, dass wir immer dann unsere Hilfe zur Verfügung stellen, wenn wir „als die Mächtigeren, Helfenden hinzukommen können, des Beifalls sicher sind, unsern Glücks-Gegensatz empfinden wollen oder auch uns durch den Anblick aus der Langenweile herauszureissen hoffen“ (Nietzsche 1881, 125 f.). Demnach liegen dem Mitleid auch egoistische oder narzisstische Motive wie Eitelkeit, Selbstaufwertung auf Kosten des anderen, Macht über den anderen u. ä. zugrunde.

3. Kritik der asketischen Ideale:

Askese und Heiligkeit, neben dem Mitleid der zweite Grundpfeiler von Schopenhauers Ethik, werden ebenfalls auf „menschlich, allzumenschliche“ Triebfedern zurückgeführt (vgl. Nietzsche 1878, 130–140; 1881, 102–104). Nietzsche hält die vorsätzliche Brechung des eigenen Willens für pathologisch. Der Asket sei jemand, der „seine Sinnlichkeit aushungert und dabei freilich auch seine Rüstigkeit und nicht selten seinen Verstand mit aushungert und zu Schanden macht“ (Nietzsche 1881, 98). Hinter dieser Art Asketismus verberge sich

der Trieb nach Auszeichnung. Diesem negativen Asketismus, der dem „Schutz- und Heilinstinkte eines degenerierenden Lebens“ entspringe, stellt er ein „Gegen-Ideal“ in Gestalt eines positiven Asketismus gegenüber: Nicht Verdrängung des Selbst, der Sinnlichkeit, der Triebe, sondern Einübung in sie, nicht einfach Verzicht, sondern gemäßigter Umgang, nicht Verleugnung, sondern Anerkennung und Beherrschung des Verleugneten, nicht Weltflucht, sondern sich den Verführungen des weltlichen Daseins stellen und lernen, sich maßvoll zu ihnen zu verhalten. Askese und Askese sind zweierlei, je nachdem, ob sie aus der Lebendigkeit heraus, oder ob sie in diese hinein und zu deren Entfaltung führt. Askese ist somit, recht verstanden, ein Problem der Kräfte-Ökonomie, nicht der Moral (vgl. Caysa 2000, 195).

Eine andere Frage bezieht sich auf die Moralität derjenigen, die sich an die herkömmliche Moral von Altruismus, Liebe und Gerechtigkeit halten. Nietzsches These lautet: „*Man wird moralisch, – nicht weil man moralisch ist!*“ Die Unterwerfung unter die Moral könne „sclavenhaft oder eitel oder eigennützig oder resigniert oder dumpf-schwärmerisch oder gedankenlos“ sein (Nietzsche 1881, 89 f.).

Im Rückblick schreibt Nietzsche über seine Aufklärungsperiode, er habe in die „Unterwelt des Ideals hineingeleuchtet“ und einen „Irrthum nach dem andern [...] gelassen aufs Eis gelegt, das Ideal wird nicht widerlegt – es *erfriert* [...] Hier zum Beispiel erfriert ‚das Genie‘; eine *Ecke* weiter erfriert ‚der Heilige‘; unter einem dicken Eiszapfen erfriert ‚der Held‘; am Schluss erfriert ‚der Glaube‘, die sogenannte ‚Überzeugung‘, auch das ‚Mitleiden‘ kühlt sich bedeutend ab“ (Nietzsche 1888b, 323).

Nietzsches Spätwerk im Zeichen des „Willens zur Macht“

In Nietzsches Spätwerk sehen wir, dass er sich noch leidenschaftlicher gegen die von Schopenhauer vorgeschlagene Verneinung des Willens wendet. Sein ganzes Wesen sträubt sich dagegen, dass das Nichtsein dem Sein vorzuziehen sei, daß der „Wille zum Nichts“ mehr Wert habe als der „Wille zum Leben“. Darin werde der nihilistische Grundcharakter Schopenhauers offenkundig. Hier sei ein „Instinkt der Verleumdung, Verkleinerung, Verdächtigung des Lebens“ offenkundig. Stattdessen geht es Nietzsche um uneingeschränkte Bejahung aller Seiten dieser Welt und dieses Lebens, einschließlich des als ein Ingrediens wirkenden Leidens (vgl. Abel 1984, 68).

Ein dynamisch-expansiver und lebensfroher „*Wille-zur-Macht*“ tritt nunmehr an die Stelle des ruhelos-begehrlichen und erlösungsbedürftigen Willens zum Leben. Mit dieser neuen Anthropologie wird das Weltverhältnis des Menschen in jenem Erleben verankert, in dem er sich als organisches, also als leibliches Wesen stets selbst begegnet.

