

# **Philosophie, Leben und Erziehung**

## **Ein meta-philosophischer Versuch**



*Bachelorarbeit*

zur Erlangung des Bachelorgrades  
der Kultur- und Sozialwissenschaftlichen Fakultät der  
Universität Luzern

Lionel Augustin Thalmann

2022

Die einzige Kritik einer Philosophie, die möglich ist und die auch etwas beweist, nämlich zu versuchen, ob man nach ihr leben könnte, ist nie auf Universitäten gelehrt worden: sondern immer die Kritik der Worte über Worte. [...] – welche Wüsterei, welche Verwilderung, welcher Hohn auf eine Erziehung zur Philosophie!

- *Friedrich Nietzsche*<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> S.a.E 417.

# Inhaltsverzeichnis

<b>VORWORT</b> .....	<b>4</b>
<b>1. EINLEITUNG</b> .....	<b>6</b>
1.1. DIE WANDERUNG .....	7
<b>2. SCHOPENHAUER IN NIETZSCHES "SCHOPENHAUER ALS ERZIEHER"</b> .....	<b>9</b>
2.1. DAS PRINCIPIUM INDIVIDUATIONIS: "DIES BIST DU!" .....	11
2.2. UMSETZUNG IM ALLTÄGLICHEN LEBEN .....	14
2.3. DER SCHOPENHAUERSCHE MENSCH .....	16
2.4. ZWISCHENFAZIT I .....	17
<b>3. NIETZSCHE IN "SCHOPENHAUER ALS ERZIEHER"</b> .....	<b>19</b>
3.1. SELBSTERKENNTNIS: ABLENKUNG UND UNTERHALTUNG .....	20
3.2. SELBSTTRANSFORMATION: BEFREIUNG DES LEBENS .....	22
3.3. SELBSTAUSDRUCK: DIE EIGENE STIMME ENTWICKELN .....	23
3.4. ZWISCHENFAZIT II .....	24
3.5. NIETZSCHE ALS ERZIEHER? .....	26
3.6. PERFEKTIONISMUS VS. ELITISMUS .....	28
3.7. ZWISCHENFAZIT III .....	30
<b>4. DEWEYS META-PHILOSOPHISCHER ÜBERBLICK</b> .....	<b>31</b>
4.1. EINE PHILOSOPHIE NACH IHREM HEILIGSTEN INNERN BEMESSEN .....	31
4.2. ODER: DIE EMPIRISCHE METHODE DER PHILOSOPHIE .....	32
4.3. SICH DIE BEDINGUNGEN DES DASEINS ALS AUFGABE ANEIGNEN .....	34
4.4. ODER: DAS PREKÄRE UND DAS STABILE ALS EIGENSCHAFTEN DES DASEINS .....	35
4.5. ZWISCHENFAZIT IV .....	36
<b>5. ABSCHLUSS</b> .....	<b>39</b>
5.1. FAZIT .....	41
<b>6. LITERATURVERZEICHNIS</b> .....	<b>42</b>
6.1. SIGLEN .....	42
6.2. LITERATUR .....	43

## Vorwort

„Was hat der denn Grosses aufzuweisen, da er so lange Philosophie treibt und noch Niemanden betrübt hat?“ Ja so sollte es auf der Grabschrift der Universitätsphilosophie heissen: „sie hat Niemanden betrübt“ (S.a.E 427).

Die Hoffnung, mit der ich vor drei Jahren der philosophischen Fakultät beigetreten bin, bestand darin, durch die Philosophie eine *Tätigkeit* in mein Leben einzuschliessen, die mein Dasein mit *Sinn* und *Bedeutung* bereichert. Ich hoffte also durch das Studium der Philosophie eine *Fähigkeit* zu kultivieren, die mich zum produktiven Umgang mit den Bedingungen anleitet, die mir als Mensch und als Bürger – als Individuum und als Mitglied einer Gesellschaft – gegeben sind. Der Ausgangspunkt, von dem aus ich zu schreiben beginne, setzt sich nun jedoch aus der Diskrepanz zusammen, die sich zwischen dieser Hoffnung und der tatsächlichen Praxis des 'Philosophierens' ergeben hat, wie ich sie aus meiner Erfahrung an der Universität ableite.

So ist nun der Zeitpunkt gekommen, an dem ich diese drei Jahre Studium durch das Verfassen einer 'wissenschaftlichen Abhandlung' abschliessen muss.<sup>2</sup> Wenn ich mich dabei nach meinen Kommilitonen umblicke, so kann ich festhalten, dass anerkannte Themen und Fragestellungen, die im Rahmen einer solchen Arbeit unter dem Namen der Philosophie verhandelt werden, Fragen sind wie: Gibt es eine vom Menschen unabhängige Aussenwelt? Haben wir einen freien Willen? Wie können wir sagen, dass Lord Voldemort *nicht* existiert? Usw.

Während sich Studierende aus anderen Fachrichtungen also beispielsweise mit dem Krieg auseinandersetzen, der gerade über Europa eingebrochen ist, mit dem Kometen befassen, dessen Laufbahn die Erde zerstören könnte, oder sich an die Erforschung der Krankheit machen, die in den letzten zwei Jahren verantwortlich war für Tausende von Toten, so befassen wir uns mit Descartes Trennung zwischen Geist und Körper, mit Kants unerreichbarem 'Ding

---

<sup>2</sup> Ich muss mir also die gesellschaftliche Anerkennung meiner 'philosophischen Tätigkeit' dadurch verdienen, dass ich eine 'Qualifikationsschrift' verfasse, die ein dafür bestimmter 'Experte' im Hinblick auf die 'objektive Qualität' der sich darin entfaltenden Argumente, mit einer Note bewertet – welche den Wert meiner philosophischen Tätigkeit zur Orientierung für zukünftige Dozenten oder Arbeitgeber bestimmen soll. Vgl. Universität Luzern, Kultur- und Sozialwissenschaftliche Fakultät (2019): "Leitfaden Wissenschaftliches Schreiben". URL: [https://www.unilu.ch/fileadmin/fakultaeten/ksf/institute/polsem/Dok/Leitfaden\\_wissSchreiben\\_KSF.pdf](https://www.unilu.ch/fileadmin/fakultaeten/ksf/institute/polsem/Dok/Leitfaden_wissSchreiben_KSF.pdf)

an sich' oder Russells Analyse von negativen Existenzaussagen. Während draussen in der Welt die Bomben fallen, lesen wir:

„Weil nun aber diese Seinsstruktur ontologisch unzugänglich bleibt, aber doch ontisch erfahren ist als Beziehung zwischen Seiendem (Welt) und Seiendem (Seele) und weil Sein zunächst verstanden wird im ontologischen Anhalt am Seienden als innerweltlichem Seienden, wird versucht, diese Beziehung zwischen den genannten Seienden auf dem Grunde dieser Seienden und im Sinne ihres Seins, d.h. als Vorhandensein zu begreifen" (Heidegger 1967: 59)

Angesichts dieser Situation muss ich zu dieser Arbeit also mit einem Mollakkord anheben. Ich muss ihr ein grundsätzliches Unbehagen an der (Un)Tätigkeit der Philosophie voranstellen, welches ich im Folgenden nun zu verarbeiten gedenke.

# 1. Einleitung

Aus meiner bisherigen Erfahrung als Student der Philosophie muss ich also feststellen, dass die Tätigkeit des 'Philosophierens' in gewissen Bereichen der (akademischen) Philosophie durch einen *Riss zur Lebenspraxis* gekennzeichnet ist. Mit der Einteilung der Welt in Körper und Geist – in Leib und Seele<sup>3</sup> – wird meine Aufgabe 'als Philosoph' im Gegensatz zu den Naturwissenschaften im Bereich des 'Geistes' angesiedelt, wo ich unabhängig von jeglicher Praxis<sup>4</sup> Dinge behandle, die keinen ersichtlichen Bezug zur tatsächlichen 'Wirklichkeit' – zur alltäglichen Lebensführung – mehr aufweisen.

Ausgehend von dieser Problematik werde ich mich mit der folgenden Arbeit nun auf die *Suche nach alternativen Formen des Philosophierens* begeben, die diese Trennung von Philosophie und Leben zu überwinden vermögen. Ich suche also nach einer philosophischen Tätigkeit, die mir über 'rein theoretisch gültige' Argumente und 'aussagenlogisch richtige Schlüsse' hinweg Wege eröffnet, die von den in der Philosophie verhandelten Gegenstände zurück zu den Dingen führen, welche mir in meiner alltäglichen Lebensführung auch tatsächlich begegnen – welche auch das Potential aufweisen, 'zu betrüben'.<sup>5</sup>

Ich werde im Folgenden also einen zusammenhängenden Gedankengang verfolgen, den ich zur Orientierung an ausgewählten Stellen immer wieder durch ein *Zwischenfazit* kommentieren werde. Die Arbeit wird dementsprechend eine etwas aussergewöhnliche Form annehmen, welche beim Lesen berücksichtigt werden muss; ich werde im Folgenden weder eine Serie von zwingenden Argumenten vorlegen, die beispielsweise für eine bestimmte Art von Philosophie plädieren, noch werde ich überhaupt für etwas im herkömmlichen Sinne 'argumentieren'. Die vorliegende Arbeit ist vielmehr als eine Art *spekulative Wanderung* zu verstehen, zu welcher ich vom beschriebenen Gedanken angetrieben aufbreche, und auf die ich die Leser nun einlade mich zu begleiten.<sup>6</sup>

---

<sup>3</sup> Vgl. Beckermann, Ansgar (2008): Analytische Einführung in die Philosophie des Geistes. Berlin, New York: De Gruyter.

<sup>4</sup> D.h. unabhängig von meinem tatsächlichen Handeln ausserhalb von 'philosophischen Abhandlungen'.

<sup>5</sup> Vgl. S.5.

<sup>6</sup> Dementsprechend werde ich mein Vorhaben hier auch noch relativ offen stehenlassen und nicht – wie es in einer klassischen 'Einleitung' üblich wäre – die inhaltliche Struktur der Arbeit bereits in der Einleitung vorwegnehmen.

## 1.1. Die Wanderung

Zur Übersicht und Orientierung vor und während dem Lesen habe ich anbei eine Karte der Landschaft skizziert, welche sich dem Leser auf den folgenden Seiten nun eröffnen wird.

### *Kapitel 2.*

Ich beginne den Anstieg mit *Schopenhauer*. Nach ein paar Tagen des Gehens stelle ich jedoch fest, dass mich der eingeschlagene Pfad nicht in die Richtung führt, die ich mir wünsche. Die Sicht ist verdeckt von Nebel, sodass ich kaum noch die Steine sehe, die direkt vor meinen Füßen den Weg kennzeichnen. Deshalb konsultiere ich noch einmal die Beschreibung von demjenigen, der behauptet hat, diesen Weg erfolgreich gegangen zu sein [*Nietzsche* in "Schopenhauer als Erzieher"]. Ich frage mich, was seine Art und Weise zu gehen von der meinen unterscheidet und was ich daraus für meine zukünftigen Wanderungen lernen kann. Diese Auseinandersetzung führt mich nun auf einen neuen Pfad, der schliesslich zu einem ersten Aussichtspunkt führt [Zwischenfazit I]. Dort angelangt, kann ich in Ruhe rasten und mir noch einmal einen Überblick vom Weg verschaffen, der mich bis hierherführte.

### *Kapitel 3.*

Mit erholten Kräften und gestärktem Willen wandere ich weiter. Ich habe mir vorgenommen, die Erkenntnis, die ich aus dem bisher zurückgelegten Abschnitt gewonnen habe, sogleich zu verwerten und sie im Weitergehen am schwierigen Anstieg zu überprüfen, welcher sich daraus ergibt, dass ich versuche der Stimme zu folgen, die mich bereits im vorherigen Abschnitt aus dem Nebel geführt hat [Zwischenfazit II].

Das wilde Terrain und die zweideutige Stimme meines Führers bringen mich dazu, den Pfad, den ich eingeschlagen habe, noch einmal grundlegend zu überdenken. Je weiter ich gehe, desto stärker wird die Verunsicherung, und ich fühle mich zum Zeitpunkt von [Kap. 3.5] gezwungen mir die Frage zu stellen, inwiefern sich der Weg durch die steile Felswand, den Nietzsche verzeichnet hat, auch tatsächlich gehen lässt – eine Frage, die verstärkt wird durch die vielen Stimmen, die von der Un-Begehbarkeit dieses Weges warnen. Trotz dieser Schwierigkeiten gelange ich jedoch schliesslich zu einem weiteren Aussichtspunkt [Zwischenfazit III] von dem aus ich erneut auf die Strecke zurückblicken kann, die mich zu dem Punkt führte, an dem ich nun stehe.

## *Kapitel 5.*

Der vom Nebel bedeckte Weg und die steile Felswand liegen nun hinter mir, und ich entschliesse mich für den letzten Abschnitt der Wanderung noch einen etwas ruhigeren Pfad einzuschlagen, der mir die Möglichkeit bietet, das, was ich bisher erlebte, zu verarbeiten und in klare Gedanken zu fassen. Dabei treffe ich auf John Dewey, der mich als zuverlässiger und erfahrener Bergführer noch einmal gedanklich durch die ganze Wanderung führt.



## 2. Schopenhauer in Nietzsches "Schopenhauer als Erzieher"

Die Zeilen, die Du vor Dir hast, stehen erst seit kurzer Zeit in der Form, in der Du sie nun lesen wirst. Ursprünglich war das erste Kapitel als Einführung in die Philosophie Schopenhauers konzipiert. Ich habe diese Arbeit also damit begonnen, dass ich die Gedanken dargestellt habe, die Schopenhauer sich in seinem gleichnamigen Hauptwerk zur "Welt als Wille und Vorstellung" [WWV] machte. Von der Einführung in seine zwei Begriffe "Wille" und "Vorstellung" – sowie der Schopenhauerschen Konzeption des dadurch begriffenen Menschen, der sich bei erreichter Selbsterkenntnis zur Verneinung des Willens zum Leben beschliesst – wollte ich zu Nietzsche überleiten, und mit Nietzsche anschliessend eine *Lesart* von Schopenhauer erarbeiten, anhand von der sich verstehen lässt, was Nietzsche meint, wenn er von Schopenhauer als einem "Erzieher"<sup>7</sup> spricht. Diese Struktur, nach der ich die Arbeit ursprünglich konzipierte, sollte dabei etwas Spezifisches evozieren: Sie sollte performativ für das stehen, was ich als eine mögliche Antwort auf die Frage anbot, was es bedeutet, sich auf eine philosophische Art und Weise mit dem Leben auseinanderzusetzen.

