

Günter Götde und Martin Liebscher: *Jörg Salaquarda*¹ Versöhnung der Gegensätze:

Als der protestantische Theologe und Philosoph Jörg Salaquarda am 8. Juni 1999 im Alter von 61 Jahren starb, war das ein schwerer Verlust für die nationale und internationale Nietzsche-Forschung. Neben Mazzino Montinari, Heinz Wenzel und Wolfgang Müller-Lauter, dessen wissenschaftlicher Mitarbeiter er war, gehörte Salaquarda zu den Mitbegründern der *Nietzsche-Studien*, des nach wie vor wichtigsten deutschsprachigen Publikationsorgans der Nietzsche-Forschung, und war von 1972 bis 1976 (Bd. 1 bis 5) deren erster Redakteur. Danach blieb er als Autor, Rezensent und Diskussionsleiter für das Jahrbuch aktiv. Als Professor für Philosophie, Religionsphilosophie und Religionskritik an der Universität Wien (seit 1989) wurde er 1994 Mitherausgeber der *Nietzsche-Studien* und war von 1995 bis 1999 (Bd. 24 bis 28) deren geschäftsführender Herausgeber. In dieser Zeit war er auch Mitherausgeber der *Monographien und Texte zur Nietzsche-Forschung* (MTNF).

Der von Giorgio Colli und Mazzino Montinari herausgegebenen *Kritischen Ausgabe der Werke und Briefe Nietzsches* maß Salaquarda grundlegende Bedeutung für die Nietzscheforschung bei. Erst durch sie sei die Basis für eine historisch-philologische Nietzsche-Lektüre geschaffen und der Nachlass „in seiner authentischen Gestalt“ zugänglich gemacht worden (Salaquarda 1980a, 14). Daraus hätten sich grundlegende Veränderungen in der Nietzscheforschung ergeben: „von den plakativen zu differenzierten Thesen; von der Alternative ‚Philosoph oder Künstler‘ zur These vom ‚Philosophen sui generis‘; von der mehr essayistischen zur stärker historisch-philologisch abgesicherten Interpretation“ (ebd, 15). Mit seiner programmatischen Aufforderung, Nietzsche „mit allen Mitteln der historisch-kritischen Gelehrsamkeit zu lesen“, habe Montinari „eine ganze Forschergeneration geprägt“ (Salaquarda 1996a, 377). Salaquarda selbst war im Rahmen der Nachberichtsbände der Nietzsche-Briefwechsellausgabe als Mitbetreuer beteiligt.

Als eine seiner Hauptaufgaben betrachtete Salaquarda die Rehabilitierung Nietzsches nach dessen ideologischer Vereinnahmung durch die Nationalsozialisten. So sollte seine

¹ Günter Götde hat Jörg Salaquarda 1987 in Berlin kennengelernt und sich auch nach dessen Übersiedlung nach Wien mehrmals mit ihm in Berlin und Wien getroffen; die Gespräche mit ihm und die Auseinandersetzung mit seinen Arbeiten haben sehr zu seinem Verständnis der Verbindungslinien zwischen Freud, Schopenhauer und Nietzsche beigetragen (vgl. Götde 1996 u. 1999/2009, 597). Martin Liebscher schrieb sowohl seine Magisterarbeit über die Bedeutung der Philosophie Schopenhauers für die frühen Schriften Nietzsches (1996) als auch einen großen Teil seiner Doktorarbeit zur Nietzsche-Rezeption C.G. Jungs bei Jörg Salaquarda an der Universität Wien (2000a, s.a. 2012). Nach dem Tod Salaquardas hat er gemeinsam mit anderen die Arbeit am Registerband der *Nietzsche-Studien*, Bd. 1-20 zu Ende geführt (2000b).

Übersetzung der wichtigen Nietzsche-Monographie Walter Kaufmanns im Jahre 1982 auch dazu dienen, „die durch die mißbräuchliche Berufung der Nationalsozialisten auf Nietzsches Denken in Deutschland verständlicherweise besonders hartnäckigen Vorbehalte abzubauen“ (ebd., 379). Kaufmann hatte maßgeblich dazu beigetragen, die „Nietzsche-Legende“ von dessen angeblicher Geistesverwandtschaft mit dem Nationalsozialismus zu widerlegen: Nietzsche sei zwar am Missbrauch seiner Lehre durch nationalistische und rassistische Ideologien nicht unbeteiligt gewesen; aber dem Rassendenken nicht anheimgefallen, habe vielmehr den Nationalismus verachtet und es vorgezogen, ein „guter Europäer“ zu sein.² Nach der Wende von 1989 wurde Salaquarda auch in die Nachwirkungen der ideologischen Auseinandersetzung der offiziellen DDR-Philosophie, die in Nietzsche nach wie vor „einen geistigen Ahnherrn und Wegbereiter der nationalsozialistischen Weltanschauung“ sah, hineingezogen (Salaquarda 1998, 15). „Mit Nietzsche *umgehen*, hieß in der DDR grundsätzlich, ihn nach Möglichkeit *umgehen*“, äußerte sein Lehrer Müller-Lauter auf der Gründungsversammlung der „Nietzsche-Gesellschaft“ (damals noch „Förder- und Forschungsgemeinschaft Friedrich Nietzsche“) am 15.11.1990. „Der Philosoph zählte zum schlechten Umgang, vor dem man die Bürger seines Landes zu bewahren habe“ (Müller-Lauter 1991). Gemeinsam mit einer Gruppe liberaler Nietzsche-Forscher trat Salaquarda für einen unideologischen, von „intellektueller Redlichkeit“ bestimmten Umgang mit Nietzsche ein (Salaquarda 1998, 17ff.; s.a. Reschke 2000). Dazu bedurfte es einer Neuinterpretation der so häufig missverstandenen Konzeption des ‚Willens zur Macht‘. In dieser Hinsicht setzte sich Salaquarda, wie noch zu zeigen sein wird, entschieden für Müller-Lauters Interpretation als eines *nicht-metaphysischen* Prinzips ein, mit der er sich bereits in statu nascendi vertraut machen konnte.³

Biographisches

Jörg Salaquarda wurde 1938 geboren und wuchs in Linz auf. Nach dem Studium der Evangelischen Theologie und der Philosophie in Wien und Berlin promovierte er 1969 mit der Arbeit *Das Verhältnis von Theologie und Philosophie in Karl Barths „Kirchlicher Dogmatik“* an der Kirchlichen Hochschule Berlin. Nach seiner Promotion erhielt er dort eine Assistentenstelle bei Müller-Lauter. Hier wurden die Weichen gestellt, die ihn zu einem der führenden Nietzsche- und Schopenhauer-Experten seiner Generation werden ließen. 1973 habilitierte er sich an der Freien Universität Berlin für das Fach Philosophie.

² Vgl. Kaufmann 1982, 1ff.

³ Müller-Lauter 1971, VI.

Nach seinem Ausscheiden aus der Tätigkeit am Lehrstuhl von Müller-Lauter sowie als Redakteur der *Nietzsche-Studien* übersiedelte er von Berlin nach Mainz und wurde wissenschaftlicher Mitarbeiter von Werner Kohler am Lehrstuhl für Missionstheologie und Religionswissenschaft, bis dieser 1984 starb. 1988 habilitierte er sich mit 17 religionsphilosophischen Arbeiten aus den Jahren 1973-1987 an der Universität Wien (Salaquarda 1988a) und erhielt dort 1989 den Lehrstuhl für Philosophie, Religionsphilosophie und Religionskritik.