Nicht Verneinung eines Teiles der Menschennatur oder gar des Ganzen, nicht Trieb-Abtötung, sondern Trieb-Formung, Trieb-Gestaltung! – lautet die Formel der Befreiung bei Nietzsche. Nicht aus dem verneinten, verarmten und zerquälten, sondern aus dem gesteigerten und bereicherten Ich entspringen erst Wohlwollen, Güte und „schenkende Tugend“; denn wer nicht reich und mächtig an Seele sei, der könne auch an Güte nichts schenken (vgl. Abel 1984, 68). Diese große Wendung setzt voraus, dass der Wille vom Odium der „Sündhaftigkeit“ und des „Radikal-Bösen“ befreit wird, aus der passiven in die aktive Rolle übertritt und aus dem Zu-Erlösenden selbst das Erlösende wird:

„Wollen befreit: das ist die wahre Lehre von Wille und Freiheit [...]

Nicht-mehr-wollen und Nicht-mehr-schätzen und Nicht-mehr-schaffen! ach, dass diese große Müdigkeit mir stets fern bleibe! [...]

Wollen befreit: denn Wollen ist *Schaffen*; so lehre ich. Und nur zum Schaffen sollt ihr lernen!“ (Nietzsche 1884, 111 u. 258).

Bei der anvisierten Selbstgestaltung geht es um einen Gegenentwurf zur normierten, moralischen Existenz. Um eine selbstbestimmte Existenz zu führen, muss sich der Einzelne von der Moral befreien und sein Selbst gegen die Übergriffe von Konventionen und Institutionen und auch gegen die Macht persönlicher Leidenschaften behaupten.

Abschließende Bemerkungen

Es gibt eine bekannte Stellungnahme Max Horkheimers, dass man „die Philosophie Schopenhauers, etwa seinen Schluss, wie er auf den Willen als das ‚Wesen des Menschen‘ kommt, auch psychologisch deuten kann, und umgekehrt wie man den Begriff des Unbewussten bei Freud auch im Sinne der Philosophie deuten kann; [...] und dass bei beiden das Unbewusste moralisch etwas Problematisches ist: bei Schopenhauer der ‚schlechte Wille zu Wohlsein und Dasein‘, bei Freud das ‚Verdrängte‘, das ‚ins Unbewusste Verdrängte““ (Horkheimer 1972, 456). Angesichts dieser Stellungnahme möchte ich hier zweierlei zu bedenken geben: Einerseits ist auch der späte Nietzsche der Willenskonzeption Schopenhauers stark verhaftet geblieben. Die von Schopenhauer angenommenen Strukturmomente des Lebens – wie der Kampf zwischen den verschiedenen Erscheinungen des Willens, das Prozesshafte der Willensaktionen, die Entzweiung des Willens mit sich selbst und die Ziellosigkeit des Willens – sind auch für Nietzsches Willen zur Macht konstitutiv geworden (vgl. Decher 1984, 58 ff.). Andererseits sieht Nietzsche als Immoralist in diesen Tendenzen nicht mehr böse, egoistische, mit Leiden und Schuld verbundene Kräfte. Überzeugt vom Wert des Lebens, das von sich aus auf Entwicklung, Steigerung und Machterweiterung gerichtet sei, visiert er ein

anderes Ziel an, nämlich „eine Rechtfertigung des Lebens, selbst in seinem Furchtbarsten, Zweideutigsten und Lügenhaftesten“ (Nietzsche 1885–1887, 354 f.).

Schopenhauers Leidens-, Erlösungs- und Glückslehre zielt auf eine Lebensform ab, die der asketischen und stoischen Tradition der Lebenskunst nahe steht. Er verkörpert einen ersten Grundtyp der Erlösungslehre, bei dem die Erlösung durch *Selbstaufhebung* zustande kommt. Die von ihm empfohlene Willensverneinung berührt sich mit dem Anliegen des Buddhismus und unterscheidet sich von der Selbstaufhebung durch Willens- und Wesensvereinigung mit dem Urgrund aller Dinge (Weltsubstanz, Gott, Natur), wie er für die Mystik charakteristisch ist.

Nietzsche verkörpert hingegen einen anderen Grundtyp der Erlösungslehre, bei dem das Ziel nicht durch Trieb-Verneinung und -Abtötung, sondern durch Trieb-Formung und -Gestaltung erreicht werden soll. Nicht Selbstlosigkeit, sondern Selbstüberwindung, nicht Selbsterhaltung, sondern *Selbstgestaltung* ist für Nietzsche das befreiende Prinzip (vgl. Hasse 1936, Decher 1984, Salaquarda 1984, Goedert 1998, Schmid 1992, Schulz 1999).