Das Problem, das sich nun ergeben hat, war die Kluft, die sich zwischen dem, was ich als die Schopenhauersche Philosophie einführte, und dem, was ich als die daran anschliessende 'Nietzschanische Lesart' dieser Philosophie bezeichnete, eröffnete. Meine Bemühungen, Nietzsches dritte unzeitgemässe Betrachtung – "Schopenhauer als Erzieher" [S.a.E] – über eine inhaltliche Verwandtschaft mit der Philosophie ihres Namensgebers herzuleiten, verliefen ins Leere, und je mehr ich versuchte das, was ich in "Schopenhauer als Erzieher" fand mit dem zu verbinden, was ich in "Die Welt als Wille und Vorstellung" fand, desto grösser wurde die Kluft. Angesichts dieser immer wie grösser werdenden Kluft, die meine Bemühungen, eine sinnvolle Auseinandersetzung mit Philosophie zu veranschaulichen, zu verschlingen drohte, fühlte ich mich gezwungen, die Struktur der Arbeit noch einmal grundlegend zu überdenken:

Ich bin davon ausgegangen, dass sich Nietzsches Bild von der Schopenhauerschen Philosophie, durch die er seinen Lehrer und Erzieher kennen lernte, nachvollziehen lässt, indem ich diese Philosophie auf die herkömmliche – d.h. durch meinen bisherigen universitären Bildungsgang vermittelte – Art und Weise befrage. Indem ich also fragte; was sind die

---

<sup>7</sup> D.h. warum der junge Nietzsche (1874) seiner dritte Unzeitgemässe Betrachtung den Titel "Schopenhauer als Erzieher" gab.

erkenntnistheoretischen Grundlagen, die Schopenhauer vertritt? Was sind die Annahmen, die seiner Metaphysik zugrunde liegen? Was ist der konzeptionelle Unterscheid zwischen der Welt als Wille und der Welt als Vorstellung? Usw. – meinte ich durch die so gewonnen Antworten das vor mir zu haben, was Nietzsche als 'die Philosophie Schopenhauers' beschreibt.

Ich bin der Schopenhauerschen Philosophie also gegenübergetreten, wie man einem fertigen Produkt – einem philosophischen System, einer 'Willensmetaphysik' – gegenübertritt. Das, was Nietzsche in seinem Werk als Schopenhauers Philosophie bezeichnet, ist jedoch etwas ganz anderes. Nietzsche reflektiert in S.a.E einen *künstlerischen Schaffensprozess*. Er begegnet Schopenhauer wie ein Schüler,<sup>8</sup> der versucht die produktive Auseinandersetzung seines Erziehers mit dem Leben nachzuvollziehen, ohne sich dabei in dem Versuch zu verlieren, ein fertiges Produkt zu fassen. Die Frage, die Nietzsche dabei an den zum Erzieher auserkorenen Philosophen stellt, lautet also: „*Welches wären wohl die Grundsätze, nach denen er dich erzöge?*“ (S.a.E 342).<sup>9</sup>

Mit den folgenden Kapiteln werde ich nun beginnen, diese Grundsätze aus der Schopenhauerschen Philosophie herzuleiten. Ausgangspunkt dieser Herleitung soll dabei das dritte Kapitel von S.a.E sein, das eines der wenigen Stellen enthält, an denen sich Nietzsche an die konkrete Beantwortung seiner Frage macht. So beschreibt er das 'Erzieherische' an der Schopenhauerschen Philosophie als die 'Hinopferung des Ich's', als die „[...] Unterwerfung unter die edelsten Absichten, vor allem unter die der Gerechtigkeit und Barmherzigkeit“ (S.a.E 357). Nietzsche beschreibt, wie Schopenhauer uns lehrt, „[...] zwischen den wirklichen und scheinbaren Beförderungen des Menschenglücks [zu] unterschieden [...]“ (ebd.). Wie er aufzeigt, dass „[...] weder Reichwerden, noch Geehrtsein, noch Gelehrtsein den Einzelnen aus seiner tiefen Verdrossenheit über den Unwerth seines Daseins herausheben kann [...]“ (ebd.) und wie das Streben nach diesen Gütern nur Sinn durch ein verklärendes Gesamtziel erhält. Ein Streben, welches schliesslich „[...] tief und herzlich zur Resignation hinleitet [...]“ (ebd.).

---

<sup>8</sup> Ein Schüler, der – wie es sich für einen guten Schüler gehört – an seinem Erzieher wächst und sich sodann auch wieder von ihm löst – oder, um es anders zu formulieren, über ihn hinauswächst. So schreibt Nietzsche in S.a.E: „Und so will ich den heute des einen Lehrers und Zuchtmeisters, dessen ich mich zu rühmen habe, eingedenk sein, Arthur Schopenhauers – um später anderer zu gedenken“ (S.a.E 341).

<sup>9</sup> Im Gegensatz zu: Was sind die erkenntnistheoretischen Grundlagen, die Schopenhauer vertritt? Was sind die Annahmen, die seiner Metaphysik zugrunde liegen? Was ist der konzeptionelle Unterscheid zwischen der Welt als Wille und der Welt als Vorstellung? Usw.

## 2.1. Das Principium Individuationis: "Dies bist du!"

Das erste erzieherische Moment, das Nietzsche aus der Schopenhauerschen Philosophie gewinnt, ist also die 'Unterwerfung unter die edelsten Absichten' – i.e. unter die der 'Gerechtigkeit und Barmherzigkeit'. Der Begriff, an dem ich dieses Moment dabei aus der Schopenhauerschen Philosophie erwachsen sehe, ist der des "*Principium Individuationis*". Um zu veranschaulichen, was ich damit meine, lohnt es sich ein Beispiel anzuführen.

Dostojewskij beschreibt in seinem Roman "Verbrechen und Strafe" den jungen (ex-) Studenten Raskolnikow, der geplagt ist von Armut und Elend, in das er überall um sich herum alles und jeden versinken sieht. Raskolnikow entwickelt im Zuge seines Leidens an diesem Zustand immer wie mehr Abneigung, Hass und Gleichgültigkeit gegenüber seinen Mitmenschen, die er in ihrer 'Erbärmlichkeit' für den Zustand seiner Umwelt verantwortlich macht. Die zunehmende Gleichgültigkeit, mit der Raskolnikow seine Mitmenschen betrachtet, führt ihn schliesslich zu der kompletten *geistigen Trennung zwischen sich und allen anderen Menschen*. Er unterscheidet zwischen sich, den 'eentlichen Menschen', [...] das heisst, jene, die die Gabe oder das Talent haben ihrer Mitwelt ein neues Wort zu sagen [...] (Dostojewskij 2017: 351) und den 'niedereren', 'gewöhnlichen Menschen' „[...] das Material sozusagen, das einzig und allein der Erhaltung der Art zu dienen hat [...]“ (ebd.). Diese Theorie, die sich an seiner Erfahrung des tagtäglichen Elends zunehmend erhärtet, führt ihn schliesslich so weit, dass er zwei Menschen ermordet, mit dem Gedanken, dass ihm dies aufgrund der naturgegebenen Ordnung – die Einteilung in höhere und niedere Menschen – zusteht. Er meint sich dem 'Material' frei bedienen zu dürfen, wenn es nur seinem Wohlergehen – dem Wohlergehen der 'eentlichen Menschen' – dient. Nach diesem Mord, *dem Experiment*, mit dem er seine Theorie an der wirklichen Welt ausprobieren wollte, beginnt Raskolnikow nun zu fallen. Er fällt immer wie tiefer in eine schwere Krankheit, die ihn von innen her zu zerfressen beginnt.

Den ersten Gedanken, den er mit seiner heftigen Reaktion auf die Umsetzung seiner Theorie zu verbinden versucht, besteht in der Annahme, dass er sich doch nicht zu den höheren Menschen zählen darf. Er hält es offensichtlich nicht aus, einen anderen Menschen zu ermorden – sich ohne schlechtes Gewissen über das Leben der 'niedereren Menschen' hinwegzusetzen<sup>10</sup> – und

---

<sup>10</sup> Was zum Wesen der höheren Menschen dazugehört: „[...] Gesetzgeber und Menschheitsführer, angefangen von den ältesten, und später die Lykurge, Solone, Mohammeds, Napoleons und wie sie alle heissen, dass [waren] alle ausnahmslos Verbrecher [...], schon dadurch, dass sie, indem sie ein neues Gesetz stifteten, schon durch diese

muss sich dementsprechend selbst der niederen Klasse zuteilen. Von diesem Gedanken geprägt, beginnt er nun langsam seinen 'Übertritt' – d.h. sein Gebrauch von den ihm als niederer Mensch eigentlich nicht zukommenden Rechten – vor seiner Umgebung als solchen aufzulösen. Er gesteht seinen Mord, stellt sich der Polizei und wird in ein sibirisches Straflager verbannt. All das geschieht, ohne dass Raskolnikow auch nur im Geringsten an der Grundlage zweifelt, auf der seine Theorie über die natürliche Ordnung der Menschen aufgebaut ist.

Raskolnikow fühlt nun immer wie stärker die Trennung zwischen sich und seiner Umwelt, die sich bereits so gefestigt hat, dass die anderen Menschen darauf reagieren. Seine Mithäftlinge lehnen ihn alle ab und er wäre so zugrunde gegangen, wenn er nicht im letzten Moment – in dem Moment, indem das Leiden so gross geworden ist, dass es nur noch entweder in den Tod oder in eine schlagartige und grundlegende Veränderung übergehen kann – seine Verbundenheit mit allen anderen Dingen dieser Welt erkannte.<sup>11</sup> Er fühlte plötzlich, wie er selbst ein Teil dieser Natur ist, die er verantwortlich machte für sein Elend. Er fühlte, wie er im Wesentlichen Eins ist mit seinen Mitmenschen, die genau wie er auch denken, fühlen, wollen und leiden. Er erkannte die Illusion der Trennung, die ihn dazu führte, einen Unterschied zu machen zwischen seinen Gefühlen, seinen Bedürfnissen, und den Gefühlen und Bedürfnissen der anderen Menschen. Kurz:

„An die Stelle der Dialektik war das Leben getreten, und in seinem Kopf wollte etwas völlig anderes entstehen" (a.a.O., 744)

Dieser Prozess, den Raskolnikow *durchlebte* – d.h. die Auflösung der künstlichen Vorstellung von einer Trennung – lässt sich nun mit Schopenhauer als Einsicht in das Principium

---

Tat, sich über Althergebrachtes, als heilig Verehrtes und von den Vätern Überkommenes hinwegsetzen und selbstverständlich auch vor Blutvergiessen nicht zurückschrecken, wenn nur diese Blut (manchmal völlig unschuldiges oder ruhmvoll für das alte Gesetz vergossenes) ihnen zustatten kam." (Dostojewskij 2017: 350-351).

<sup>11</sup> Dostojewski beschreibt den Moment damit, dass Raskolnikow plötzlich die Liebe für seine treue Begleiterin Sonja – und damit auch für alle anderen Menschen – entdeckt: „Er wusste selbst nicht, wie es geschah, aber plötzlich glaubte er, eine Kraft hebe ihn empor und werfe ihn zu ihren Füßen nieder. Er weinte und umschlang ihre Knie. Im ersten Augenblick war sie furchtbar erschrocken, und ihr Gesicht wurde leichenblass. Sie sprang auf und starrte ihn zitternd an. Aber sogleich, im selben Atemzug, verstand sie alles. In ihren Augen leuchtete unermessliches Glück; sie verstand, und es gab für sie keinen Zweifel mehr, dass er sie liebte, sie unermesslich liebte, und dass der Augenblick endlich gekommen war... [...] Sie waren beide blass und mager, aber in diesen kranken und blassen Gesichtern leuchtete bereits das Morgenrot einer neuen Zukunft, einer gänzlichen Auferstehung zu einem neuen Leben" (a.a.O., 743).

Individuationis beschreiben. Der "Schleier der Maya"<sup>12</sup> ist gefallen, und Raskolnikow hat seine Mitmenschen, die er als ein Gegenüber konstruierte, in ihrer wahren Form erkannt. Nämlich als Menschen, die ihm in ihrem innersten Wesen – das, was ihn als 'Menschen' ausmacht –, trotz der Distanz, die über Raum, Zeit, und Form die Illusion einer Trennung aufrechterhält, gleich sind.<sup>13</sup> Er hat den Sinn der vedischen Formel "tat tvam asi!" (*dies bist du*) verstanden, von der Schopenhauer sagt: „Wer sie mit klarer Erkenntnis und fester inniger Überzeugung über jedes Wesen, mit dem er in Berührung kommt, zu sich selber auszusprechen vermag; der ist ebendamit aller Tugend und Seligkeit gewiss und auf dem geraden Wege zur Erlösung" (WWV1 509).

Die Gerechtigkeit und Barmherzigkeit, die Schopenhauer uns lehrt, besteht also darin, in jedem 'Anderen' sich selbst wieder zu erkennen. Schopenhauer beschreibt damit nicht ein abstraktes Prinzip – kein moralischer Imperativ und keine Theorie der Gerechtigkeit<sup>14</sup> – sondern er beschreibt eine intuitive Erkenntnis, die in jedem Menschen bereits angelegt ist, und zu der uns Schopenhauer nur noch den Weg – die Karte<sup>15</sup> – weist, sodass wir beim Gehen des Weges selbst finden, was er dort beschreibt.<sup>16</sup>

---

<sup>12</sup> Vgl. WWV 1: 516.

<sup>13</sup> In die *philosophisch - fachtechnische Sprache* übersetzt spricht Schopenhauer hier von der Erkenntnis, dass die Welt im Wesentlichen aus "Wille" besteht, der sich in verschiedene Erscheinungsformen "individuiert" hat, welche sich untereinander im Kampf befinden. Auf der 'Individuationsstufe Mensch' ist nun ein Bewusstsein entstanden – „[d]er Wille, der bis hierher im Dunkeln, höchst sicher und unfehlbar, seinen Trieb verfolgte, hat sich auf dieser Stufe ein Licht angezündet [...]" (a.a.O., 223) – durch dessen sich der Mensch Kraft seines Verstandes aus der blinden Verfolgung seiner bloss individuell verstandenen Triebe [Schleier der Maja] befreien kann.