Als Kind war Salaquarda schwer an Rheuma erkrankt. Eine vom heutigen Standpunkt der Medizin abzulehnende Behandlungsmethode, nämlich die gänzliche Stilllegung des Körpers, zeitigte folgenschwere Konsequenzen, so dass er zeit seines Lebens an mehr oder weniger heftigen Schmerzen litt. Diese physische Beeinträchtigung erklärt nicht zuletzt auch sein Interesse an philosophischen Fragen des Verhältnisses von Geist und Körper, Gesundheit und Krankheit – Themen, mit denen er sich insbesondere anhand der Philosophie Nietzsches auseinandersetzte (Salaquarda 1974 u. 1994). In diesen Zusammenhang gehört auch seine Beschäftigung mit Fragen der medizinischen Ethik und Psychotherapie, wo er sich im Rahmen interdisziplinärer Forschungsgruppen engagierte. Salaquarda sprach sich in seinen Schriften in Anlehnung an Schopenhauer und Nietzsche für eine ganzheitliche Medizin aus, die zugleich physische und psychische Faktoren zu berücksichtigen vermag:

In ihrer [Schopenhauers und Nietzsches] Nachfolge gewinnen heute psychotherapeutische Verfahren an Boden, die auch leiblich ansetzen, und umgekehrt wird bei somatischen Behandlungen, etwa Operationen, die Bedeutung psychischer Faktoren für den Therapieerfolg mehr und mehr in Rechnung gestellt (Salaquarda 1994, 49).

Salaquardas unerwarteter und frühzeitiger Tod war eine Spätfolge seiner Erkrankung und der jahrelangen notwendigen Einnahme schwerer Medikamente.

Nicht nur in der Nietzsche-, sondern auch in der Schopenhauer-Forschung spielte Salaquarda eine eminent wichtige Rolle und war dort ähnlich gut vernetzt. Im Umfeld der *Nietzsche-Studien* arbeitete er mit Günter Abel, Ernst Behler, Marco Brusotti, Johann Figl, Gerald Hödl, Walter Kaufmann, Norbert Miller, Karl Pestalozzi, Renate Reschke, Josef Simon, Werner Stegmaier, Karl Ulmer u.a. zusammen, beteiligte sich an der Organisation und Leitung von Nietzsche-Tagungen und gab 1980 einen den Stand der Nietzsche-Forschung repräsentierenden Sammelband mit dem Titel *Nietzsche* heraus, der 1996 in zweiter Auflage erschien. Parallel dazu stand er im fachlichen Austausch mit Schopenhauer-Experten wie Arthur Hübscher, Ludger Lütkehaus, Rudolf Malter, Alfred Schmidt, Volker Spierling, Wolfgang Weimer u.a., beteiligte sich an Schopenhauer-Tagungen, veröffentlichte Beiträge

im Schopenhauer-Jahrbuch und übernahm die editorische Aufgabe für einen Sammelband zum Stand der Schopenhauer-Forschung, den er 1985 unter dem Titel *Schopenhauer* publizierte. Post mortem wurden 14 seiner Schriften zu Schopenhauer in dem Band *Die Deutung der Welt* veröffentlicht (Broese/Koßler/B. Salaquarda 2007; s.a. Liebscher 2009). Aufgrund seiner Vertrautheit mit beiden philosophischen Konzeptionen konnte Salaquarda – wie nur wenige – einen Wechsel der Perspektiven vom einen zum andern vollziehen. Umso verwunderter und irritierter war er darüber, dass maßgebende Nietzsche-Interpreten wie Karl Jaspers, Karl Löwith, Eugen Fink und insbesondere Martin Heidegger einseitig an Nietzsche interessiert waren, während sie Schopenhauers Bedeutung für Nietzsche mehr oder weniger in Abrede stellten. Umgekehrt spürte er in der Schopenhauer-Gesellschaft wenig Wertschätzung für Nietzsches Denken und nicht selten sogar eine aversive Abwehr dagegen. Daher drängte sich ihm die Frage auf, wie der Einfluss Schopenhauers auf Nietzsche zu bewerten sei und weiterhin wie sich die „gegenseitige Verdrängung“ von Schopenhauer und Nietzsche erklären lasse.

Schopenhauers Einfluss auf Nietzsches „Antichrist“

Die Abhandlung „Der Antichrist“, 1973 im zweiten Band der *Nietzsche-Studien* erschienen, ist Salaquardas erste größere Arbeit über Nietzsche. Sie lässt bereits die Akribie seines historisch-philologischen Interpretierens philosophischer Texte erkennen und dokumentiert zugleich seine Vertrautheit mit Schopenhauers Denken. Ausgangspunkt ist die Frage, ob das, was mit ‚antichristlich‘ gemeint ist, eher im Sinne von antireligiös oder antimoralisch zu verstehen sei. Für die zweite Deutungsmöglichkeit spricht, dass Nietzsche die christliche ‚Herdenmoral‘ mit ihrer Hochschätzung von Mitleid und Askese, und der damit aufs Engste verknüpften Verachtung für alles Egoistische radikal in Frage stellte, um dadurch den Weg für eine ‚Umwertung aller Werte‘ freizumachen. Der ‚Antichrist‘ lässt sich nach Salaquarda als ein Moralkritiker verstehen, der den Mut und die Fähigkeit zur Umwertung der christlichen Werte besitzt und dem Ideal nachstrebt, ein „wohlgeratener Mensch“ zu werden (ebd., 100f.).

Seit dem Werk *Menschliches, Allzumenschliches* (1878) kreisten Nietzsches Denkbemühungen um das Themenfeld Moral, Moralität, moralische Gefühle, Affekte und Werte (Mitleid, Schuldgefühl, Scham, Egoismus, Rache, Ressentiment u.a.). Die Auferweckung der „moralischen Beobachtung“ sei nötig geworden, weil sich in der Geschichte der Moralphilosophie eine „falsche Ethik“ mit einer starren Aufspaltung zwischen dem Egoistischen als dem Bösen und dem Unegoistischen als dem Guten aufgebaut habe. Das damit verbundene moralische Vorurteil müsse aufgelöst werden, um dem Menschen dazu zu