Lassen sich Schopenhauer und Nietzsche zwei entgegen gesetzte Bewältigungsstrategien des „Triebproblems“ zuordnen, so zeigen Freuds Ausführungen in „Das Unbehagen in der Kultur“, dass er in dieser Hinsicht Nietzsche näher steht als Schopenhauer. Die Triebabtötung hat für ihn den großen Nachteil, dass man damit „auch alle andere Tätigkeit aufgegeben (das Leben geopfert)“ habe. Demgegenüber hält er die „Beherrschung des Trieblebens“ für das weitaus bessere Mittel zur Bewältigung der eigenen Triebkonflikte. Am meisten erreiche man, wenn man „den Lustgewinn aus den Quellen psychischer und intellektueller Arbeit genügend zu erhöhen versteht“. Im Unterschied zu Nietzsche, der stets vom Standpunkt des Ideals aus philosophiert, betont Freud, dass die Sublimierung „nicht allgemein verwendbar, sondern nur wenigen Menschen zugänglich ist. [...] Auch diesen Wenigen kann sie nicht vollkommenen Leidenschutz gewähren, sie schafft ihnen keinen für die Pfeile des Schicksals undurchdringlichen Panzer und sie pflegt zu versagen, wenn der eigene Leib die Quelle des Leidens wird“ (Freud 1930, 437 f.).

Jedem, der auf die Suche nach einer auf seine Persönlichkeit und seine Lebenssituation zugeschnittenen Praxis der Lebenskunst ist, kann die Auseinandersetzung mit diesen beiden gegensätzlichen Lebens- und Wertentwürfen dazu verhelfen, der eigenen Lebensphilosophie durch identifikatorische Zustimmung oder gegenidentifikatorische Ablehnung mehr Kontur zu geben und dadurch eine bessere Orientierung für das eigene Denken und Handeln zu gewinnen.

Literatur

- Abel, Günter (1998): Nietzsche: die Dynamik der Willen zur Macht und die ewige Wiederkehr. Berlin; New York: de Gruyter (2. Aufl.).
- Caysa, Volker (2000): Asketismus. In Henning Ottmann (Hg.), Nietzsche-Handbuch: Leben, Werk, Wirkung (195–197). Stuttgart; Weimar: Metzler.
- Decher, Friedrich (1984): Wille zum Leben – Wille zur Macht. Eine Untersuchung zu Schopenhauer und Nietzsche. Würzburg: Königshausen und Neumann; Amsterdam: Rodopi.
- Freud, Sigmund (1930): Das Unbehagen in der Kultur. Gesammelte Werke (Bd. 14, 419–506). Frankfurt/M.: Fischer.
- Gerhardt, Volker (1992): Friedrich Nietzsche. München: Beck.
- Gödde, Günter (1999): Traditionslinien des „Unbewußten“. Schopenhauer, Nietzsche, Freud. Tübingen: edition diskord.
- Gödde, Günter (2000): Die Öffnung zur Denkwelt Nietzsches – eine Aufgabe für Psychoanalyse und Psychotherapie. Psychoanalyse. Texte zur Sozialforschung, 4 (7), 91–122.
- Gödde, Günter (2002): Nietzsches Perspektivierung des Unbewußten. Nietzsche-Studien, 32, 154–194.
- Goedert, Georges (1988): Nietzsche der Überwinder Schopenhauers und des Mitleids. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Hasse, Heinrich (1936): Das Problem der Erlösung bei Schopenhauer und Nietzsche. Jahrbuch der Schopenhauer-Gesellschaft, 23, 100–120.
- Horkheimer, Max (1972): Das Schlimme erwarten und doch das Gute tun (Gespräch m. G. Rein). In ders., Gesammelte Schriften (Bd. 7, 442–465). Frankfurt/Main: Fischer.
- Hitschmann, Eduard (1913): Schopenhauer. Versuch einer Psychoanalyse des Philosophen. Imago, 2, 101–174.
- Kaufmann, Walter (1982): Nietzsche: Philosoph, Psychologe, Antichrist. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Nietzsche, Friedrich (1869–1872): Sämtliche Briefe. Kritische Studienausgabe in 8 Bänden (KSB), hrsg. v. G. Colli & M. Montinari, Bd. 3. München: dtv & de Gruyter 1986.
- Nietzsche, Friedrich (1872): Die Geburt der Tragödie. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden (KSA), hrsg. von G. Colli & M. Montinari. München: dtv 1980, Bd. 1, 9–156.
- Nietzsche, Friedrich (1874): Unzeitgemässe Betrachtungen III: Schopenhauer als Erzieher. KSA 1, 335–427.
- Nietzsche, Friedrich (1878): Menschliches, Allzumenschliches. KSA 2.
- Nietzsche, Friedrich (1881): Morgenröthe. KSA 3, 9–331.
- Nietzsche, Friedrich (1882): Die fröhliche Wissenschaft. KSA 3, 343–651.
- Nietzsche, Friedrich (1884): Also sprach Zarathustra. KSA 4.
- Nietzsche, Friedrich (1885–1887): Nachgelassene Fragmente. KSA 12.
- Nietzsche, Friedrich (1886): Jenseits von Gut und Böse. KSA 5, 9–243.
- Nietzsche, Friedrich (1887): Zur Genealogie der Moral. KSA 5, 245–412.
- Nietzsche, Friedrich (1888a): Der Antichrist. KSA 6, 165–253.
- Nietzsche, Friedrich (1888b): Ecce homo. KSA 6, 255–374.