<sup>14</sup> So schreibt er selbst: „Hieraus folgt, dass durch Moral und abstrakte Erkenntnis überhaupt keine echte Tugend bewirkt werden kann; sondern diese aus der intuitiven Erkenntnis entspringen muss, welche im fremden Individuo dasselbe Wesen erkennt wie im eigenen" (WWV 1: 501).

<sup>15</sup> Der Gedanke der "Karte" beschreibt ein zentrales Moment meiner Suche nach alternativen Formen des Philosophierens, welches sich im Verlauf der Arbeit nun entwickeln wird. Vgl. Kapitel 5.1. Vgl. S.35.

<sup>16</sup> Aus meiner eigenen Erfahrung kann ich die Kraft bezeugen, die sich aus dem Gehen dieses Weges ergibt. Seitdem mich Schopenhauer mit dieser Karte ausgestattet hat, denke ich in jedem Moment, in dem mir ein anderer Mensch begegnet, dessen Wünsche und Bedürfnisse mit meinen eigenen in Konflikt geraten, an die Formel "dies bist du". Anstatt dass ich also beispielsweise bei der extremen Feministin, die mir mitten im Satz ins Wort fällt, um meinen Ausdruck "Fussgängerstreifen" zu korrigieren, meiner eigenen inneren Abneigung gegen dieses Verhalten freien Lauf lasse, führe ich mir als erstes vor Augen "dies bist du". Diese Frau strebt genau wie du auch nach Anerkennung für ihre inneren Bedürfnisse und Wünsche. Sie fühlt sich von meiner Ausdrucksweise in irgendeiner Form bedroht oder ausgeschlossen, genauso wie ich mich in einer anderen Situation bedroht oder ausgeschlossen fühlen könnte. Und so kann ich ihr nun als wirklicher Mensch begegnen, und mich selbst in ihr

## 2.2. Umsetzung im alltäglichen Leben

Der Weg zur Gerechtigkeit und Barmherzigkeit, den Schopenhauer uns weist, führt also nicht bloss zu abstrakten Begriffen und Theorien, sondern zur konkreten Tat, durch die die gewonnenen Einsichten ins alltägliche Leben übersetzt werden. Die Begriffe, an denen Schopenhauer diesen Übergang dabei festmacht, sind die Begriffe der "Bejahung- und Verneinung des Willens zum Leben", von denen Nietzsche schreibt, dass sie uns zwischen den 'wirklichen und scheinbaren Beförderungen des Menschenglücks' zu unterscheiden lehren und uns schliesslich 'tief und herzlich zur Resignation hinleiten'.

Der erste Begriff – durch den Schopenhauer das Principium Individuationis an der alltäglichen Lebensführung der Menschen veranschaulicht – lässt sich beispielsweise durch den Zustand von Raskolnikow illustrieren. Raskolnikow steht 'ohne klare Besonnenheit'<sup>17</sup> auf dem Standpunkt der fort dauernden Bejahung seiner inneren Triebe. Er macht die „[...] 'unendlich vertraute' Erfahrung einer uns vorwärtstreibenden, ihrem Ursprung nach undurchsichtigen und ihrem Ziel nach unspezifischen inneren Unruhe [...]" (Birnbacher 1998: 131) zum unreflektierten Ausgangspunkt seiner Handlungen und als Spiegel dieser Bejahung steht die Welt da „[...] mit unzähligen Individuen, in endloser Zeit und endlosem Raum und endlosem Leiden, zwischen Zeugung und Tod ohne Ende" (WWV 1: 453).

Durch Raskolnikows Befangenheit im Principium Individuationis, die ihn dazu führt, einen Unterschied zu machen zwischen dem Leid, das ihn befällt und dem Leid, worunter andere leiden, und dementsprechend sein Verhalten danach ausrichten lässt, ersteres möglichst zu verhindern – auch wenn das bedeutet, dass er dafür das zweite in Kauf nehmen muss –, kommt also das zum Ausdruck, was Schopenhauer als die "Bejahung des Willens zum Leben" beschreibt. Schopenhauer will mit dem Begriff 'den Stoff beschreiben, aus dem sich die Weltgeschichte zusammensetzt'.<sup>18</sup> Die 'Bejahung des Willens zum Leben' beschreibt den Weg,

---

wiedererkennen. Die Situation, das Gespräch, das sich ergibt, nachdem ich mir meinem Gegenüber als einem Menschen – wie ich auch einer bin – bewusst geworden bin, ist nun eine ganz andere, von der Nietzsche zurecht die Barmherzigkeit und Gerechtigkeit unterstreicht, zu der uns die Schopenhauersche Philosophie damit erzieht. Es ist dieser Kontext, von dem ich behaupte, dass sich das Schopenhauersche Principium Individuationis auch mit der zeitgenössischen Diskussion um den Begriff der *Anerkennung* in Verbindung bringen liesse. Vgl. Honneth, Axel (2018): *Anerkennung. Eine europäische Ideengeschichte*. Berlin: Suhrkamp Verlag.

<sup>17</sup> Vgl. WWV 1: 453.

<sup>18</sup> Vgl. WWV 1: 523-524.

den alle grossen 'Welteroberer' gegangen sind, die unsere Welt so formten, wie wir sie heute an jeder Landesgrenze, jedem Industriekomplex, und jedem Kriegsschauplatz erkennen. Er beschreibt das beständige Wollen, die blinde Verfolgung der nimmer endenden inneren Triebe, die uns zu immer wie mehr Sex,<sup>19</sup> mehr Reichtum und mehr Macht treibt.

Der zweite Begriff – die 'Verneinung des Willens zum Leben' – den Schopenhauer braucht, um die Erkenntnis des Principium Individuationis ins alltägliche Leben der Menschen zu übersetzen, lässt sich nun am Beispiel von Raskolnikow dort verorten, wo Dostojewskij schreibt, dass an die Stelle der Dialektik das Leben getreten ist (vgl. S.12). Im Zustand der Befangenheit im Principium Individuationis hat Raskolnikow nur 'einzelne Dinge und ihr Verhältnis zu seiner Person' erkannt, welche dann zu immer erneuerten Motiven seines Wollens wurden. Vom Moment an, in dem ihm jedoch jene 'Erkenntnis des Ganzen', des "Wesens der Dinge an sich",<sup>20</sup> aufgeht, argumentiert Schopenhauer, dass ihm eben diese Erkenntnis 'zum Quietiv alles und jedes Wollens wird'.

„Er erkennt das Ganze, fasst das Wesen desselben auf und findet es in einem steten Vergehen, nichtigen Streben, inneren Widerstreit und beständigen Leiden begriffen, sieht wohin er auch blickt, die leidende Menschheit und die leidende Tierheit und eine dahinschwindende Welt. Dies alles aber liegt ihm jetzt so nahe wie dem Egoisten nur seine eigene Person. Wie sollte er nun bei einer solchen Erkenntnis der Welt ebendieses Leben durch stete Willensakte bejahen und ebendadurch sich ihm immer fester verknüpfen, es immer fester an sich drücken?“ (WWV 1: 515).

Die Perspektive, die ihn im Egoismus befangenen Zustand sein eigenes Leiden und sein eigenes Wohl als verschieden von den anderen hat erblicken – und wollen – lassen, wird also aufgelöst durch die Erkenntnis des 'Ganzen', die ihn schliesslich die Qualen und Leiden der anderen fühlen lässt wie seine eigenen. Der Wille wendet sich somit vom Leben ab und der Mensch gelangt in einen Zustand der freiwilligen Entsagung, der Resignation, der wahren Gelassenheit und gänzlichen Willenlosigkeit.<sup>21</sup>

---

<sup>19</sup> Insbesondere unser 'Geschlechtsrieb' steht für Schopenhauer als paradigmatischer Ausdruck für die blinde Bejahung des Willens zum Leben. So spricht er auch von den Genitalien als 'Brennpunkt des Willens'. Vgl. WWV 1: 448-449.

<sup>20</sup> Vgl. WWV 1: 515.

<sup>21</sup> Schopenhauer beschreibt diesen Zustand als den Übergang zur *Askesis*. Als Übergang also, zur Entsagung aller weltlichen Genüsse und Gelüste, nach denen der Wille strebt. „Unter dem schon öfters vorgebrachten Ausdruck Askesis verstehe ich im engeren Sinne diese vorsätzliche Brechung des Willens durch Versagung des Angenehmen

### 2.3. Der Schopenhauersche Mensch

Es lässt sich also festhalten, dass die wesentlichen Momente der Schopenhauerschen Philosophie, die sich in Nietzsches S.a.E widerspiegeln, nicht dadurch fassen lassen, dass man die Schopenhauersche Philosophie als eine Willensmetaphysik im herkömmlichen Sinne analysiert (vgl. S.10). Durch diesen Zugang würde man die Beziehung verkennen, die Nietzsche zu den Schopenhauerschen Schriften eingegangen ist. So schreibt Nietzsche 1868, auf die erste Schopenhauer Lektüre von 1865 zurückblickend:

„Zu Hause warf ich mich mit dem erworbenen Schatze [sic. Schopenhauers Schriften] in die Sophaecke und begann jenen düsteren Genius auf mich wirken zu lassen. Hier war jede Zeile, die Entsagung, Verneinung, Resignation schrie [...]. Hier sah [...] ich Krankheit und Heilung, Verbannung und Zufluchtsort, Hölle und Himmel. Das Bedürfnis nach Selbsterkenntnis, ja Selbstzernagung packte mich gewaltsam; Zeugen jenes Umschwunges sind mir noch jetzt die unruhigen, schwermütigen Tagebuchblätter jener Zeit mit ihren nutzlosen Selbstanklagen und ihrem verzweifelten Aufschauen zur Heilung und Umgestaltung des ganzen Menschenkerns".<sup>22</sup>

Die Schopenhauersche Philosophie war für Nietzsche mehr als bloss ein philosophisches System mit richtigen oder falschen metaphysischen Behauptungen und theoretischen Argumenten. Mit Schopenhauer fand Nietzsche den ersehnten Meister, von dessen philosophischen Schaffensprozess er sich eine 'Umgestaltung des ganzen Menschenkerns' erhofft. Denn – so fragt er in S.a.E – „wer wird das *Bild des Menschen* aufrichten, während Alle nur den selbststüchtigen Wurm und die hündische Angst in sich fühlen und dergestalt von jenem Bild abgefallen sind, hinab in's Thierische oder gar in das starr Mechanische?" (S.a.E 368).

Mit Schopenhauers Philosophie lässt sich also ein Bild des Menschen (wieder) aufrichten, durch das wir uns '*gegen unsere Zeit erziehen können*'. Schopenhauer lehrt uns 'wahre Menschlichkeit' und 'wahre Gerechtigkeit', die sich an der konkreten Praxis unserer alltäglichen Lebensführung zeigt.

---

und Aufsuchung des Unangenehmen, die Selbstgewählte büssende Lebensart und Selbstkasteiung zur anhaltenden Mortifikation des Willens" (WWV 1: 532).

<sup>22</sup> Nietzsche, Friedrich (1994): *Werke und Briefe*. In: Mette, H.J. (Hrsg.): Historisch-kritische Gesamtausgabe. München: Beck, Bd. 3, S. 298.



„Der Schopenhauersche Mensch nimmt das freiwillige Leiden der Wahrhaftigkeit auf sich und dieses Leiden dient ihm, seinen Eigenwillen zu ertöden und jene völlige Umwälzung und Umkehrung seines Wesens vorzubereiten, zu der zu führen der eigentliche Sinn des Lebens ist" (S.a.E 371).

## 2.4. Zwischenfazit I

Das nun abzuschliessende erste Kapitel steht also als Ausdruck für die Erkenntnis, die mich von dem gescheiterten ersten Versuch im Umgang mit S.a.E und Schopenhauer selbst (vgl. S. 9-10) zu der Stelle führt, an der ich jetzt stehe. Ich habe erkannt, dass beim Lesen von Nietzsches Schrift eine *spezifische Einstellung* berücksichtigt werden muss, mit der Nietzsche dem philosophischen Werk von Schopenhauer begegnet.

Nietzsche hat sich nicht dadurch den komplizierten und möglicherweise an gewissen Orten unstimmgigen oder nicht richtig zusammenpassenden Begriffen und Inhalten der Schopenhauerschen Philosophie angenommen, indem er versucht, diese auf ihre theoretischen Voraussetzungen hin zu überprüfen – er hat nicht bloss 'Worte durch Worte kritisiert'<sup>23</sup> – sondern er hat versucht, diese von ihrem Entstehungsmoment aus – d.h. von der Auseinandersetzung Schopenhauers mit den Bedingungen seines Daseins – zu verstehen, um daraus diejenigen Gedanken abzuleiten, die sich für seine eigene Auseinandersetzung fruchtbar machen lassen.

„Wer mir Schopenhauer durch Gründe widerlegen will, dem raune ich ins Ohr: „Aber, lieber Mann, Weltanschauungen werden weder durch Logik geschaffen, noch vernichtet. Ich fühle mich heimisch in jenem Dunstkreis, Du in jenem. Laß mir doch meine eigne Nase, wie ich Dir die Deinige nicht nehmen werde".<sup>24</sup>

Nietzsche interessiert weniger den Schopenhauer, der sich hinter seinem Schreibtisch Gedanken über die Beschaffenheit des 'Ding an sich' macht als den Schopenhauer, der sich nach getaner Arbeit erhebt und ins Leben hinaus schreitet. Was hat sich in seiner Beziehung zur Welt geändert? Was für einen Einfluss haben seine Einsichten auf den Kontakt mit anderen Menschen? Wie spiegelt sich dies in seinem Werk wider? Und schliesslich: Welches wären wohl die Grundsätze, nach denen er mich erzöge?

---

<sup>23</sup> Vgl. S. 2.

<sup>24</sup> eKGWB/ BVN-1867, 551 — Brief AN Paul Deussen: Oktober/ November 1867.

Aus der Diskussion um Schopenhauer und "Schopenhauer als Erzieher" lässt sich im Kontext der Suche nach alternativen Formen des Philosophierens also nun das Moment festhalten, das ich mit Nietzsche als den Anspruch bezeichne; 'den Sinn einer Philosophie an ihrem *heiligsten Innern*' zu bemessen:<sup>25</sup>

„Und so soll auch Schopenhauers Philosophie immer zuerst ausgelegt werden: individuell, vom Einzelnen allein für sich selbst, um Einsicht in das eigene Elend und Bedürfniss, in die eigene Begrenztheit zu gewinnen, um die Gegenmittel und Tröstungen kennen zu lernen: nämlich Hinopferung des Ich's, Unterwerfung unter die edelsten Absichten, vor allem unter die der Gerechtigkeit und Barmherzigkeit" (S.a.E 357).