verhelfen, aus sich eine „ganze *Person*“ zu machen und „deren *höchstes Wohl*“ ins Auge zu fassen.⁴ In der *Fröhlichen Wissenschaft* (1882) betonte Nietzsche, dass er Niemanden sehe, „der eine *Kritik* der moralischen Werthurteile gewagt hätte“;⁵ eine solche Kritik setze „eine Stellung *ausserhalb* der Moral voraus, irgend ein Jenseits von Gut und Böse, zu dem man steigen, klettern, fliegen muss“, um eine Befreiung von „kommandirenden Werthurtheilen“ anzubahnen, die „uns in Fleisch und Blut übergegangen sind“.⁶ In der *Genealogie der Moral* (1887) ist dann nach Werner Stegmaier⁷ eine „Anti-Ethik“ erwachsen, der die Auffassung zugrunde liegt, dass Moral ein Mittel des Lebens und damit Manifestation einer Macht sei. „Nach ihrem Selbstverständnis will die Moral aber gerade eine Manifestation der Macht nicht sein, sondern im Gegenteil die Aufhebung aller Macht. Wird sie durch die Erklärung ihrer Entstehung dazu gebracht, sich selbst als Macht zu erkennen, muss sie sich selbst aufheben“.⁸ Nietzsches Schrift *Der Antichrist*, die 1888 als eine seiner letzten Schriften veröffentlicht wurde, lässt sich als konsequente Fortsetzung seiner Kritik an der „falschen Ethik“ des Christentums und als Plädoyer für eine ‚immoralistische‘ Position verstehen. In diesem Kontext erscheint es Salaquarda wesentlich, dass der Begriff ‚Antichrist‘ explizit in einer Passage von Schopenhauers *Parerga und Paralipomena* steht, auf die Nietzsche indirekt Bezug genommen hat. Die zentrale Stelle bei Schopenhauer lautet: „Daß die Welt bloß eine physische, keine moralische Bedeutung habe, ist der größte, der verderblichste, der fundamentale Irrtum, die eigentliche *Perversität* der Gesinnung, und ist wohl im Grunde auch Das, was der Glaube als den Antichrist personificirt hat.“⁹ Hier trat Schopenhauer nachdrücklich für eine mehr oder weniger festumrissene Moral nach dem Modell und Vorbild der christlichen Werte ein, während er denjenigen, die einer solchen (Über-)Bewertung der Moral skeptisch bis ablehnend gegenüberstanden, eine „perverse“ Gesinnung“ attestierte. Der besondere Wert von Salaquardas Interpretation liegt darin, dass er eine zum damaligen Zeitpunkt noch nicht wahrgenommene Textstelle Nietzsches – in dem nachträglich zur *Geburt der Tragödie* hinzugefügten „Versuch einer Selbstkritik“ von 1886 – entdeckte, die sowohl eine Entgegnung auf Schopenhauers Ethik als auch eine Auf- und Umwertung der antichristlichen Position enthielt:

⁴ MA I 37 u. 95, KSA 2, 59f. u. 92.

⁵ FW 345, KSA 3, 578.

⁶ FW 380, KSA 3, 633.

⁷ Stegmaier, 1994, 6.

⁸ Ebd., 54.

⁹ Schopenhauer 1977, Bd. IX, § 109, 219.

Bereits im Vorwort an Richard Wagner wird die Kunst – und *nicht* die Moral – als die eigentlich *metaphysische* Tätigkeit des Menschen hingestellt [...] diese ganze Artisten-Metaphysik mag man willkürlich, müssig, phantastisch nennen –, das Wesentliche daran ist, dass sie bereits einen Geist verräth, der sich einmal auf jede Gefahr hin gegen die *moralische* Ausdeutung und Bedeutsamkeit des Daseins zur Wehre setzen wird. Hier kündigt sich, vielleicht zum ersten Male, ein Pessimismus ‚jenseits von Gut und Böse‘ an, hier kommt jene ‚Perversität der Gesinnung‘ zu Wort und Formel, gegen welche Schopenhauer nicht müde geworden ist, im Voraus seine zornigsten Flüche und Donnerkeile zu schleudern [...] *Gegen* die Moral also kehrte sich damals, mit diesem fragwürdigen Buche, mein Instinkt, als ein fürsprechender Instinkt des Lebens, und erfand sich eine grundsätzliche Gegenlehre und Gegenwerthung des Lebens, eine rein artistische, eine *antichristliche*. Wie sie nennen? Als Philologe und Mensch der Worte taufte ich sie nicht ohne einige Freiheit – denn wer wüßte den rechten Namen des Antichrist? – auf den Namen eines griechischen Gottes: ich hiess sie die *dionysische*.¹⁰

In dieser Passage finden sich nicht nur Schopenhauers beide Wendungen: „Perversität der Gesinnung“ und „moralische Ausdeutung und Bedeutsamkeit“, sondern auch die Worte „antichristlich“ und „Antichrist“. Für Salaquarda (Salaquarda, 1973, 114) ergab sich daraus die Folgerung: „Der Antichrist‘ bestreitet nicht dies oder das im Christentum, sondern dessen wesentlichen Kern, also die Moral und deren Zusammenhang mit der Welt im Ganzen.“ Nietzsches Kritik habe hier nicht nur an den im Christentum, sondern auch und gerade an den bei Schopenhauer vorherrschenden moralischen Werten und Tugenden angesetzt. Das geht auch aus einer explizit auf Schopenhauer bezogenen Stellungnahme hervor: „Es handelte sich für mich um den *Werth* der Moral, – und darüber hatte ich mich fast allein mit meinem großen Lehrer Schopenhauer auseinanderzusetzen [...]“¹¹

Nietzsches Kritik des Mitleids diene dazu, Schopenhauers „Grundlage der Moral“ zu unterminieren, denn das Mitleiden stelle eine Schwäche dar, „wie jedes Sich-verlieren an einen *schädigenden* Affect“.¹² Mit der Kritik an Askese und Heiligkeit wollte er den zweiten Grundpfeiler von Schopenhauers Ethik mittels einer entlarvenden Psychologie zum Einsturz bringen.¹³ Der Asket sei jemand, der „seine Sinnlichkeit aushungert und dabei freilich auch seine Rüstigkeit und nicht selten seinen Verstand mit aushungert und zu Schanden macht“.¹⁴

¹⁰ GT, Versuch einer Selbstkritik 5, KSA 1, 17 u.19.

¹¹ GM, Vorrede 5, KSA 5, 251f.

¹² M 134, KSA 3, 128; MA I 46-50, KSA 2, 68-71.

¹³ MA I 136-144, KSA 2, 130-140; M 113, KSA 3, 102ff.

¹⁴ M 109, KSA 3, 98.

Diesem negativen Asketismus stellte Nietzsche ein „Gegen-Ideal“ gegenüber: Nicht Verdrängung des Selbst, der Sinnlichkeit, der Triebe, sondern Einübung in sie, nicht einfach Verzicht, sondern gemäßiger Umgang, nicht Verleugnung, sondern Anerkennung und Beherrschung des Verleugneten.¹⁵

Auf diesem Wege ist Salaquarda zu einer überzeugenden Schlussfolgerung gelangt:

Nietzsche hat das Wort ‚Antichrist‘ von Schopenhauer aufgenommen; sein spezifisches Verständnis des durch dieses Wort bezeichneten Sachverhalts wird nur verständlich, wenn man von der Philosophie seines philosophischen Lehrmeisters ausgeht und seine nie abgeschlossene Auseinandersetzung mit diesem berücksichtigt. Der philologische, die einzelnen Schritte nachzeichnende Nachweis hat somit an einem konkreten Beispiel gezeigt, daß es in gleicher Weise verfehlt ist, entweder Schopenhauers Einfluß auf das Denken des reifen Nietzsche ganz zu bestreiten oder zu behaupten, Nietzsche sei über eine bloß negative Wendung gegen Schopenhauer nicht hinausgekommen (Salaquarda 1973, 129).

Zur Verdrängungsgeschichte von Schopenhauer und Nietzsche

Im Mai 1983 veranstaltete die Schopenhauer-Gesellschaft ein Symposium zu dem lange Zeit vernachlässigten Thema „Schopenhauer und Nietzsche“. In diesem Rahmen hatten Salaquardas Thesen „Zur gegenseitigen Verdrängung von Schopenhauer und Nietzsche“ besonderes Gewicht. Nietzsches Beziehung zu Schopenhauer suchte er mittels zweier sich ergänzender Modelle zu verstehen: einerseits mittels eines Verhältnisses von Lehrer zu Schüler, von Meister zu Jünger oder Erzieher zu Zögling, da Nietzsche selbst durchgängig von Schopenhauer als seinem „Erzieher“, „Lehrer“ oder „Vorbereiter“ gesprochen habe, und andererseits mittels eines „Wettkampfes“, in dem sich zwei Kontrahenten miteinander messen und dabei zu Antagonisten, ja Antipoden werden können (Salaquarda 1984a, 19).