- Nietzsche, Friedrich (1980): Briefwechsel. Kritische Gesamtausgabe, hrsg. v. G. Colli & M. Montinari, Zweite Abteilung, 6/2. Berlin; New York: de Gruyter.
- Ottmann, Henning (Hg.) (2000): Nietzsche-Handbuch: Leben, Werk, Wirkung. Stuttgart; Weimar: Metzler.
- Safranski, Rüdiger (1987): Schopenhauer und Die wilden Jahre der Philosophie. München; Wien: Hanser.
- Safranski, Rüdiger (1995): Schopenhauer, ausgewählt und eingeleitet v. R. Safranski. München: Diederichs.
- Salaquarda, Jörg (1984): Zur gegenseitigen Verdrängung von Schopenhauer und Nietzsche. Schopenhauer-Jahrbuch, 65, 13–30.
- Schmid, Wilhelm (1992): Uns selbst gestalten. Zur Philosophie der Lebenskunst bei Nietzsche. Nietzsche-Studien, 21, 50–62.
- Schmid, Wilhelm (1998): Philosophie der Lebenskunst: eine Grundlegung. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Schopenhauer, Arthur (1803–1804): Die Reisetagebücher von Arthur Schopenhauer, hrsg. v. L. Lütkehaus. Zürich: Haffmanns 1988.
- Schopenhauer, Arthur (1804–1818): Der handschriftliche Nachlaß, Bd. I: Frühe Manuskripte, hrsg. v. A. Hübscher. München: dtv 1985.
- Schopenhauer, Arthur (1819): Die Welt als Wille und Vorstellung, Bde. I–II. Zürich: Diogenes 1977.
- Schopenhauer, Arthur (1830–1852): Der handschriftliche Nachlaß, Bd. IV, 1: Die Manuskriptbücher der Jahre 1830–1852, hrsg. v. A. Hübscher. München: dtv 1985.
- Schopenhauer, Arthur (1844): Die Welt als Wille und Vorstellung, Bde. III–IV, Zürich: Diogenes 1977.
- Schulz, Walter (1999): Weltverneinung und Weltbejahung. Anmerkungen zu Schopenhauer und Nietzsche. Schopenhauer-Jahrbuch, 80, 147–163.
- Werder, Lutz von (2000): Lehrbuch der Philosophischen Lebenskunst für das 21. Jahrhundert. Berlin – Milow: Schibri.
- Zima, Peter V. (1997): Moderne/Postmoderne. Tübingen; Basel: Francke.

Dr. phil. Dipl.-Psych. Günter Gödde, Kuno-Fischer-Str. 20, 14057 Berlin.
E-Mail: G.Guedde@t-online.de

Psychologischer Psychotherapeut in eigener Praxis sowie Dozent, Supervisor und Lehrtherapeut an der Berliner Akademie für Psychotherapie.

Arbeitsschwerpunkte: Klinische Psychologie und Psychotherapie, Freud-Biographik und Geschichte der Psychoanalyse, Verhältnis von Tiefenpsychologie und Philosophie, Kulturtheorie. Letzte Veröffentlichungen: Traditionslinien des „Unbewußten“. Schopenhauer, Nietzsche, Freud (1999); Mathilde Freud, die älteste Tochter Sigmund Freuds in Briefen und Selbstzeugnissen (2003); (mit E. Jaeggi, W. Hegener u. H. Möller): Tiefenpsychologie lehren – Tiefenpsychologie lernen (2003).

Manuskriptendfassung eingegangen am 12. April 2003.