---

<sup>25</sup> Vgl. S.a.E 356.

### 3. Nietzsche in "Schopenhauer als Erzieher"

Mit dem vorherigen Kapitel habe ich also nach der Beziehung gefragt, die zwischen Schopenhauer dem 'Philosophen' und der Schrift "S.a.E" besteht. Anhand von dieser Frage habe ich dabei eine Einstellung gewonnen, die ich als erster Anhaltspunkt auf dem Weg zur Frage festhalte, wie sich durch die Philosophie eine Tätigkeit in mein Leben einschliessen lässt, die mich dazu befähigt, mich auf eine produktive – d.h. sinn- und bedeutungstiftende – Art und Weise mit den Bedingungen meines Daseins auseinanderzusetzen. Ich habe also in einem ersten Schritt einen möglichen Zugang, eine mögliche Einstellung – 'eine Philosophie nach ihrem heiligsten Innern zu bemessen' – offengelegt, anhand von der sich die Auseinandersetzung mit einem philosophischen Werk zu einem fruchtbaren Ergebnis führen lässt.

In einem zweiten Schritt werde ich diese Einstellung nun erproben. Ich werde also die Diskussion um S.a.E noch einmal aufnehmen, mit dem Unterschied, dass ich den Text nun selbst von der Perspektive des Schülers aus betrachte, der mit dem Schaffensprozess von Nietzsche eine konkrete Möglichkeit verwirklicht sieht, wie durch Philosophie eine Tätigkeit entstehen kann, die zum produktiven Umgang mit den Bedingungen des Daseins anleitet.

Das Bild, das mir dabei vor Augen schwebt – und nach dem ich das folgende Kapitel strukturieren werde – ist das Bild von Nietzsche als einem Erzieher, der die wichtigsten Momente – *Selbsterkenntnis*, *Selbsttransformation* und *Selbsta Ausdruck*<sup>26</sup> – auf dem Weg zur Frage beleuchtet:

„wie erhält dein, des Einzelnen Leben den höchsten Werth, die tiefste Bedeutung? Wie ist es am wenigsten verschwendet?“ (S.a.E 385).

---

<sup>26</sup> Drei Momente, die gewissermassen als das *Grundgerüst* einer 'erzieherischen Philosophie' bezeichnet werden könnten (vgl. S. 41) – und die sich dementsprechend auch auf meine Darstellung von Schopenhauers Philosophie anwenden liessen. Ein weiteres mögliches Begriffstriplet, durch das die *Bewegung* – *Selbsterkenntnis*, *Selbsttransformation*, *Selbsta Ausdruck* – begriffen werden könnte, wäre dabei die im Zarathustra verwendeten Begriffe "Kamel", "Löwe", "Kind". Vgl. "Von den drei Verwandlungen" in (ZA 29-32). Für eine Erläuterung der Begriffe in diesem Kontext, vgl. Land, Thomas (2014): *Die Selbstüberwindung des Geistes*. In: Ates, Murat: *Nietzsches Zarathustra Auslegen*, Marburg: Tectum-Verlag, S. 45-70. Oder: Piper, Annemarie (2000): *Zarathustra als Verkünder des Übermenschen und als Fürsprecher des Kreises*. In: Gerhard, Volker: *Friedrich Nietzsche - Also sprach Zarathustra: Klassiker Auslegen*. Berlin: Akademie Verlag, S. 93-122.

### 3.1. Selbsterkenntnis: Ablenkung und Unterhaltung

Der Begriff, den ich im Kontext von Nietzsches Auseinandersetzung mit der Frage, wie ein Leben zum höchsten Wert und zur tiefsten Bedeutung gelangen kann, diskutieren möchte, ist der Begriff der *Ablenkung*. Nietzsche beschreibt in S.a.E die Menschen dadurch, dass sie einen Grossteil ihrer Anstalten auf das Ziel hin ausgerichtet haben, das Leben in einer 'fortgesetzten Zerstreuung der Gedanken nicht zu spüren'.<sup>27</sup>

„Es geht geisterhaft um uns zu, jeder Augenblick des Lebens will uns etwas sagen, aber wir wollen diese Geisterstimme nicht hören. Wir fürchten uns, wenn wir alleine und stille sind, dass uns etwas in das Ohr geraunt werde, und so hassen wir die Stille und betäuben uns durch Geselligkeit" (S.a.E 379).

Die Geselligkeit, von der Nietzsche schreibt, dass wir uns durch sie betäuben, liesse sich aus heutiger Sicht also beispielsweise an den gigantischen Technologiekonzernen festmachen, welche ihr Geld und ihre Macht dadurch gewinnen, dass sie uns zu jedem Zeitpunkt die Möglichkeit zur Unterhaltung und Beschäftigung anbieten. Man denke dabei etwa an eine Bushaltestelle oder einen Wartesaal, also einen Ort, an dem die Menschen gerade 'nichts zu tun haben' – an dem sie *warten* müssen: Jeder kennt die (un)konzentrierten Blicke auf die leuchtenden Bildschirme, von denen ein solcher Ort geprägt ist. Die Menschen halten es also selbst an einem Ort, der gefüllt ist von Bewegung und Geräuschen – geschweige denn an einem Ort an dem sie 'alleine und stille' sein müssten – nicht aus, auch nur für ein paar Minuten ohne Beschäftigung zu sein – 'nichts zu tun'.<sup>28</sup>

Es lässt sich also festhalten, dass Nietzsche mit dem Begriff der Ablenkung eine Daseinsbedingung anspricht, von der ich behaupte, dass sie im 20. und 21. Jahrhundert durch die moderne Technologie zu einem Phänomen ausgedehnt – kommerzialisiert – wurde, das sich über praktisch alle Sphären unseres Lebens erstreckt.<sup>29</sup> Die existenzielle Frage, die sich mir nun

---

<sup>27</sup> S.a.E 373.

<sup>28</sup> Zur verschwindenden Tätigkeit des "Nichts -Tun" im Zeitalter der Unterhaltungsindustrien, vgl. Odell, Jenny (2021): Nichts tun – Die Kunst, sich der Aufmerksamkeitsökonomie zu entziehen. C.H Beck.

<sup>29</sup> Die Sphäre der Arbeitswelt wurde durch die moderne Technologie so erweitert, dass sie mich selbst dann noch mit einer 'dringenden' E-Mail oder einer 'wichtigen' WhatsApp Nachricht erreicht, wenn ich bereits in meinem Bett liege. Für die Zeit, in der ich gerade nicht mit meiner Arbeit beschäftigt bin, wurde eine eigens dafür spezialisierte Unterhaltungsindustrie geschaffen, die mir die Möglichkeit bietet, in eine Vielzahl von anderen Welten einzutauchen, die mich mit der nötigen Wärme und Spannung versorgen, die mir im Moment gerade

stellt, ist: Wieso? (Wie) kann es sein, dass der stille und einsame Moment, in dem wir nichts zu tun haben – in dem wir 'einfach leben' – derart aus unserer Lebenswelt verdrängt, ja sogar aktiv bekämpft wird? Und die Antwort, die ich mit Nietzsche in diesem Kontext nun verfolgen werde, ist seine Aussage; *wir lenken uns von etwas ab*.

So schreibt Nietzsche, dass all die Anstalten, die aus heutiger Sicht in Form von Facebook, Google, Apple usw. beschreiben werden könnten,<sup>30</sup> dazu dienen, uns vor einer 'eigentlichen Aufgabe' abzulenken.

„Wir wissen es Alle in einzelnen Augenblicken, wie die weitläufigsten Anstalten unseres Lebens nur gemacht werden, um vor unserer eigentlichen Aufgabe zu fliehen, wie wir gerne irgendwo unser Haupt verstecken möchten, als ob uns dort unser hunderttäugiges Gewissen nicht erhaschen könnte [...]" (ebd.).

Das Bedürfnis, das Leben in einer 'fortgesetzten Zerstreung der Gedanken' nicht zu spüren, erwächst gemäss Nietzsche also aus einer grundmenschlichen Faulheit, die uns Menschen als kulturübergreifendes Merkmal beherrscht.<sup>31</sup> Lieber fügen wir uns selbst körperlichen Schmerz zu<sup>32</sup> – eher 'frönen wir noch der schweren Tagesarbeit' –, als dass wir uns den Gefühlen stellen, die sich in der Einsamkeit und Stille in uns zu regen beginnen.

---

fehlen. Es wurden soziale Medien geschaffen, die auf eine Art und Weise an meine Bedürfnisse nach Anerkennung, Freundschaft und Liebe anschliessen, dass sie mich konstant 'unterhalten' können, d.h. dass sie mich beispielsweise vom langweiligen Warten auf den Bus ablenken. Usw.

<sup>30</sup> Nietzsche selbst schreibt dabei vom Staat, dem Geldgewinn, der Geselligkeit oder der Wissenschaft an die wir unser „[...] Herz wegschenken, bloss um es nicht mehr zu besitzen [...]" (S.a.E 379), oder von der 'schweren Tagesarbeit', der wir „[...] hitziger und besinnungsloser folgen, als nöthig wäre um zu leben: weil es und nöthiger scheint, nicht zur Besinnung zu kommen" (ebd.).

<sup>31</sup> So lautet der erste Satz, mit dem Nietzsche S.a.E beginnt; „Jeder Reisende, der viele Länder und Völker und mehrere Erdtheile gesehn hatte und gefragt wurde, welche Eigenschaft der Menschen er überall wiedergefunden habe, sagte: sie haben einen Hang zur Faulheit" (S.a.E 337).

<sup>32</sup> Das Fazit einer Serie von psychologischen Studien zum Thema "The state of being alone with one's thoughts" lautete: „In 11 studies, we found that participants typically did not enjoy spending 6 to 15 minutes in a room by themselves with nothing to do but think, that they enjoyed doing mundane external activities much more, and that many preferred to administer electric shocks to themselves instead of being left alone with their thoughts. Most people seem to prefer to be doing something rather than nothing, even if that something is negative." Vgl. Wilson, Timothy et al. (2014): *Just think – The challenges of the disengaged mind*. In: Science, Vol 345, Issue 6192, S. 75-77.

„Auch du, mein Herz, in Kampf und Sturm  
So wild und so verwegen,  
Fühlst in der Still' erst deinen Wurm  
Mit heissem Stich sich regen!“<sup>33</sup>

Dieser 'Hang zur Faulheit', der uns zum Griff nach dem 'Smartphone' treibt, anstatt dass wir versuchen würden 'das Leben zu spüren', dass sich abseits der reizüberfluteten Welt zwischen Arbeit und Geselligkeit zu regen beginnt, werde ich im Folgenden nun als erstes Moment diskutieren, welches Nietzsche auf dem Weg zur Frage beleuchtet, wie dein Leben zum höchsten Wert, zur tiefsten Bedeutung gelangen kann.

### 3.2. Selbsttransformation: Befreiung des Lebens

*“Der Vogel kämpft sich aus dem Ei. Das Ei ist die Welt. Wer geboren werden will, muss eine Welt zerstören.”*<sup>34</sup>

Von diesem ersten Schritt der (Selbst-)Erkenntnis einer gesellschaftlich verankerten – und wirtschaftlich verwerteten – Faulheit, folgert Nietzsche nun weiter, dass es eine grundlegende 'Fassade der falschen Selbstzufriedenheit' gibt, durch welche die Menschen sich gegenseitig ihre Unzufriedenheit zu überspielen versuchen.

„Allgemein ist die Hast, weil jeder auf der Flucht ist vor sich selbst, allgemein auch das scheue Verbergen dieser Hast, weil man zufrieden scheinen will und die scharfsichtigen Zuschauer über sein Elend täuschen möchte, allgemein das Bedürfnis nach neuen klingenden Wort-Schellen, mit denen behängt das Leben etwas Lärmend-Festliches bekommen soll" (S.a.E 379).

Aus heutiger Sicht denke ich dabei beispielsweise an die Praxis der Selbstinszenierung, die sich in Form von 'Selfies', 'Storys' usw. durch soziale Medien über die ganze Welt erstreckt. So wird sich im 21. Jahrhundert kein Gastgeber mehr darüber wundern, wenn das Erste, was die Menschen tun, die man zum Essen eingeladen hat, ist, ein Bild<sup>35</sup> vom inszenierten Teller auf 'Social Media' hochzuladen, welches allen anderen Menschen den interessantesten Abend vor

---

<sup>33</sup> Müller, Wilhelm (1824): *Rast* – aus dem Gedichtzyklus "Die Winterreise".

<sup>34</sup> Hesse, Hermann (2019): *Demian. Die Geschichte von Emil Sinclairs Jugend*. Frankfurt a.M. Suhrkamp, S.107.

<sup>35</sup> Resp. Ein kurzes Video – eine 'Instagram Story'.

Augen führen soll, den sie als 'glückliche' und 'gesellige Mensch' geniessen. Es ist diese Fassade der falschen Selbstzufriedenheit, die Nietzsche nun mit der Einsicht zu sprengen versucht:

„Dein wahres Wesen liegt nicht tief verborgen in dir, sondern unermesslich hoch über dir oder wenigstens über dem, was du gewöhnlich als dein Ich nimmst" (S.a.E 341).

Nietzsche beschreibt den ersten Schritt auf dem Weg zur Frage, wie sich die Erkenntnis der eigenen Faulheit in eine selbsttransformative Praxis verwandeln lässt, also dadurch, dass man eine kritische Haltung gegenüber dem entwickelt, 'was du gewöhnlich als dein Ich nimmst'. Anstatt dass man die eigene Unzufriedenheit durch 'neu klingende Wort-Schellen, mit denen behängt das Leben etwas Lärmend-Festliches bekommen soll', zu verstecken versucht, soll man lernen sich als 'ein misslungenes Werk der Natur zu verstehen'.

„Und gerade diese Gesinnung sollte in einem jungen Menschen gepflanzt und angebaut werden, dass er sich selbst gleichsam als ein misslungenes Werk der Natur versteht, aber zugleich als ein Zeugnis der grössten und wunderbarsten Absichten dieser Künstlerin: es geriet ihr schlecht, soll er sich sagen, aber ich will ihre grosse Absicht dadurch ehren, dass ich ihr zu Diensten bin, damit es ihr einmal besser gelinge" (S.a.E 385).