Ihre unterschiedlichen Philosophien kann man in einer dialektischen Denkbewegung sehen: Mündete Schopenhauers Konzeption des triebhaft-irrationalen und egoistischen ‚Willens zum Leben‘ in einen *circulus vitiosus* des Leidens ein, so hat er mit seiner Idee, den Menschen durch eine ‚Verneinung des Willens‘ von seiner Leidensexistenz zu befreien, eine These in die Welt gesetzt, die auf metaphysischen (Wille), ästhetischen (Kontemplation), ethischen (Mitleid, Moral) und soteriologischen Komponenten (Askese) aufbaut. War der junge Nietzsche von Schopenhauers pessimistischer Metaphysik tief ergriffen, so hat er sie in seiner mittleren Schaffensperiode zunehmend in Frage gestellt. Während sich Schopenhauer schon in der Erstfassung seines Hauptwerks *Die Welt als Wille und Vorstellung* (1819) auf eine „kohärente, in sich geschlossene systematische Theorie“ festgelegt hatte, verwandte

¹⁵ Vgl. Caysa 2000, 195.

Nietzsche nunmehr ein „Verfahren der Einkreisung aus den verschiedensten Perspektiven“.¹⁶ Seine kritische Auseinandersetzung mit Schopenhauer mündete in eine „große Loslösung“¹⁷ von dessen Metaphysik, Ethik und Erkenntnistheorie ein. Von dem Anliegen erfüllt, dem Menschen zur Anerkennung der eigenen Triebnatur zu verhelfen, versah er die Überwindung von Leiden und Krankheit zunehmend mit aktiveren Akzenten und trat für eine individualistische und lebensbejahende Haltung ein.

Salaquarda (1984a, 23ff.) betrachtete Nietzsches Spätwerk – insbesondere seine fundamentale Kritik des Mitleids und der asketischen Ideale, seine Gegenkonzeption der ‚Umwertung aller Werte‘, des ‚Willens zur Macht‘ und der ‚ewigen Wiederkunft des Gleichen‘ sowie sein enthusiastisches Bekenntnis zum ‚amor fati‘ – als Antithese zu Schopenhauers quietistischer Willensmetaphysik, altruistischer Moral und Soteriologie. Dabei sei Schopenhauer gerade in der Funktion des Gegenspielers für ihn von maßgeblicher Bedeutung geblieben. Eine solche Veränderung des Lehrer-Schüler-Verhältnisses habe er keineswegs für negativ, sondern geradezu für notwendig gehalten, um seinen eigenen Standort bestimmen und anderen Orientierung geben zu können. Sie kommt auch in dem berühmten Satz zum Ausdruck: „Man vergilt einem Lehrer schlecht, wenn man immer nur der Schüler bleibt“.¹⁸

Dementsprechend hielt Salaquarda das Lehrer-Schüler- und das Wettkampf-Modell durchaus für miteinander vereinbar. Mit diesem „Doppelmodell von Anknüpfung und Widerspruch“¹⁹ stieß er aber bei Interpreten, die Schopenhauers Einfluss auf Nietzsche eher für unmaßgeblich hielten, auf Abwehr. Sie ließen die Bedeutung des Lehrer-Schüler-Modells allenfalls für den jungen Nietzsche gelten und gingen davon aus, dass der späte Nietzsche über Schopenhauer hinausgegangen sei und ihn überwunden habe. Dem hat Salaquarda mit deutlichen Worten entgegengehalten, dass Nietzsche seine eigene Philosophie in ständiger Auseinandersetzung mit seinem Vordenker Schopenhauer entwickelt hat:

Er hatte ständig die Fragen, Problemstellungen und Lösungsvorschläge des ‚Meisters‘ vor Augen. Dies *nicht* wahrhaben zu wollen, entspringt entweder der Unkenntnis oder der Abneigung oder beidem – es muß als Akt der ‚Verdrängung‘ verstanden werden, mag der Interpret auch noch so bedeutend und mag seine Nietzschedeutung im übrigen auch erhellend

¹⁶ Himmelmann 2006, 21.

¹⁷ MA I, Vorrede 3, KSA 2, 15ff.

¹⁸ Za I, KSA 4, 101.

¹⁹ Koßler 2007, 17.

sein! Nietzsche hat weder Probleme damit gehabt, seine Verpflichtung gegenüber Schopenhauer, noch dessen Größe anzuerkennen (Salaquarda 1984a, 22).

Damit war Salaquarda in Übereinstimmung mit Georges Goedert, der Nietzsches Beziehung zu Schopenhauer ebenfalls „eine ganz besondere Bedeutung“ zuerkannte, da er dessen gesamtes Werk genauestens studiert habe, und man in seinen Schriften, aber auch in seinem Nachlass „ständig auf Reflexionen über Gedanken Schopenhauers“ stoße.²⁰ Günter Götde (2016) und Martin Morgenstern (2016 u. 2018) haben diese Kontroverse um den Einfluss Schopenhauers auf Nietzsche in jüngster Zeit nochmals aufgegriffen und Salaquardas Interpretation zugestimmt.

In seiner Erklärung für die „Verdrängungsgeschichte“ von Schopenhauer und Nietzsche rekurrierte Salaquarda auf „die Suche nach einer bergenden Weltanschauung“ oder „Bekehrungserlebnisse“, so dass es dem Novizen oft verwehrt gewesen sei, neben dem Bewunderten „andere Götter zu dulden“ (Salaquarda 1984a, 18). Im Weiteren konstatierte er einen „weltanschaulichen Gegensatz“, der viele dazu verführt habe, „für den einen zu votieren und gleichzeitig den anderen zu verwerfen“ (ebd., 25). Schopenhauers Wertentwurf mit der Ablehnung von Egoismus, Bosheit und Grausamkeit und der Hochschätzung von Mitleid, Askese und Heiligkeit hätte viele seiner Verehrer dazu veranlasst, auf eine theoretische Auseinandersetzung mit Nietzsches Gegenkonzeption zu verzichten und „sie auch moralisch zu verurteilen. Denn von Schopenhauer her können sie Nietzsches Grundeinstellung bestenfalls als Plädoyer für Egoismus verstehen, schlimmstenfalls sogar als Verteidigung der Bosheit“ (ebd.).

Nietzsches Metaphysikkritik und ihre Vorbereitung durch Schopenhauer

Betrachtete Schopenhauer seine Philosophie durchgängig als ‚Metaphysik‘, so hat Nietzsche in *Menschliches, Allzumenschliches* erstmals eine umfassende Kritik an der Metaphysik geübt, die auch und gerade gegen Schopenhauer gerichtet war. Die metaphysische Annahme eines Lebenswillens hielt er nun für „romantisch“, d.h. nicht aufgeklärt und wissenschaftlich genug. Dem ‚metaphysischen Bedürfnis‘ im Sinne Schopenhauers lägen menschlich-allzumenschliche Gefühle und Leidenschaften, Trostbedürfnisse und Selbstbetrug zugrunde. Daher sei ein „historisches Philosophieren“ notwendig, das weder „ewige Tatsachen“ noch „absolute Wahrheiten“ anerkenne.²¹ Die Annahme einer „wahren Welt“ hinter der Welt der

²⁰ Goedert 1978, 21 u. 1988.

²¹ MA 2, KSA 2, 25.