Aus dieser 'Gesinnung' soll – in Verbindung mit dem Bewusstsein über die 'grössten und wunderbarsten Absichten der Natur' – nun ein neuer Kreis von Pflichten zu gewinnen sein, mit dem sich das Individuum, das bereit ist 'tief ins Dasein hinabzutauchen', durch eine regelmässige Tätigkeit in Verbindung setzen kann. Die kritische Einstellung gegenüber 'dem Ich' soll also durch das Ideal eines höheren – 'wahren Ichs' – dahingehend aktiviert werden, dass sie in einer produktiven – '*kreativen*' – Tätigkeit resultiert.

### **3.3. Selbsta Ausdruck: Die eigene Stimme entwickeln**

Der von Nietzsche skizzierte Weg, der auf ein höheres Selbst zielt, das nicht tief verborgen in uns, sondern unermesslich hoch über uns liegt, beginnt also dort, wo der Einzelne zur Einsicht gelangt, dass das Band, welches ihn mit diesem Selbst verbindet, in dem 'traumartigen Zustand' seines Lebens voller Ablenkung und Flucht, zerrissen ist.<sup>36</sup> Zu dieser Einsicht können wir jedoch nur gelangen, indem uns jemand einen Begriff gibt vom Ungenügen unseres jetzigen Zustandes und von der Möglichkeit eines höheren und tieferen Selbst.

---

<sup>36</sup> „Der Mensch zerreisst das Band, welches ihn mit seinem Ideal verknüpfte" (S.a.E 360).

„Viel schon dass wir überhaupt einmal ein wenig mit dem Kopfe her austauschen und es merken, in welchen Strom wir tief versenkt sind. Und auch dies gelingt uns nicht mit eigener Kraft, dieses Auftauchen und Wachwerden für einen verschwindenden Augenblick, wir müssen gehoben werden – und wer sind die, welche uns heben? Das sind jene wahrhaften *Menschen, jene Nicht-mehr Tiere, die Philosophen, Künstler und Heilige* [...]" (S.a.E 380).

Wir brauchen also einen 'wahren Menschen' – d.h. einen Philosophen, Künstler oder Heiligen – der in uns das Gefühl der Selbstzufriedenheit auslöst<sup>37</sup> und damit den Selbsttransformativen Prozess in Gang setzt, der auf unser 'wahres Ich' zielt. Nietzsche schreibt, dass wir ohne ein solches *Exempel* wie eine 'Frucht am Baume' sind, die von zu vielen Schatten nie reif werden kann. Wie sollen wir uns weiterentwickeln, wenn wir erdrückt werden von der gesellschaftlichen Last, die uns beispielsweise durch die zwölfstündige Arbeit in einer Fabrik auferlegt wird und wir niemanden in unserem Umfeld haben, der sich in irgendeiner Form aus diesem Zustand zu befreien weiss? Die kritische Haltung gegenüber unserer 'gewöhnlichen Verfassung' – unserem gewöhnlichen Ich – wäre also sinnlos ohne ein erzieherisches Vorbild, durch das wir lernen, entgegen dem gesellschaftlichen Druck nach Konformität, eine *eigene Stimme* zu entwickeln.

Es ist dieser Gedanke, von dem Nietzsche nun schreibt, dass wir uns mit ihm in den *Kreis der Kultur* stellen. Denn jenes Verlangen nach einer eigenen Stimme, welches die Philosophen, die Künstler und die Heiligen in uns erwecken, ist nicht ein Verlangen eines 'Vereinsamten' Einzelnen, sondern das Verlangen einer 'mächtigen Gemeinsamkeit' – der Kultur – welche „[...] zwar nicht durch äusserliche Formen und Gesetze, aber wohl durch einen Grundgedanken zusammengehalten wird" (S.a.E 82): und zwar durch den Gedanken „[...] die Erzeugung des Philosophen, des Künstlers und des Heiligen *in uns* und ausser uns zu fördern und dadurch an der Vollendung der Natur zu arbeiten" (a.a.O., 82. Kursiv LT).

### **3.4. Zwischenfazit II**

Ich habe nun also anhand von Nietzsches Frage – wie erhält dein Leben den höchsten Wert, die tiefste Bedeutung? – drei Momente diskutiert, die mich schliesslich zum Nietzscheanischen

---

<sup>37</sup> Ein Gefühl, das sich oftmals in Form von Abneigung gegenüber diesen Menschen zeigt – „man liebt sich nicht nur in anderen, sondern hasst sich auch in ihnen" (Lichtenberg, Christoph 2013: Aus den "Sudelbüchern". Berlin, Holzinger, S.85).



Begriff der Kultur führte. Ein zentrales Motiv, das ich aus Nietzsches Denken dabei aufgenommen habe, ist die Figur des 'Erziehers', der in Form des Philosophen, des Künstlers oder des Heiligen zum Prozess; Selbsterkenntnis – Selbsttransformation –Selbsta Ausdruck, anleitet. Im Kontext meiner Suche nach alternativen Formen des Philosophierens lässt sich also festhalten:

Als eine rein geistige Tätigkeit läuft die 'Philosophie an sich' immer Gefahr, als eine 'mehr oder weniger schwerfällige Denkübung' betrachtet zu werden, „[...] als etwas, das die Philosophen sagen und denken, und das nur sie angeht" (DE 422). Wenn man das Philosophieren jedoch als eine *Tätigkeit* versteht, die darin besteht, sich den Lebenssituationen – den Daseinsbedingungen – und den geistigen Einstellungen bewusst zu werden, die einem Philosophischen Schaffensprozess zugrunde liegen – anstatt nur Worte durch Worte zu kritisieren – und sich fragt, inwiefern sich die daraus entstehenden Theorien und Argumente *anwenden* lassen, so gelangt die philosophische Tätigkeit zu einem *erzieherischen Moment*, welches den im Vorwort geäußerten Bedenken entgegengestellt werden kann.

In John Deweys Worte lässt sich für den weiteren Verlauf der Arbeit also festhalten: „Wenn eine Theorie für die Praxis der Erziehung keine Folgerungen ergibt, so muss sie künstlich sein" (DE 422-423).

### 3.5. Nietzsche als Erzieher?

Die Frage, die sich mir nun als nächstes stellt, ist, inwiefern sich dieser Begriff des Erziehers auch auf Nietzsche selbst anwenden lässt. Ist die Einstellung, mit der ich S.a.E gelesen habe (vgl. S.19), gerechtfertigt? Darf ich mir hinter den Zeilen von S.a.E einen 'Erzieher' vorstellen, der mich durch seine Philosophie zum produktiven Umgang mit den Bedingungen meines Daseins anleitet?

Das entscheidende Moment, das mich zu dieser Frage bewegt, sind die zahlreichen Möglichkeiten, wie die beschriebene Figur des 'höheren/ wahrhaften Menschen', die auch für die Philosophie des *späteren Nietzsche* eine zentrale Rolle einnehmen wird<sup>38</sup>, auf höchst problematische Weisen ausgelegt werden kann. Conant bringt in seiner Interpretation von S.a.E beispielsweise den Fall von zwei jungen Männern, Natan Leopold jr. und Richard Loeb,<sup>39</sup> die auf ihre Weise versucht haben nach dem zu leben, was sie als "die Philosophie von Nietzsche" verstanden.<sup>40</sup> Die zwei jungen Männer liessen sich derart von der *Stimmung* hinreißen, die rund um die Nietzscheanischen Begriffe wie "Übermensch", "höhere und niedere Menschen" usw. herrscht,

„Was von Weibart ist, was von Knechtsart stammt und sonderlich der Pöbel-Mischmasch: Das will nun Herr werden alles Menschen-Schicksals? – oh Ekel! [...] Diese Herrn von Heute überwindet mir, oh meine Brüder, - diese kleinen Leute: die sind des Übermenschen grösste Gefahr. [...] Und lieber verzweifelt, als dass ihr euch ergebt" (ZA 358).

dass sie – vom Gedanken geprägt, Nietzsche spreche zu ihnen als 'Übermenschen' und fordere sie wortwörtlich dazu auf, 'die kleinen Leute zu überwinden' – einen jungen Menschen ermordeten.<sup>41</sup> Nach der Aussage ihres Verteidigers war ihr einziges Motiv dabei, dass sie 'unter dem Einfluss von Nietzsches Philosophie' gestanden haben und dadurch „[...] den kaltblütigen und ansonsten unmotivierten Mord an einem ihnen bekannten Heranwachsenden geplant und ausgeführt haben, um sich selbst zu beweisen, dass sie 'jenseits von Gut und Böse' stünden" (Weinberg 1989).

---

<sup>38</sup> Man denke an den Begriff des Übermenschen.

<sup>39</sup> Vgl. Conant 2014: 58ff.

<sup>40</sup> Wobei Ihre Auffassung von dem, was sie als "Nietzsches Philosophie" bezeichnen, vor allem dadurch zustande kommt, dass sie sich den (späteren) Begriff des "Übermenschen" und das (spätere) Motiv "jenseits von Gut und Böse" zu eigen machen.

<sup>41</sup> Ich erinnere an Raskolnikow (vgl. Kapitel 2.1.).

Nebst dem Fall von Leopold und Loeb – der als extremes Beispiel nur bedingt etwas über die tatsächliche Philosophie von Nietzsche selbst aussagt<sup>42</sup> – lassen sich auch aus dem akademischen Bereich zahlreiche Interpretationen von Nietzsches philosophischen Schriften anbringen, die in dieselbe Richtung weisen; d.h. die von der Annahme ausgehen, dass durch Begriffe wie 'wahre Menschen' oder 'Übermensch' die *elitistische Ideologie* Nietzsches zum Ausdruck kommt, die auf der normativen Annahme einer (biologisch) überlegenen Menschengruppe fundiert. Das Zitat, an dem die Kritik an Nietzsche dabei beispielsweise von Rawls formuliert wird, ist:

„Die Menschheit soll fortwährend daran arbeiten, einzelne grosse Menschen zu erzeugen – und dies und nichts anderes ist ihre Aufgabe. ... Denn die Frage lautet doch so: wie erhält dein, des einzelnen Leben den höchsten Wert, die tiefste Bedeutung? ... Gewiss nur dadurch, dass du zum Vorteil der seltensten und wertvollsten Exemplare lebst ..." (Rawls 2017: 360).<sup>43</sup>

Rawls gebraucht Nietzsche in seiner "Theorie der Gerechtigkeit" also als ein Beispiel für eine Spielart des Elitismus.<sup>44</sup> In diesem Kontext diskutiert ihn auch Bertrand Russell, der zum Schluss kommt; nach Nietzsche gehöre 'das Glück der Durchschnittsmenschen nicht zum Wohl an sich'. Er halte 'Mitleid für eine Schwäche, die man bekämpfen müsse', und seine Theorie beruhe auf einem 'vollständigen Mangel an Mitgefühl' für alle, die keine 'Ausnahmemenschen' seien.<sup>45</sup>

Es lässt sich also in einem ersten Schritt festhalten, dass nebst der Perspektive, die ich in diesem Kapitel zu Nietzsches S.a.E eingenommen habe, auch noch zahlreiche andere Perspektiven existieren,<sup>46</sup> von welchen aus ich die Frage verneinen müsste, ob ich mir hinter Nietzsches

---

<sup>42</sup> So wird Nietzsche in diesem Kontext auch oft mit dem Nationalsozialismus in Verbindung gebracht. Vgl. Penzo, G./ Häussler, B. (1992): *Der Mythos vom Übermenschen - Nietzsche und der Nationalsozialismus*. Frankfurt am Main: Lang.

<sup>43</sup> Man Achte dabei auf die Art wie ihn Rawls zitiert. So steht die Aussage "die Menschheit soll fortwährend daran arbeiten, einzelne grosse Menschen zu erzeugen – und dies und nichts anderes ist ihre Aufgabe" im Original bei Nietzsche in Anführungszeichen, die in Rawls Darstellung fehlen. Die Stelle, an der Nietzsche zu dieser Aussage hinleitet lautet: „Mitunter ist es Schwerer, eine Sache zuzugeben als sie einzusehen; und so gerade mag es den Meisten ergehen, wenn sie den Satz Überlegen: 'Die Menschheit soll [...]' (S.a.E 383).

<sup>44</sup> Resp. des Perfektionismus, wie er im angloamerikanischen Raum damals verwendet wurde. Vgl. S.28, Fn. 50.

<sup>45</sup> Russell, Bertrand (1945): *A history of western philosophy*. New York: Simon & Schuster, S. 731, 735, 738.

<sup>46</sup> Wobei die Aussage von Leopolds und Loeb's Anwalt vor Gericht diese Tatsache wohl am anschaulichsten zum Ausdruck bringt: „[...] Viele von uns haben diese philosophischen Texte [sic. die Texte Nietzsches] gelesen, aber

Auseinandersetzung mit den Bedingungen seines Daseins jemanden vorstellen darf, der mich zu einem produktiven Umgang mit den Bedingungen meines eigenen Daseins – zu einer (Reaktions-)Fähigkeit<sup>47</sup> im Sinne einer alternativen Philosophischen Tätigkeit – anleitet.

### 3.6. Perfektionismus vs. Elitismus

Ungeachtet davon, ob sich diese kritische Perspektive nun auch an der tatsächlichen Philosophie von Nietzsche erhärten lässt<sup>48</sup>, wird wohl ein jeder, der sich einmal an einen Text von Nietzsche gewagt hat, an gewissen Stellen am *literarischen Ton*<sup>49</sup> Anstoss gefunden haben – wie das Beispiel auf S.26 zeigen soll. Die Frage, die sich mir dementsprechend stellt, ist: Wieso verwendet Nietzsche eine solche Sprache, wenn sie offensichtlich das Potential aufweist, gewisse (unvorsichtige?) Leser auf einen falschen Pfad zu lenken?

Conant konzediert in seiner Darstellung von S.a.E, dass die Vorwürfe von Rawls und co. nicht aus der Luft gegriffen sind. Seiner Argumentation zufolge lässt sich in S.a.E zweifellos ein literarischer Ton identifizieren, der ein berechtigtes Fundament für die 'Elitismus Kritik' bietet. Der springende Punkt, für den Conant nun jedoch unter dem Begriff des "Perfektionismus"<sup>50</sup>

---

wissen, dass sie für das Leben eigentlich keine Geltung haben. Dieser Junge wusste es nicht. Er hat diese Philosophie gelebt und praktiziert. Er glaubte, dass sie für ihn Geltung hat. [...] Euer Ehren, man hat Sie aufgefordert, einen so jungen Menschen aufhängen zu lassen, der von einer Philosophie, die sein Leben zerstört hat, besessen ist, während die Ursache seines Niedergangs zweifelsfrei feststeht. [...] Er hätte diese Tat nie begangen und sich nie an ihr beteiligt, wenn da nicht diese Philosophie gewesen wäre, die er buchstäblich genommen hat, [...] obwohl niemand, der sie buchstäblich nimmt und sie buchstabengetreu praktiziert, damit leben kann" (Weinberg 1989).

<sup>47</sup> Vgl. Hampe, Michael (2020): *Die Lehren der Philosophie*. Berlin: Suhrkamp.

<sup>48</sup> Eine Frage, die den Rahmen dieser Arbeit sprengen würde.

<sup>49</sup> Vgl. Hampe, Michael (2017): *John Dewey: Erfahrung und Natur*. Klassiker Auslegen. Berlin: De Gruyter, S.23. Hampe spricht im Kontext der ähnlichen, aber dennoch unterschiedlichen philosophischen Tätigkeit der beiden Philosophen Nietzsche und Dewey von einem "literarischen Ton", der Nietzsches Werke von denen Deweys unterscheidet.

<sup>50</sup> Wobei hervorgehoben werden muss, dass Conant versucht den Begriff des Perfektionismus (neu) zu bedeuten – resp. ihn versucht von einer gewiesenen Verwendung (S.27) loszulösen und Nietzsche damit aus verschiedenen 'philosophischen Schemen' zu befreien. „In dem Essay über Perfektionismus geht es erstens darum, geltend zu machen, dass Nietzsche schlicht kein Perfektionist in der seinerzeit in der angloamerikanischen Sekundärliteratur geläufigen Bedeutung des Ausdrucks ist, um zweitens eine neue mögliche Bedeutung des Ausdrucks vorzuschlagen [...]“ (Conant 2014: 28).

argumentiert, ist, dass Nietzsche diesen problematischen Tonfall mit einer *didaktischen Absicht* in sein Werk einbringt.

„Manchmal bemüht sich Nietzsche, einer vorhersehbaren Reaktion unsererseits vorzubeugen. Bei anderen Gelegenheiten jedoch zieht er es vor, uns zu einer solchen Reaktion zu ermuntern, um sich dann auf sie stürzen und uns darauf aufmerksam machen zu können, wie reaktiv wir uns eigentlich verhalten. [...] Nietzsche glaubt ein schlechtes Gewissen zu erspähen, das da unter unserer eifrigen Bereitschaft schlummert, dermassen lautstark zur Verteidigung unseres demokratischen Ideals herbeizustürmen" (Conant 2014: 81-82).

Nach Conants Vorstellung bedient sich Nietzsche also einem Schreibstil – einer intentionalen *Technik*<sup>51</sup> –, die ein spezifisches Verhältnis zwischen Text und Leser evozieren soll. Durch die Stimmung, die er zwischen Begriffen wie "Übermensch", "höhere und niedere Menschen" usw.<sup>52</sup> entstehen lässt, und durch die verschiedenen Stimmen, die er im Text sprechen lässt, will er sich auf eine bestimmte Art mit dem Leser in Verbindung setzen.

„Im Grunde teilt er uns mit: 'Ihr habt euch selbst noch nicht gesucht, und nun habt ihr diesen Text gefunden. Jetzt befiehlt euch der Text: Gebt mich preis und findet euch selbst' " (a.a.O., 92).

Durch das langsame und sorgfältige Lesen lässt sich im Text so ein Modell einer Beziehung erkennen, die der Leser zwischen sich selbst und seinem höheren Selbst herstellen soll – im Sinne von Kap. 3.2 und 3.3. Der Text soll in dem Selbst, an das er sich richtet, Widerstand hervorrufen, welcher den Leser zu jener Transformation anleitet, die zu dem Selbst führt, für das er schreibt.<sup>53</sup> Er „[...] befähigt dich, *ihn*, zu lesen, um auf diese Weise zu zeigen, dass er *dich* lesen kann" (a.a.O., 110).

---

<sup>51</sup> Eine Technik, die Conant unter dem Begriff des Perfektionismus bis zu Platons Dialogen zurückverfolgt: „Massgeblich für den perfektionistischen Schriftsteller sind zahlreiche Strategien, die auch in vielen klassischen Werken der Philosophie zum Einsatz kommen. Dazu gehören unter anderem: die genaue Formulierung der Intuitionen des Lesers, die angemessene Identifizierung und Diagnose seiner philosophischen Fixierungen und Widerstände sowie des Wandels seines Gefühls für das Bedeutsame. In einem perfektionistischen Werk spielen diese Strategien [...] eine zentrale Rolle. Die Haupttugend, die dieser Art des Schreibens dabei besonders am Herzen liegt, ist eine Form von Reaktionsvermögen, ein Gefühl für das, was der Leser hören bzw. nicht hören möchte und ein gewisses Geschick im Finden der Worte, die dem Leser die Freiheit schenken, Dinge zu hören, die er sonst nicht hören könnte" (Conant 2014: 111).

<sup>52</sup> Also diejenige Stimmung, die Leopold und Loeb zum Mord angetrieben hat. Vgl. Kap.3.5.

<sup>53</sup> Das 'höhere Selbst', vgl. Kap. 3.2.

### 3.7. Zwischenfazit III

Es lässt sich nun also festhalten, dass sich der kritischen Perspektive auf Nietzsches S.a.E – die ich über den Begriff des Elitismus eingeführt habe – mit guten Gründen entgegen lässt: „Nietzsches Werke Verhalten sich zum Leser wie das Heu zum Wiederkäuen: sie können erst verdaut werden, nachdem sie vorher sorgfältig verarbeitet worden sind" (Conant 2014: 93).<sup>54</sup>

Und in diesem Sinne schlage ich nun auch vor den 'literarischen Ton' zu verstehen, der Nietzsches Werke auf diese einzigartige Weise kennzeichnet. Ich schlage also – im Kontext meiner Suche nach alternativen Formen des Philosophierens – vor, mit Nietzsche auf die Frage – was es bedeutet es, sich auf eine philosophische Art und Weise mit dem Leben auseinanderzusetzen? – zu antworten:

Philosophie bedeutet, sich die Bedingungen des Daseins, die jedem Einzelnen von uns durch Zufall oder Schicksal, durch Natur oder Gesellschaft – durch das Leben als Ganzes – auferlegt werden, als Aufgabe anzueignen. Es bedeutet, sich nicht einfach treiben zu lassen vom Strom der äusserlich- und innerlich wirkenden Kräfte, sondern zu versuchen den Kopf 'herauszutauchen' und 'wachzuwerden'.<sup>55</sup> Es bedeutet aus gemachten Erfahrungen zu lernen, sie mit Sinn und Bedeutung zu versehen und an ihnen zu wachsen. Oder, um es in den Worten von Marc Aurel auszudrücken:

- „(1) Die Dauer des Menschenlebens ist nur ein Punkt, das Sein aber in dauerndem Fluss, die Wahrnehmung trübt, das Gefüge des ganzen Leibes schnell verwesend, die Seele unstet, das Schicksal unergründlich, der gute Ruf ein eitles Geschwätz.
- (2) Kurz, alles Körperliche ein Fluss, alles Seelische Schall und Rauch, das Leben aber ein Kampf und ein Aufenthalt eines Fremden, der Nachruhm Vergessenheit.
- (3) Was kann da noch helfen? *Einzig und allein die Philosophie*" (Aurel 2019: 24).

---

<sup>54</sup> Dies soll jedoch nicht heissen, dass sich die kritische Perspektive nicht auch noch an zahlreichen anderen Momenten aufziehen liesse. Ein wichtiger Begriff, der in diesem Kontext sicherlich diskutiert werden müsste, wäre der Begriff des "einzelnen Lebens", auf den Nietzsche die Frage – "wie erhält dein, des Einzelnen Leben den höchsten Wert, die tiefste Bedeutung" – zugeschnitten hat. Ein Ausgangspunkt könnte dafür beispielsweise Deweys Begriff des "demokratischen Gemeinwesens" sein, den er in "Demokratie und Erziehung" [DE] entwickelt.

<sup>55</sup> Vgl. S.a.E 380.

## 4. Deweys meta-philosophischer Überblick

Ich bin nun an einem Punkt angelangt, an dem ich auf der Suche nach alternativen Formen des Philosophierens drei Abschnitte verzeichnen kann. In einem vierten und letzten Schritt werde ich mich nun wie angekündigt (vgl. Kap. 1.1.) auf den Ausblickspunkt stellen, von dem aus sich der Weg, den ich gegangen bin, noch einmal überblicken lässt.

Die Form, die ich für diesen Abschnitt dabei gewählt habe, besteht darin, dass ich die meta-philosophischen Fragen und Probleme, welche im Kontext der Auseinandersetzung mit Schopenhauer und Nietzsche aufkamen, mit den meta-philosophischen Fragen und Problemen in Verbindung bringe, welche John Dewey zum Gegenstand seiner philosophischen Tätigkeit machte. Ich werde mich im Folgenden also einmal mehr in die Rolle des Schülers versetzen – d.h. ich werde versuchen auf meine bisherige Suche nach alternativen Formen des Philosophierens mit den Augen des Meisters zu blicken, welcher auf dieser Suche bereits Zahl- und Einflussreiche Schritte zu verzeichnen hat.<sup>56</sup>

### 4.1. Eine Philosophie nach ihrem heiligsten Innern bemessen

Das erste meta-philosophische Anliegen, das aus der Diskussion um Schopenhauer in "S.a.E" erwachsen ist, war die Frage nach einer Einstellung, mit der man einem Philosophischen Werk wie dem der "Welt als Wille und Vorstellung" begegnen kann, sodass die Auseinandersetzung mit dem Werk nicht in einer leeren 'Kritik der Worte durch Worte' verläuft. In Deweys Terminologie liesse sich diese Diskussion nun durch die grundlegende Frage zum Ausdruck bringen: *Als was* diskutiert man eine Philosophie?

So schreibt Dewey; entweder (a) man betrachtet eine Philosophie als die 'Enthüllung von ewigen Wahrheiten' – d.h. man diskutiert Schopenhauers WWV also beispielsweise vom Standpunkt einer 'Willensmetaphysik' aus (vgl. S.10) – oder (b) man sieht die Philosophie und die sich darin entfaltenden Begriffe und Argumente als ein Ausdruck der Auseinandersetzung des Autors mit den Bedingungen seines Daseins – seiner Zeit. Man diskutiere sie als

---

<sup>56</sup> Deweys Werke, aus denen ich die Perspektive dabei zu rekonstruieren versuche, sind: "Erfahrung und Natur" [EN], "Demokratie und Erziehung" [DE], "Die Suche nach Gewissheit" [SG] und sein Aufsatz "Philosophie und Zivilisation" [PZ].

Enthüllungen ewiger Wahrheiten und, so folgert er, „[...] es kommt etwas beinahe Kindliches oder Unentscheidbares in sie hinein [...]“ (PZ 12). Man diskutiere sie aber als Selektionen aus einer bestehenden Kultur, „[...] um mit ihrer Hilfe Kräfte zu artikulieren, die nach Ansicht ihres Autors die Zukunft beherrschen sollen und werden [...]“ (ebd.), und sie werden zu „[...] überaus wertvollen und signifikanten Aspekten der menschlichen Geschichte“ (ebd.).

Der zentrale Moment, von dem aus Dewey die zwei Zugänge voneinander unterscheidet, besteht also in der Wahl von dem, was man seiner Auseinandersetzung mit einem philosophischen Werk als 'ursprüngliches Material'<sup>57</sup> – als 'heiligstes Inneres' – zugrunde legt. Entweder man versucht an den Begriffen und Argumenten eines philosophischen Werks die Auseinandersetzung des Autors mit den Dingen seiner Erfahrung nachzuvollziehen (vgl. Zwischenfazit I) oder man abstrahiert von diesem Prozess, der als Entstehungsmoment für die sich entfaltende Philosophie steht, und betrachtet die Argumente und Begriffe als ein von der Erfahrung unabhängiger Ausdruck ewiger Wahrheiten.

Mit Dewey lässt sich nun also auf das im Zwischenfazit I festgehaltene Moment als die erste zentrale *Weichstellung* auf der Suche nach alternativen Formen des Philosophierens zurückblicken: Je nach Wahl des 'ursprünglichen Materials', verläuft die Tätigkeit des Philosophierens entweder in die Richtung einer Auseinandersetzung, die von den philosophischen Begreifen und Argumenten wieder zurück zum eigenen Leben – zu den wirklichen Dingen der eigenen Erfahrung – führt (b), oder in die Richtung einer leeren 'Kritik der Worte durch Worte', welche sich derart in abstrakten Begriffen und Theorien verliert, dass kein Weg mehr zurück zu den Dingen der eigenen Erfahrung gefunden werden kann (a).

## 4.2. Oder: Die empirische Methode der Philosophie

Dewey selbst führt an dieser Stelle – in "Erfahrung und Natur" [EN] – nun den Begriff der "*empirischen Methode der Philosophie*" (EN 27) ein. Um zu veranschaulichen, was er damit meint – um die Verbindung von diesem Begriff zu meiner Suche nach alternativen Formen des Philosophierens zu veranschaulichen – müssen nun jedoch zuerst zwei zentrale Begriffe geklärt werden, welche Dewey in diesem Kontext verwendet.

---

<sup>57</sup> Vgl. EN 27.



So spricht Dewey im Kontext der zwei unterschiedlichen Verbindungen (a) und (b), welche zu dem Bereich eingegangen werden können, der bisher durch den nicht weiter spezifizierten Begriff der "Erfahrung" – resp. der "alltäglichen" oder "eigenen Erfahrung" – beschrieben wurde, von einer "Primär-" und einer "Sekundärerfahrung" (EN 21). Mit dem Begriff der Primärerfahrung bezeichnet er dabei den 'groben', 'rohen', 'makroskopischen' Prozess der ungefilterten – resp. der bloss durch ein 'Minimum an beiläufiger Reflexion' wahrgenommenen – Erfahrung, und mit dem Begriff der Sekundärerfahrung bezeichnet er den reflexiven Prozess der *Bedeutung dieser Primärerfahrung*. Er spricht also davon, dass die 'Dinge der Primärerfahrung' zu 'Objekten der Sekundärerfahrung' werden, wenn systematisches Denken dazwischentritt und dass die Objekte der Sekundärerfahrung uns dementsprechend befähigen die Dinge der Primärerfahrung mit dem Verstand zu erfassen, anstatt bloss mit den Sinnen.