Erscheinungen lasse sich nicht aufrecht erhalten, ja die Unterscheidung zwischen ‚Erscheinung‘ und ‚Ding an sich‘ sei „eines homerischen Gelächters werth“.²²

In der Kontrastierung der beiden Einstellungen zur Metaphysik sah Salaquarda wiederum die Gefahr, die beiden Denker gegeneinander auszuspielen. Auch wenn Nietzsche des öfteren einen antimetaphysischen Ton angeschlagen habe, bedeute das nicht, dass er die Metaphysik als Ganze verworfen habe. Vielmehr stelle sich die Frage,

ob und inwiefern Nietzsche mit seiner Kritik an dem, was er als ‚Metaphysik‘ verstand und bezeichnete, an Tendenzen angeknüpft hat, die schon bei Schopenhauer zu finden sind; ferner inwieweit die beiden Denker diese Kritiken durch gleiche oder ähnliche Auffassungen von Metaphysik im Sinne philosophischer Grundoptionen stützten (Salaquarda 1989a, 233).

Wenn an Schopenhauers Metaphysik das Fehlen des historischen Sinns, die methodische Missachtung des Leibes und des Zeugnisses der Sinne, die Vertauschung der Rangfolge von Anschauung und Begriff und die Verwerfung des Werdens zugunsten des Seins kritisiert wird, so lasse sich dagegen einwenden, dass

Schopenhauer die meisten dieser Entgegensetzungen mitgetragen hätte. Die Zurückführung aller Wahrheit beanspruchenden Aussagen auf Anschauung hat er immer wieder gefordert, den Ausgang beim begrifflichen Denken den Deutschen Idealisten vorgeworfen. Insofern hat er sich auch auf das Zeugnis der Sinne berufen. Der Leib schließlich spielt eine wichtige Rolle in seiner Metaphysikbegründung [...] (ebd. 234, Fn. 24).

Um Schopenhauers metaphysischen Standort nicht einseitig und verkürzt wiederzugeben, muss berücksichtigt werden, dass er kein traditioneller Metaphysiker war, sondern eine wirkmächtige Antithese zur traditionellen Geist- und Vernunftmetaphysik entwickelt und die Überzeugungen von einem vernünftigen Weltgrund radikal in Zweifel gezogen hat. Zugleich hat er die Weichen für eine erfahrungsbasierte und „induktive“ Metaphysik gestellt²³ in deren Rahmen mit Hypothesen gearbeitet hat, die teilweise über den Bereich des Erfahrbaren hinausgehen, aber durch empirische Befunde so weit wie möglich bestätigt werden sollen: „Meine Metaphysik“, schrieb Schopenhauer mit sichtlichem Stolz,

bewährt sich [...] als die einzige, welche wirklich einen gemeinschaftlichen Gränzpunkt mit den physischen Wissenschaften hat. [...] Daher schwebt mein System nicht, wie alle bisherigen, in der Luft, hoch über aller Realität und Erfahrung, sondern geht herab bis zu

²² MA 16, KSA 2, 38.

²³ Vgl. Birnbacher 2009.

diesem festen Boden der Wirklichkeit, wo die physischen Wissenschaften den Lernenden wieder aufnehmen“.²⁴

Nach Salaquardas Argumentation sollten drei Aspekte auseinandergehalten werden:

1. Schopenhauer stand der Metaphysik keineswegs unkritisch gegenüber und hat Nietzsches spätere Metaphysikkritik in wichtigen Punkten, insbesondere hinsichtlich der Annäherung an die Naturwissenschaften und die existenziellen Erfahrungen der Menschen vorweggenommen. Bei aller Kritik an Schopenhauer hat Nietzsche „ein nicht unerhebliches Stück weit in den von diesem zuerst gewiesenen Bahnen gedacht“

(Salaquarda 1989a, 249).

2. Als Antimetaphysiker hat Nietzsche berechtigte Kritik an Schopenhauers Metaphysik geübt und insbesondere dessen „Berufung auf das ‚metaphysische Bedürfnis‘, das Modell ‚Wille und Vorstellung‘, den Ausgang vom Selbstbewußtsein als Königsweg der Metaphysik und den Zusammenhang von Metaphysik und Religion“ verworfen (ebd., 235).

3. Nietzsches spätere Konzeptionen und „Lehren“ wie amor fati und Ewige Wiederkunft, Unschuld des Werdens und Umwertung aller Werte, freier Geist, höherer Mensch und Übermensch hat er nicht als Metaphysik betrachtet; sie sind aber auch keine wissenschaftlichen Erkenntnisse. Salaquarda kam in diesem Kontext zu der Folgerung, dass „schon Schopenhauer, nicht erst Nietzsche, seine metaphysischen Thesen nicht als *Welterklärungen* in Konkurrenz zu oder in Überhöhung von (natur-)wissenschaftlichen Erkenntnissen aufgefaßt hat, sondern als *Weltdeutungen* im Ausgang von und im Einklang mit den Methoden und Einsichten der Wissenschaften“ (ebd., 249).

Festzuhalten bleibt, dass Salaquarda maßgeblich dazu beigetragen hat, das klischeehafte Bild von Schopenhauers Metaphysik zu korrigieren, und zu zeigen, dass Nietzsche bei aller Skepsis gegenüber der Metaphysik zu „Weltdeutungen“ von metaphysischem Charakter gelangte, ohne dass es sich dabei um einen Rückfall in einen vorkritizistischen Dogmatismus handelte.

Zu Nietzsches Religionskritik

Angesichts von Salaquardas stark philosophisch ausgerichteter Auseinandersetzung mit dem Denken Nietzsches und Schopenhauers, die ihn auch über den engeren Fachbereich hinaus bekannt gemacht hat, vergisst man mitunter, dass sein Interesse an der philosophischen Kritik am Christentum maßgeblich mit seiner Herkunft aus der protestantischen Theologie zu tun hat. Schon in seiner Dissertation thematisierte er die Spannung zwischen Theologie und

²⁴ Schopenhauer 1977, Bd. V, 201f.

Philosophie und warf die Frage nach der Möglichkeit einer *Philosophischen Theologie im Schatten des Nihilismus* auf, so der Titel eines von ihm herausgegebenen Sammelbandes (Salaquarda 1971). Ihm ging es in seiner Auseinandersetzung mit der Religionskritik stets darum festzustellen, welche Lebensperspektiven einem religiösen Menschen in einer säkularen Welt offen stünden (Salaquarda 1999a).

Sein methodisches Vorgehen war bei aller spürbaren Anteilnahme an der Sache der Religion, so Matthias Koßler „philosophisch, und das gilt insbesondere auch für das Thema Religion“.²⁵ Die Philosophen, mit denen er sich vornehmlich befasste, waren einerseits philosophische Theologen wie Wilhelm Weischedel und der einen „philosophischen Gottesglauben“ vertretende Karl Jaspers, andererseits Atheisten wie Feuerbach, Marx, Schopenhauer, Nietzsche und Freud. „Dass die letzteren, vor allem Nietzsche, ethische Gründe für den Atheismus vorgebracht haben, dürfte für Salaquarda eine besondere Herausforderung gewesen sein“ (ebd.).

Nur wenn man den religionskritischen Argumenten mit philosophischen Mitteln auf gleicher Ebene begegnet, so die Überzeugung Salaquardas, kann der Dialog mit den Kritikern gewährleistet werden. Dies sei von wesentlicher Bedeutung, denn, wie er es im Hinblick auf Nietzsches Christentumskritik ausdrückte, eine christliche Lehre und Praxis, die solche Kritik nicht zu integrieren vermag, könne unter den Bedingungen der Moderne nicht mehr bestehen (Salaquarda 1996b, 91). Daher setzte er sich immer wieder mit zentralen Argumenten der Religionskritik auf philosophischer Ebene auseinander, etwa dem Argument der sozialen Unterdrückung im marxistischen Sinne oder dem der internalisierten Unterdrückung im Sinne Nietzsches und Freuds (1988b) oder der Behauptung, Religion leiste der „Unmoral“ Vorschub (1992).

Mit welcher Genauigkeit Salaquarda seine philosophischen Entgegnungen zur Religionskritik begründete, zeigt sein wichtiger Aufsatz zum „Wunschdenken“ in der Geschichte und Systematik der Religionskritik (1999b). Religionskritiker wie Feuerbach, Schopenhauer und Freud hatten das Argument vorgebracht, religiöse Glaubensinhalte seien das Resultat irrationaler Wunschvorstellungen und Projektionen. Dem begegnete Salaquarda mit zwei Einwänden. Schon der erste empirische Einwand, dass religiöse Vorstellungen auch durch andere Triebe und Emotionen als Wünsche entstehen können, verlangt eine notwendige Erweiterung und veränderte Akzentsetzung. Als zweites, logisches Gegenargument führte er an, dass ein Wunsch nichts über die Existenz des Gewünschten auszusagen vermag. Daraus zog er die Folgerung, das Argument des Wunschdenkens könne den Realitätsgehalt religiöser

²⁵ Koßler 2007, 21.

Vorstellungen nur dann zwingend bestreiten, wenn bestimmte ontologische Vorgaben akzeptiert würden (ebd., 443).

Salaquardas respektvoller Umgang mit den philosophischen Kritikern des Christentums, deren Theorien er eine wichtige Bedeutung als theologische Prüfsteine zuerkannte, wird am deutlichsten in seiner Auseinandersetzung mit Nietzsches Religionskritik. Gegen Hans Pfeil (1975), der bei Nietzsche einen fanatischen und verblendeten Hass auf das Christentum zu erkennen glaubte, wandte er ein, dass gerade bei dem Psychologen Nietzsche, der zugleich mit der eigenen auch die entgegengesetzte Perspektive einzunehmen gewillt war, immer auch ein Aspekt der Anerkennung und Bewunderung für seine geistigen Gegner festzustellen sei (Salaquarda 1978a, 66). Das lasse sich insbesondere an seinen Angriffen auf den Apostel Paulus nachweisen. In *Der Antichrist* betrachtete Nietzsche diesen als den eigentlichen Stifter des Christentums. Er habe der *décadence* zum Sieg verholfen, indem er den „Gott am Kreuz“ zum höchsten Wert erhob: „Mit der Erfindung oder ‚Schaffung‘ des Gottes, der in dem Symbol ‚Gott am Kreuz‘ zum Ausdruck kommt, hat Paulus nach Nietzsches Analysen eine ‚Umwertung‘ vollzogen, deren Kühnheit auch ihr entschiedenster Gegner nur bewundern kann“ (Salaquarda 1980, 299). Auf diese Weise sei der „Umwerter“ Paulus, dieser „Erfinder“ des Christentums, für den späten Nietzsche zu dem einen großen Gegenspieler geworden (ebd., 297). Das sei der Gegensatz, den Nietzsche in seiner bekannten Gleichung von „Dionysos gegen den Gekreuzigten“ in *Ecce Homo* zum Ausdruck gebracht habe (ebd., 300). Erst Paulus gegenüber habe sich Nietzsche als der dionysische Umwerter zu positionieren vermocht, der gegen die Werte des niedergehenden Lebens eine Rückkehr zu den ursprünglichen Werten der Wohlgeratenen propagierte. Daher habe Nietzsche seine Beziehung zu Paulus „weder als bloße Bestreitung noch als geheimnisvolle Verwandtschaft, sondern als ein *dialektisches Aufheben*“ (ebd.) betrachtet.

Für Salaquarda war Nietzsches Verständnis von Religion im Wesentlichen moralisch orientiert, stellte einen Komplex von Wertungen dar, was er auch in seiner umfassenden Darstellung „Nietzsche and the Judeo-Christian tradition“ unterstrich: Die Religionskritik des frühen Nietzsche habe zunächst in einem Abhängigkeitsverhältnis von jener Schopenhauers gestanden. Bis in die 1880er Jahre war sie geprägt von dem Versuch einer historisch kritischen Widerlegung des Christentums. Diesem Argument widerspreche aber Nietzsches Perspektivismus selbst, wonach das christliche Weltbild nur eine unter vielen Interpretationen sein könne, die dann aber auch keine andere Behandlung als andere Interpretationen erfahren dürfe. Insofern Nietzsche jedoch die christliche Interpretation als durch Wissenschaft und

historisches Bewusstsein aufgelöst darstellte, sei er oftmals durch die Forschung der modernen säkularen Geschichtswissenschaft widerlegt worden (Salaquarda 1996b, 108). In der zweiten Hälfte der 1880er Jahre fand Nietzsches Kritik am Christentum Eingang in sein genealogisches Modell. Insofern das Christentum hier als Produkt der Ressentimentmoral verstanden wird, setzte Nietzsches genealogische Ableitung einen moralischen Untergrund der christlichen Religion voraus. Darin sah Salaquarda jedoch ein unzulässig reduktionistisches Argument (ebd., 109). Nietzsches Religionskritik habe das Christentum weder vernichtet noch eine logische Widerlegung geliefert, ihm aber wichtige Erkenntnisse verschafft, wie es sich unter den kritischen Bedingungen der Moderne erhalten könne.

Nietzsche und Wagner – Stationen einer epochalen Begegnung

Unter diesem Titel erschien im Jahre 1994 eine umfassende Dokumentation der Beziehung zwischen Richard Wagner und Nietzsche (Borchmeyer/Salaquarda 1994). Neben den Briefdokumenten enthält der Band sämtliche Äußerungen zu Richard und Cosima Wagner in Nietzsches Werken, Aufzeichnungen und Briefen, die Tagebucheintragen Cosima Wagners zu Nietzsche, eine Chronik der Beziehung sowie ein umfangreiches Nachwort. Bei der zweibändigen Ausgabe handelt es sich um eine „erheblich erweiterte und in allen Teilen veränderte Fassung“ des von Dieter Borchmeyer herausgegebenen Bandes *Der Fall Wagner. Schriften – Aufzeichnungen – Briefe* (Borchmeyer 1983). Eine ursprüngliche Rezension Salaquardas, die das Projekt Borchmeyers an sich gutgeheißen, allerdings Kritik an den Auswahlkriterien und dem Aufbau des Bandes geübt hatte, führte zu einem Dialog mit Borchmeyer und zur Zusammenarbeit an einer erweiterten Fassung (Salaquarda 1985). Es ist bezeichnend für Salaquardas Selbstverständnis als Forscher, dass er die arbeitsintensive philologische Grundlagenforschung nicht scheute, um auf diese Art den Generationen nachfolgender Nietzscheforscher den Weg zu ebnet.