Im Kontext von dieser begrifflichen Ausdifferenzierung von "Erfahrung" führt Dewey nun den Begriff der "empirischen Methode" ein, von welcher er behauptet, dass sie die einzige Möglichkeit beschreibt, wie eine philosophische Auseinandersetzung der 'umfassenden Ganzheit von Erfahrung'<sup>58</sup> gerecht werden kann. Sie allein nehme diese integrierte Einheit der Erfahrung, welche „[...] in ihrer primären Ganzheit keine Trennung zwischen Akt und Material, zwischen Subjekt und Objekt kennt, sondern sie beide in einer analysierten Totalität enthält [...]“ (EN 25), zum 'Ausgangspunkt für philosophisches Denken'. Während andere, nicht-empirische Methoden ihre Auseinandersetzung also mit reflexiven Produkten beginnen, 'als ob sie Primär wären' – d.h. als ob der 'erfahrene Stoff', 'die Operationen' und 'die Zustände des Erfahrens' nicht schon durch den Prozess der Reflexion entzweigerissen wurden – so steht am Anfang der Tätigkeit der empirischen Methode die Frage, wie sich die Objekte der Sekundärerfahrung wieder zurück in Primärerfahrung übersetzen lassen.

Für den hier verfolgten Zweck lässt sich die 'empirische Methode der Philosophie' dabei mit dem Bild in Verbindung bringen, dass meine Perspektive auf den Schopenhauerschen Begriff des Principium Individuationis prägte. So habe ich in diesem Kontext davon gesprochen, dass das, was Nietzsche als die 'Gerechtigkeit' und 'Barmherzigkeit' – die 'Menschlichkeit' – der Schopenhauerschen Philosophie bezeichnete, nur dadurch wirklich verstanden werden kann,

---

<sup>58</sup>„Erfahrung' bezeichnet das gepflanzte, die gesäten Saaten, die eingebrachte Ernte, den Wechsel von Tag und Nacht, Frühling und Herbst, feucht und trocken, Hitze und Kälte, die beobachtet, gefürchtet, ersehnt werden; Erfahrung bezeichnet auch den, der pflanzt und erntet, der arbeitet und geniesst, hofft, fürchtet, plant, Magie oder Chemie zu Hilfe nimmt, der niedergeschlagen oder voller Triumph ist" (EN 25).

wenn man das Konzept von Schopenhauer als eine Art *Karte* versteht: "Schopenhauer beschreibt nicht ein abstraktes Prinzip – kein moralischer Imperativ und keine Theorie der Gerechtigkeit – sondern er beschreibt eine intuitive Erkenntnis, die in jedem Menschen bereits angelegt ist, und zu der uns Schopenhauer nur noch den Weg – die Karte – weist, sodass wir beim Gehen des Weges selbst finden, was er dort beschreibt" (S.13).

### 4.3. Sich die Bedingungen des Daseins als Aufgabe aneignen

Aus Deweys bisheriger Betrachtung meiner Suche nach alternativen Formen des Philosophierens lässt sich nun also das zentrale Moment festhalten, das die philosophische Tätigkeit, nach der ich frage, als eine Art *Kartelesen* verstanden werden kann.

„Der wissenschaftliche Forscher überzeugt andere nicht durch die Plausibilität seiner Definitionen und das Zwingende seiner Dialektik, sondern dadurch, dass er vor ihnen den spezifizierten Gang seiner Forschungen, seiner Handlungen und Resultate ausbreitet, in deren Folge bestimmte Dinge gefunden worden sind. Er appelliert an andere, einen ähnlichen Weg zu durchlaufen, um so zu sehen, wie das, was sie finden, seinem Bericht korrespondiert" (EN 45).

Diese Aussage im Hinterkopf behaltend werde ich nun das zweite (resp. das dritte)<sup>59</sup> metaphilosophischen Moment diskutieren, das aus der Auseinandersetzung mit Nietzsches S.a.E erwachsen ist. So habe ich im Zwischenfazit III vorgeschlagen, in Nietzsches philosophischer Tätigkeit eine bestimmte *geistige Haltung* zu erkennen, welche seine Art zu Philosophieren charakterisiert (S. 29-30). Ich habe vorgeschlagen, die Frage – was bedeutet es, sich auf eine philosophische Art und Weise mit dem Leben auseinanderzusetzen? –, mit Nietzsche zu beantworten; dass 'Philosophie' im Wesentlichen bedeutet, sich die Bedingungen, die einem durch das Leben auferlegt wurden, als Aufgabe anzueignen.

Denn – so war mein Gedankengang – warum beten wir zu Gott? Warum erforschen wir die Natur? Warum machen wir uns überhaupt Gedanken über unsere Existenz? Nicht weil uns das Leben auf einer intellektuellen Ebene als abstrakt gefasstes Phänomen grundsätzlich zum Denken anregt, sondern weil wir der Welt gegenüberstehen wie Odysseus, der im dichten Nebel über das vom Sturm erregte Meer getrieben wird. Ohne zu wissen warum, spüren wir die mächtigen Wellen, die immer wieder an unserem kleinen Schiff brechen und alles, was wir

---

<sup>59</sup> Für die Diskussion des zweiten Zwischenfazits, vgl. S.41.

wünschen, ist, dass endlich „[...] ein Lichtstrahl fiele auf das Dunkel unseres Daseins und irgendein Aufschluss uns würde über diese rätselhafte Existenz, an der nichts klar ist als ihr Elend und ihre Nichtigkeit" (WWV 2: 211).

#### **4.4. Oder: Das Prekäre und das Stabile als Eigenschaften des Daseins**

Von diesem Gedanken aus schlage ich nun vor, mit Dewey die Begriffe des "Prekären" und des "Stabilen" (EN 55ff.) einzuführen, von welchen ich mir erhoffe, dass sie meiner Beschreibung der geistigen Haltung 'Form und Farbe' verleihen. So spricht Dewey – in der Rolle eines "Ethnologen der Philosophie"<sup>60</sup> – dass alle philosophische Aktivität, die seit tausenden von Jahren die Bibliotheken mit Büchern anfüllt – angefangen von einfachen Erklärungen über 'Götter und die Welt' bis hin zur Analyse von negativen Existenzaussagen –, im Wesentlichen durch das Verhältnis beschrieben werden kann, das zwischen dem besteht, was er als die 'stabilen-' und 'prekären Eigenschaften unseres Daseins' bezeichnet. Wenn ich mich also frage, wie es überhaupt dazu kommen konnte, dass ich heute an einer Universität Philosophie – oder Naturwissenschaften, Theologie usw. – studieren kann, so verweist mich Dewey auf die Instabilität, das Risiko, die Gefahr und die Ungewissheit, – 'das Prekäre' – das seit jeher unser menschliches Dasein auf dieser Erde bestimmt hat und auf das dementsprechende Bedürfnis nach Gewissheit – den Gedanken an die Besänftigung dieses Prekären – 'das Stabile'.<sup>61</sup>

Gemäss Dewey ist das Denken der Philosophen also seit jeher von dem Anspruch aus zu verstehen, der Welt einen stabilen Charakter zu verleihen, den sie in Wirklichkeit aber nur bedingt besitzt.

---

<sup>60</sup> „Der Metaphysikkritiker Dewey setzt als ein Ethnologe der Philosophie an [...]. Das ethnologische Studium der Phänomene der Unsicherheit und Ungewissheit, die Philosophie und Metaphysik einmal hervorgerufen haben, verschafft uns nicht nur Gewissheit über diese Praktiken selbst, sondern gibt zugleich Auskunft über die "Welt", in der diese Praktiken stattfinden" (Hartmann/ Särkelä 2017: 36).

<sup>61</sup> Wobei die Begriffe nicht so verstanden werden dürfen, als wäre eine Eigenschaft die 'Ursprüngliche': „Ontologisch gibt es hier kein Primäres, die Gewissheit ist der Ungewissheit nicht in dem Sinne abgerungen, dass die Ungewissheit das ontologische 'Fundament' alles existierenden ist. Vielmehr sind Gewissheit und Ungewissheit gleichursprünglich, sie lassen sich nur künstlich trennen, nicht aber in einem absoluten Sinne" (Hartmann/ Särkelä 2017: 37). Oder in Dewey Worten; „Sie sind [...] lebendig gemischt wie der Weizen und das Unkraut" (EN 61).

„Verschiedene Philosophien können als verschiedene Versuche angesehen werden, Rezepte an die Hand zu geben, dem Universum den Charakter der Kontingenz zu nehmen, den es so integral besitzt, dass seine Leugnung den reflektierenden Geist ohne jeden Anhaltspunkt lässt und demzufolge das Philosophieren der Gnade von Temperament, Interesse und Örtlichkeit ausliefert" (EN 60- 61).

Und damit schliesst Dewey nun an das Unbehagen an, das ich zu Beginn an der philosophischen (Un)Tätigkeit geäußert habe. So liesse sich mit Dewey argumentieren, dass eine philosophische Tätigkeit, welche sich dem rein theoretischen Diskurs über 'das ewige Sein' oder 'die absolute Wahrheit' verschrieben hat, die Aufgabe verpasst, die ihr eigentlich zukommen würde; d.h. die 'Besänftigung und Beherrschung des prekären Faktors durch die *aktive Anwendung* des stabilen'.<sup>62</sup> Die Philosophie ist nach Dewey weder dazu berufen „[...] eine Welt der 'Realität' de novo zu erschaffen, noch in die Geheimnisse des Seins einzudringen, die dem gesunden Menschenverstand und der Wissenschaft verborgen sind" (EN 381). Sie zielt nicht auf ein 'ewiges, von Raum und Zeit unabhängiges Sein', sondern sie ist eben ihrem Wesen nach Ausdruck von menschlichen Problemen, Protesten und Hoffnungen, die zu einer bestimmten Zeit und an einem bestimmten Orte auftreten.

#### **4.5. Zwischenfazit IV**

Ich habe meine Suche nach alternativen Formen des Philosophierens nun also mit den metaphilosophischen Gedanken von John Dewey in Verbindung gebracht. Ich habe mich dabei in die Rolle des Schülers versetzt und mich gefragt, wie Deweys Perspektive auf diese – meine – Suche wohl aussehen könnte. Diese Form beibehaltend liesse sich nun in einem letzten Schritt noch die Frage aufwerfen; Was ist also eigentlich los in unserer Zeit? Was bedeutet es, wenn Dewey davon spricht, dass sich die Philosophie vom Status einer 'verkappten Naturwissenschaft ohne Labor'<sup>63</sup> zu emanzipieren hat?

---

<sup>62</sup> Vgl. EN 67.

<sup>63</sup> Eine Möglichkeit, wie man die Philosophie von den Naturwissenschaften unterscheiden könnte, bestünde darin zu behaupten, dass sie im Gegensatz zu den Naturwissenschaften kein 'Labor' hat, durch welches sie ihre Forschungstätigkeit experimentell beweisen könnte. Was ist das Kriterium, an dem die Qualität der philosophischen Forschung bemessen werden kann? Ist es etwa die Anzahl der Zitationen eines Artikels? Oder der akademische Grad des Autors? (Dass Dewey der Philosophie jedoch sehr wohl ein Labor zuschreibt, sollte aus dem zweiten Zwischenfazit (S.25) klar geworden sein: „Die Erziehung ist das Laboratorium, in dem die philosophischen Formulierungen greifbar werden und erprobt werden können" (DE 424). Die Frage hier ist jedoch,

Dewey beantwortet diese Frage in seinem Aufsatz "Philosophie und Zivilisation" [PZ] dabei folgendermassen:<sup>64</sup>

„Es liegt, denke ich, am Mangel an Phantasie, lenkende Ideen zu erzeugen. Weil wir Angst vor spekulativen Ideen haben, verrichten wir immer und immer wieder eine Riesenmasse an toter spezialisierter Arbeit im Bereich der 'Tatsachen'" (PZ 14-15).

Er argumentiert also, dass, solange sich die Philosophie dem Paradigma der 'Arbeit im Bereich der Tatsachen' anschliesst, sie bloss eine 'nachhinkende und stolpernde Fortsetzung dessen bleibt, was auch anderswo gedacht und gesagt wird'. Denn – so schreibt er weiter – solche "Tatsachen", solche "Fakten" sind nur Daten; das heisst 'fragmentarische, unvollendete Bedeutungen', die – ohne dass sie zu vollständigen Ideen abgerundet werden – „[...] so hilflos [sind] wie alle verstümmelten Dinge und so abstossend wie die unnötig vereitelten" (a.a.O., 15).

Dewey argumentiert also, dass die Begriffe "Sinn" und "Bedeutung" eine umfassendere Kategorie erschliessen als der Begriff "Wahrheit" – und dass *die Philosophie es dementsprechend eher mit Sinn und Bedeutung als mit Wahrheit zu tun hat*.<sup>65</sup> "Wahrheit" ist zwar 'unendlich wichtig' ist bei der Aufzeichnung von Ereignissen und der Beschreibung von Realitäten, aber schlussendlich beschreibt sie doch nur eine 'Klasse von Bedeutungen', „[...] nämlich diejenigen, in denen ein Anspruch auf Verifizierbarkeit durch Konsequenzen ein immanenter Teil ihrer Bedeutung ist" (PZ 9). Für die philosophische Tätigkeit liegt jenseits dieser 'Insel von Bedeutungen' – die ihrer Natur nach wahr oder falsch sind' – ein 'Ozean von Bedeutungen', für die Wahrheit oder Falschheit irrelevant sind: Nicht die Frage, ob Schopenhauer richtig oder falsch liegt, wenn er behauptet, dass die Welt im Wesentlichen aus "Wille" besteht, ist im Kontext einer philosophischen Diskussion relevant, sondern was dieser Gedanke beinhaltet, woher er stammt und was sich daraus ableiten lässt [Kapitel 2.]; und nicht

---

was die Philosophie tun könnte, um sich vom *Status* einer verkappten Naturwissenschaft ohne Labor zu emanzipieren).