In einer Entgegnung auf die Kritik Dieter Schellongs (1995) hob Salaquarda noch einmal die Intentionen der Edition hervor. Einer rein biographischen Interpretation hielt er die These entgegen, „daß Freundschaft und Bruch primär sachlich motiviert waren – eben durch die Gemeinsamkeiten und Unterschiede im Verständnis von Kultur – und daß dies auch für die fortdauernde Auseinandersetzung Nietzsches mit dem toten Wagner und mit seinem Einfluß auf die deutsche, ja europäische Kultur gilt“ (Salaquarda 1995a, 333). Der kulturelle Spannungsgraben habe sich zwischen den Polaritäten „Romantik (im Goetheschen Sinne) gegen Aufklärung, mythisierende Tendenzen gegen wissenschaftliche Methodik, Nationalismus, Chauvinismus und Antisemitismus gegen Weltbürgertum, europäische Gesinnung und Anti-Antisemitismus, Weltverneinung gegen Weltgestaltung, Mitleidsmoral

gegen Moralkritik“ geöffnet (ebd., 332). Insofern selbst Privates in dieser Auseinandersetzung zum „Symptom einer kulturellen Wegscheide“ wurde, verbietet sich jeder biographisch-reduktionistische Interpretationsansatz von selbst.

Im Anschluss an diese wichtige Unternehmung setzte sich Salaquarda noch mehrmals mit der Rolle Richard und Cosima Wagners in Nietzsches letzten Werken auseinander. So zum Beispiel im Jahr 1994, als er die Nietzsche-Werkstatt Schulpforta zum Thema „Nietzsche contra Wagner“ leitete — hier wird Salaquardas pädagogisch vermittelndes Philosophieverständnis deutlich (Salaquarda 1995b). Auch mit *Der Fall Wagner*, dem Werk, dessen Ablehnung durch Freunde und Kritiker erst die Zusammenstellung von *Nietzsche contra Wagner* provoziert hat, beschäftigte sich Salaquarda eingehend. Hier ging es ihm vor allem darum, Nietzsches Kritik an der Instrumentalisierung der Kunst, wie sie aus dessen Auseinandersetzung mit den Werken und kunsttheoretischen Schriften Wagners entstanden ist, nachzuzeichnen (Salaquarda 1999c).

Den Zusammenhang von Werk und Biographie bei Nietzsche, dessen Übertragung persönlicher Erfahrungen in den Bereich philosophischer Reflexion, griff Salaquarda erneut auf, als er sich mit der Rolle Cosima Wagners in Nietzsches literarischem Rollenspiel auseinandersetzte (Salaquarda 1996c). Gegen eine psychologisch-biographisch ausgerichtete Ineinssetzung der Chiffre Ariadne mit Cosima Wagner, wie sie etwa Erich Podach unter Bezugnahme auf Nietzsches „Wahnsinnszettel“ nach Ausbruch seiner Krankheit vornahm, wandte Salaquarda ein, dass diese biographischen Fakten nicht im Widerspruch zur symbolischen Verwendung der Ariadne-Figur in Nietzsches Werken stünden, sondern diese ergänzten (ebd., 101). Der Bruch mit Wagner könne eben nicht aus den persönlichen Differenzen heraus erklärt werden, schon gar nicht durch den Rückgriff auf die allerletzten brieflichen Äußerungen des kranken Nietzsche.

Auch in seinem Aufsatz „Wagner als Heilmittel und Gift“ lehnte Salaquarda – im Anschluss an ein Diktum Montinaris – ein reduktionistisch auf biographische Details aufbauendes Verständnis der Beziehung Nietzsches zu Wagner ab. Anhand eines bereits im Sommer 1878 entworfenen Plans zu einer „Mittheilung an die Freunde“, mit dem sich Nietzsche über die Jahre seiner Freundschaft und den Bruch mit Wagner Rechenschaft geben wollte, machte er deutlich, dass Nietzsche diesen Bruch als eine notwendige kulturelle Auseinandersetzung verstanden hat. Schon am Ende seiner Abhandlung *Richard Wagner in Bayreuth* hatte Nietzsche seine Thesen von den „beiden Kulturen“ entworfen, wobei er Wagners Musik eine rückwärtsgewandte, reaktionäre Rolle zuschrieb, die das, was zu Ende gegangen ist, zusammenfasse. Salaquarda hob in diesem Kontext nochmals hervor, dass in der

unterschiedlichen, ja gegensätzlichen Bewertung dessen, welche Kultur Zukunft hat und haben sollte, letztlich der Kern der Differenz und die wahre Ursache von Nietzsches Bruch mit Wagner liege (Salaquarda 1999d, 140).

Die Konzeption des ‚Willens zur Macht‘ als nicht-metaphysische Weltdeutung

Die „große Loslösung“ von Schopenhauer und Wagner mündete, beginnend mit *Menschliches, Allzumenschliches*, in Nietzsches Aufklärungsprojekt ein. In dieser Zeit entwickelte er eine entlarvende und ideologiekritische Psychologie, gepaart mit einer Hermeneutik des Verdachts, die sein Vertrauen in die überkommene ‚Moral‘, ‚Metaphysik‘ und ‚Religion‘ so unterminierte, dass sich ihm die Frage aufdrängte: Wie kann sich der moderne Mensch trotz des Verlustes an moralischem Halt, an metaphysischer und religiöser Geborgenheit, trotz des drohenden ‚Nihilismus‘, einen Sinnhorizont und eine lebensbejahende Weltorientierung schaffen?

Eine für seine Philosophie zentrale Sinnperspektive fand Nietzsche bekanntlich in der Konzeption vom ‚Willen zur Macht‘ und von der ‚Selbstüberwindung‘ als Grundcharakter des Lebens. Hinsichtlich des Machtmotivs sei er, wie Salaquarda (1985b, 53) betonte, von einer „psychologischen Hypothese unter anderen“ zu einer „umfassenden psychologischen Theorie“ und im Weiteren zu einer „umfassenden Weltdeutung“ gelangt. War er in der aufklärerischen Phase vom traditionellen Dualismus von Macht und Vernunft ausgegangen, so drang er in *Also sprach Zarathustra* zu einer monistischen Auffassung vor: Die Triebe und die Vernunft seien Erscheinungsformen jenes „Grundtriebs“, den er im Abschnitt „Von der Selbst-Ueberwindung“ des Zarathustra erstmals thematisierte:

Wo ich Lebendiges fand, da fand ich Willen zur Macht; und noch im Willen des Dienenden fand ich den Willen, Herr zu sein. [...]

Und dies Geheimniss redete das Leben selber zu mir: ‚Siehe, sprach es, ich bin das, was sich immer selber überwinden muss. [...]

Und auch Du, Erkennender, bist nur ein Pfad und Fusstapfen meines Willens: wahrlich, mein Wille zur Macht wandelt auch auf den Füßen deines Willens zur Wahrheit!²⁶

Nach dieser ersten Präsentation des ‚Willens zur Macht‘ wandte sich Nietzsche ausdrücklich gegen Schopenhauer und dessen metaphysischer Konzeption des ‚Willens zum Leben‘:

Der traf freilich die Wahrheit nicht, der das Wort nach ihr schoss vom ‚Willen zum Dasein‘; diesen Willen – giebt es nicht!

²⁶ Za II, KSA 4, 147f.

„Denn: was nicht ist, das kann nicht wollen; was aber im Dasein ist, wie könnte das noch zum Dasein wollen! „Nur, wo Leben ist, da ist auch Wille, aber nicht Wille zum Leben, sondern – so lehre ich’s dich – Wille zur Macht“²⁷

In Schopenhauers Willensmetaphysik gebe es ein Grundmissverständnis. Er habe die Begierde für das „*Wesentliche*“ am Willen gehalten, sei dadurch zu einer „Wertherniedrigung des Willens bis zur Verkümmerng“ gelangt und habe im Nicht-mehr-Wollen „etwas Höheres, ja *das* Höhere, das Werthvolle“ gesehen.²⁸ Daher müsse der ruhelos-begehrliche und erlösungsbedürftige Wille zum Leben durch einen dynamisch-expansiven und lebensfrohen ‚Willen zur Macht‘ ersetzt werden.