<sup>64</sup> Die Antwort, die ich nun entwickeln werde, stammt aus der spekulativen Betrachtung Deweys seiner eigenen Zeit und Kultur. So leitet er in PZ folgendermassen zu diesem Abschnitt hin: „Schliesslich folgt aus dem Gesagten, dass das Vorhandensein und das Fehlen einheimischer Philosophien eine strenge Prüfung der Tiefe der unbewussten Traditionen und verwurzelten Institutionen in jedem Volk sowie der produktiven Kraft ihrer Kultur ist. Man mag mir gestatten, der Kürze halber unseren eigenen Fall, den Fall der Zivilisation in den Vereinigten Staaten zu nehmen" [...] (PZ 14).

<sup>65</sup> Vgl. PZ 8.

allein die Tatsache, dass unser Handy und TV-Konsum in den letzten Jahren um ein vielfaches angestiegen ist, führt uns zu einem angemesseneren Umgang – zu einem tieferen/ wertvolleren Leben – mit dieser Bedingung unseres Daseins, sondern die *spekulativen Ideen*, die wir mit dieser Tatsache verbinden und die unser Verhalten dementsprechend in eine neue Richtung lenken [Kapitel 3.].

Die Reflexion meiner Suche nach alternativen Formen des Philosophierens lässt sich mit Dewey also durch den Begriff der '*spekulativen Kühnheit*'<sup>66</sup> abschliessen, von dem ich mir vorstelle, dass Dewey ihn mir auf meiner Suche mitgeben würde. Ich stelle mir vor, wie er mich im Kontext von meinem Unbehagen an der (Un)Tätigkeit der Philosophie dazu anhalten würde, die 'intellektuelle Schüchternheit' über Bord zu werfen, welche 'die Flügel der Fantasie beschneidet'. Ich soll versuchen – so höre ich ihn sagen – entgegen der Tendenz in die andere Richtung „[...] die feige Abhängigkeit von jenen Teilideen, denen wir gewöhnlich den Namen der Tatsachen gegen [...]“ (ebd.) abzustreifen und das Vertrauen in 'Ideen' wieder zu erwecken.

---

<sup>66</sup> Vgl. PZ 15.

## 5. Abschluss

Ich bin auf meiner Suche nach alternativen Formen des Philosophierens nun also auf den theoretisch hergeleiteten Begriff gestossen, den ich meinem praktischen Vorhaben als Methode voranstellte. Ich habe versucht, mir durch die Denkwelt von Schopenhauer, Nietzsche und Dewey einen eigenen Weg zu bahnen und durch diesen Weg die übergreifende Problematik zu verarbeiten, die ich als Ausgangspunkt für das Schreiben dieser Arbeit gewählt habe. Im Folgenden werde ich dieses Projekt nun einer kritischen Reflexion unterziehen.

Eine erste und wesentliche Schwierigkeit, die ich im Folgenden nun zu verarbeiten gedenke, bestand darin, dass ich in dem Versuch, mir meinen eigenen Weg zu bahnen, einen Grossteil der Kraft dafür verwenden musste, um den Pflug in der noch harten Erde überhaupt erst in Bewegung zu setzen. So habe ich die Arbeit mit der Frage begonnen; was sah Nietzsche in/durch Schopenhauers Philosophie? Ich wollte mit dieser Frage also herausfinden, was genau es denn ist, dass der Philosoph sah, welcher einen Text mit dem Titel "Schopenhauer als Erzieher" verfasste und darin auf kein einziges Konzept aus dem Werk von Schopenhauer direkt Bezug nimmt – jedenfalls nicht in dem Sinne, wie es mir im Kontext einer philosophischen Arbeit an der Universität vorgeschrieben wäre (vgl. 9-10).

Die einfachste Möglichkeit wäre nun gewesen, zu argumentieren – wie es beispielsweise Conant tut –, dass das Einzige, was Nietzsches Text überhaupt noch mit Schopenhauers Philosophie verbindet, der Name "Schopenhauer" ist.<sup>67</sup> Nietzsche hatte Schopenhauer in der Vergangenheit zum Erzieher und zum Zeitpunkt, wo er diesen Text verfasste, sind an Schopenhauers Stelle bereits andere Erzieher getreten. Wenn man in S.a.E also noch darauf hoffen darf, auf frische philosophische Spuren zu stossen, so sollte man sich eher dem Studium des Fussabdrucks von R.W. Emerson widmen.

Meine Absicht war nun jedoch eine ganz andere. Ich wollte mit der Frage nach der Beziehung von Nietzsche und Schopenhauer nicht auf eine inhaltliche Parallele ihrer beiden Schriften hinaus, sondern ich wollte die Arbeitsweise – die philosophische Tätigkeit – untersuchen, die dem Text von Nietzsche zugrunde liegt. Ich wollte verstehen, was an Nietzsches

---

<sup>67</sup> Was eine vielleicht etwas zugespitzte Darstellung der Position von Conant beschreibt, der davon ausgeht, dass Nietzsche über seine Beziehung zu Schopenhauer vor allem ein Beispiel für 'die erzieherische Rolle eines exemplarischen Menschen in unserem Leben' geben will. Vgl. Conant 2014: 109.

Auseinandersetzung mit der Schopenhauerschen Philosophie anders ist als an derjenigen, die ich aus meiner bisherigen Erfahrung an der Universität ableitete. Was macht Nietzsches S.a.E in dieser Hinsicht so besonders?

Von dieser Frage aus bin ich dann auf das erste Moment gestossen (Zwischenfazit I), das ich aus dieser Untersuchung in seiner noch unbestimmten Form festgehalten habe, und welches ich daraufhin als Ausgangspunkt setzte, um zum nächsten Abschnitt meiner Suche fortzuschreiten.

Ich bin zur Auseinandersetzung mit dem Inhalt von S.a.E (Kap. 3.) also über den Gedanken gelangt, ein meta-philosophisches Moment umsetzen zu wollen, welches ich aus dem vorherigen Abschnitt gewonnen habe. Die Schwierigkeit bestand dementsprechend darin, dass ich mich nicht einfach auf die 'klassische' Art und Weise an S.a.E angenähert habe, und beispielsweise versucht habe, die wichtigsten Begriffe darin systematisch zu klären, oder eine 'philosophische Position' anhand von S.a.E zu diskutieren, sondern dass ich versucht habe, einen Begriff aus meiner eigenen Erfahrung ins Zentrum der Auseinandersetzung mit dem Text zu stellen, und anhand von diesem Begriff die Stimme vom Autor zu finden, die mich in diesem Kontext 'erzieht'.

Die Komplexität dieses Unternehmens hat sich mir immer dann gezeigt, als der Zeitpunkt gekommen war, den Abschnitt zu 'beenden' und das, was ich getan habe, im Kontext der übergreifenden Suche nach alternativen Formen des Philosophierens zu kommentieren (Zwischenfazit II und III). So habe ich sowohl beim Versuch die Stimme von Nietzsche zu finden (Kap. 3.1. – 3.4.) – als auch beim anschliessenden Versuch diese Stimme in ihrer erzieherischen Funktion zu problematisieren (Kap. 3.5. – 3.7.) – gemerkt, wie die zwei Ebenen, durch die ich die übergreifende Arbeit strukturiert habe, zum Problem wurden:

Auf der einen Seite habe ich mich mit den angefangenen Kapiteln auf eine "Diskussion" eingelassen, an die in einer 'wissenschaftlichen Arbeit' gewisse Qualitätskriterien gestellt werden – werden die wichtigsten Begriffe und Konzepte klar und *vollständig* dargestellt? Werden sie richtig zueinander in Bezug gesetzt? Usw. – und auf der anderen Seite stand diese "Diskussion" aber 'nur' im Lichte der übergeordneten meta-philosophischen Frage und die konkreten 'Inhalte' – die 'faktischen Qualitäten' – der Diskussion hatten auf dieser Ebene bloss eine zweitrangige Bedeutung. So ist es dann auch gekommen, dass weder die Auseinandersetzung mit Nietzsches S.a.E, noch die Auseinandersetzung mit der Kritik an der



in Kap. 3 eingenommene Perspektive, für sich genommen den Platz einnehmen konnte, den ich ihnen rückblickend gerne zugeschreiben hätte.

Von diesen Schwierigkeiten angetrieben bin ich schliesslich zu Dewey gelangt. Ich hoffte durch seine Stimme den meta-philosophischen Momenten, die aus meiner stürmischen Odyssee hervorgingen, etwas 'Stabilität' (vgl. 4.4.) zu verleihen – und auf diesen Abschnitt zurückblickend liesse sich die Arbeit nun noch um die Struktur ergänzen, welche ich in der Einleitung (noch) nicht darzustellen vermochte (vgl. S.6, Fn.6). So könnte man meine Suche nach alternativen Formen des Philosophierens nun auf das *erzieherische Moment* einer philosophischen Tätigkeit (Vgl. Zwischenfazit II) zuschneiden, durch welches die Philosophie den Riss zur Lebenspraxis – den ich der Arbeit als Problem voranstellte (vgl. Einleitung) – zu überwinden vermag.<sup>68</sup>

## 5.1. Fazit

Es lässt sich also abschliessend festhalten, dass die Form, die ich für diese Arbeit gewählt habe, eine Herausforderung darstellt, die über die inhaltlichen Schwierigkeiten einer klassischen 'philosophischen Diskussion mit wissenschaftlichem Anspruch' hinweg Fähigkeiten erfordert, welche ich nicht aus meiner Erfahrung an der Universität ableiten konnte. Ich war mit dem Versuch, mich an eine gewisse Art des Schreibens – des Philosophierens – heranzutasten, weitgehend auf mich selbst gestellt – und die Arbeit wird diesen Versuch nun dementsprechend reflektieren. Ob und was ich dabei für Wege erschlossen habe, obliegt nun der Beurteilung von denjenigen, die mich bis hierhin begleitet haben.

---

<sup>68</sup> Man könnte meine Auseinandersetzung mit Schopenhauer und Dewey also beispielsweise als eine Auseinandersetzung mit den erzieherischen Momenten ihrer Philosophien – d.h. mit der Bewegung "Selbsterkenntnis, Selbsttransformation, Selbsta Ausdruck" (vgl. S. 19, insb. Fn. 26) – beschreiben. Anhand der drei Begriffe liessen sich dabei auch die Unterschiede zwischen Schopenhauer und Nietzsche – welche in dieser Arbeit nicht zur Diskussion standen – ausarbeiten. So liesse sich beispielsweise argumentieren, dass während Schopenhauer seine Philosophie auf die ersten beiden Momente – Selbsterkenntnis und Selbsttransformation – ausrichtet, bei Nietzsche eher das dritte Moment – das Moment des Selbsta drucks – im Zentrum steht.

## 6. Literaturverzeichnis

### 6.1. Siglen

#### Schopenhauers Werke

WWV 1 Schopenhauer, Arthur (2019): *Die Welt als Wille und Vorstellung*. Sämtliche Werke. Band 1. Frankfurt a.M.: Suhrkamp Verlag.

WWV 2 Schopenhauer, Arthur (2019): *Die Welt als Wille und Vorstellung*. Sämtliche Werke. Band 2. Frankfurt a.M.: Suhrkamp Verlag.

#### Nietzsches Werke

S.a.E Nietzsche, Friedrich (1999): *Schopenhauer als Erzieher*. In: *Unzeitgemässe Betrachtungen*. Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden, München/Berlin New York, KSA 1.

ZA Nietzsche, Friedrich (1999): *Also sprach Zarathustra (I-IV)*. Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden, München/Berlin New York, KSA 4.

#### Deweys Werke

DE Dewey, John (2011): *Demokratie und Erziehung*. Eine Einleitung in die philosophische Pädagogik. In: Oelkers, Jürgen (Hrsg.): *Übers. aus dem amerikanischen Original "Democracy and education"*. Weinheim und Basel, Beltz Verlag.

EN Dewey, John (1995): *Erfahrung und Natur*. Übers. Martin Suhr, Frankfurt a.M.: Suhrkamp Verlag.

- SG Dewey, John (1998): *Die Suche nach Gewissheit*, Frankfurt a.M., Suhrkamp Verlag.
- PZ Dewey, John (1931). Philosophie und Zivilisation. In: ders., *Philosophie und Zivilisation*, übers. Martin Suhr, Frankfurt a.M.: Suhrkamp Verlag.

## 6.2. Literatur

Aurel, Marc (2019): *Selbstbetrachtungen*. Übers. Krapinger, Gernot (Hrsg.). Reclam Verlag.

Birnbacher, Dieter (1998): *Arthur Schopenhauer. Wille und Weltverneinung*. In: Fleischer, Margot/ Hennigfeld, Jochem (Hrsg.): *Philosophen des 19. Jahrhunderts. Eine Einführung*. Darmstadt. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, S. 123–143.

Conant, James (2014): *Friedrich Nietzsche. Perfektionismus & Perspektivismus*. Konstanz: Konstanz University Press.

Dostojewskij, Fjodor (2017): *Verbrechen und Strafe*. In der Neuübersetzung von Swetlana Geier. Frankfurt a.M.: Fischer Verlag.

Hampe, Michael (2020): *Die Lehren der Philosophie*. Berlin: Suhrkamp.

Hartmann, Martin/ Särkelä, Arvi (2017): Eine Metaphysik der „lebendigen Mischung“. In: *John Dewey: Erfahrung und Natur. Klassiker Auslegen*. Berlin: De Gruyter, S.33-48.\$

Heidegger, Martin (1967): *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag.

Honneth, Axel (2018): *Anerkennung. Eine europäische Ideengeschichte*. Berlin: Suhrkamp Verlag.

Niemeyer, Christian (2016): *Nietzsche als Erzieher. Pädagogische Lektüren und Relektüren*. Weinheim und Basel: Beltz Juventa.

Rawls, John (2017): *Eine Theorie der Gerechtigkeit*. Übers. von Hermann Vetter aus dem Original "A Theory of Justice" (1971). Frankfurt a.M.: Suhrkamp Verlag.

Weinberg, Arthur (1989): *Attorney for the Damned*. Clarence Darrow in the Courtroom. Chicago: University of Chicago Press. S. 70 – 72, 76.

Wilson, John Elbert (1996): *Schelling und Nietzsche. Zur Auslegung der frühen Werke Friedrich Nietzsches*. Berlin: Walter de Gruyter.