Wie Walter Kaufmann hat sich Salaquarda von allen Auslegungen abgegrenzt, die entweder die Bedeutung des Willens zur Macht herunterspielen oder ihn als rücksichtslose Selbstdurchsetzung deuten. Er interpretierte ihn vielmehr als positiven Grundantrieb, der den Menschen veranlasst, über sich hinauszudrängen, seine Weltbezüge zunehmend zu erweitern und damit seinen Einflussbereich und, wie man heute sagen würde, seine ‚Selbstwirksamkeit‘ zu vergrößern. Seine höchste Ausprägung finde er in der Vernunft. Nur wer seine sinnlich-vitalen Kräfte beherrscht und sublimiert, könne sie in produktive Bahnen lenken. Mit Beherrschung und Sublimierung ist gemeint, dass der Mensch eine Ordnung in das durch seine Leidenschaften hervorgerufene Chaos bringt, ohne jedoch die Energie und Leidenschaft seiner Triebe zu schwächen oder gar zu unterdrücken.²⁹

Wenn Schopenhauer dem Lebenswillen Tendenzen des Kampfes, der Expansion und Überwältigung anderer zugeschrieben hat, so sah er darin böse, egoistische, mit Leiden und Schuld verbundene Kräfte. Im Kontrast dazu vertrat Nietzsche den Standpunkt, dass das Leben von sich aus auf Entwicklung, Steigerung und Machterweiterung gerichtet sei. Die tiefe Überzeugung vom ‚Wert‘ des Lebens war es, weshalb er anders als Schopenhauer eine Rechtfertigung und Bejahung des Lebens anvisierte.

Dennoch ging Salaquarda davon aus, dass Nietzsche dem Bezugsrahmen der Schopenhauerschen Willenskonzeption verhaftet geblieben sei. Wesentliche Strukturmomente des Lebens, die sich bereits bei Schopenhauer finden, seien auch für Nietzsches Willen zur Macht konstitutiv geworden:

- der Aspekt des Kampfes zwischen den verschiedenen Erscheinungen des Willens,
- das Prozesshafte der Willensaktionen,

²⁷ Za II, KSA 4, 148f.

²⁸ N 1887, KSA 12, 435.

²⁹ Vgl. Kaufmann 1982, 245ff.

– die Entzweiung des Willens mit sich selbst und – die Ziellosigkeit des Willens.³⁰

In diesem Kontext hielt es Salaquarda (1975) für wesentlich, dass Nietzsche den Willen zur Macht *nicht* in erster Linie als metaphysisches Prinzip betrachtet hat, wie Müller-Lauter³¹ in kritischer Auseinandersetzung mit Heidegger überzeugend nachgewiesen habe.

Ausgangspunkt für diese Interpretation war wiederum Schopenhauer, der der Welt der Erscheinungen „Vielheit“, dem allen Erscheinungen zugrunde liegenden Willen aber „Einheit“ zugeschrieben hatte; der Wille liege außer Zeit und Raum, sei „untheilbar und in jeder Erscheinung ganz gegenwärtig“, obwohl er sich in den verschiedenen Erscheinungen der Welt ganz unterschiedlich objektiviere.³²

Da auch Nietzsche des öfteren vom Willen zur Macht im Singular sprach, wurde er von manchen Interpreten so verstanden, als ob er von einem Seinsgrund im metaphysischen Sinne ausginge. Er selbst hat aber in einem Nachlassfragment formuliert, dass es „keine dauerhaften letzten Einheiten“ gebe, sondern nur „Willenspunktationen, die beständig ihre Macht mehr oder weniger verlieren“.³³ Wenn man in diesem Zusammenhang von Einheit spreche, so hätte dies nur fiktiven Charakter. In Wirklichkeit sei der Wille zur Macht nur denkbar als „*Organisation und Zusammenspiel*“ bzw. als „*Herrschafts-Gebilde*, das Eins *bedeutet*, aber nicht eins *ist*“.³⁴ Die Zielrichtung des Willens zur Macht sei, die Vielfalt teils zusammenwirkender, teils gegensätzlicher Triebe zu koordinieren und integrieren und die einmal erlangte Einheit immer wieder gegen widerstrebende Tendenzen im eigenen Inneren, aber auch gegen äußere Gegner zu verteidigen.

Mit der These von Nietzsches „Überwindung“ der abendländischen Metaphysik konnte sich Müller-Lauter gegen Heideggers lange Zeit vorherrschende Sicht einer „Vollendung“ der abendländischen Metaphysik in Nietzsches Werk behaupten. In den Worten Marco Brusottis: „Anders als Heidegger, der Nietzsches Philosophie als Vollendung der Metaphysik betrachtet, sieht Müller-Lauter in ihr die weitgehende Destruktion metaphysischer Bestimmungen. Sein Ansatz prägte die Nietzsche-Forschung der letzten Jahrzehnte entscheidend.“³⁵ Demnach habe Nietzsche das Weltverhältnis des Menschen im Organischen, Leiblichen verankert. Die angestrebte Selbstüberwindung verstand er als Gegenentwurf zu einer durch die

³⁰ Vgl. Decher 1984, 60f. u. dazu Salaquardas Rezension v. 1987a.

³¹ Müller-Lauter 1971, 1974

³² Schopenhauer 1977, Bd. I, 175ff. u. 207.

³³ N 1887/88, KSA 13, 36f.

³⁴ N 1885/86, KSA 12, 104.

³⁵ Brusotti 2013.

vorherrschende Moral und die ‚asketischen Ideale‘ normierten Existenz. Um ein selbstbestimmtes Leben führen zu können, muss der Einzelne sein Selbst gegen vereinnahmende und instrumentalisierende Übergriffe von außen und die Verstrickung in persönliche Leidenschaften behaupten.

Wie Salaquarda betont hat, wollte Müller-Lauter „nicht in globo bestreiten, daß sich in Nietzsches Denken metaphysische Tendenzen nachweisen lassen“ (Salaquarda 1975, 367). Dennoch trat in diesem Kontext eine Differenz zwischen beiden zutage. In der Auseinandersetzung um den ‚Willen zur Macht‘ tendierte Müller-Lauter zu einer nüchtern physikalisch-naturwissenschaftlichen Sicht, während Salaquarda den Willen zur Macht eher als eine sinngebende „Weltdeutung“ zu verstehen suchte: als Inbegriff von Lebensbejahung und Stärke, die Nietzsche dazu gedient habe, sein Ideal des wohlgerateten, starken und gesunden Menschen abzusichern. Diese Interpretation lasse sich „zwanglos mit Nietzsches radikalem Kritizismus und mit der Skepsis seiner Spätphilosophie vereinbaren“ (Salaquarda 1985b, 52f.).

Mit der Konzeption von pluralen Machtwillen und ihren vielfältigen Perspektiven wollte Nietzsche eine „*Gegenbewegung*“ bezeichnen, „welche in irgend einer Zukunft jenen vollkommenen Nihilismus ablösen wird. [...] Wir haben, irgendwann, *neue Werthe nötig* ...“³⁶

Die ‚Ewige Wiederkunft des Gleichen‘ als befreiende Sinnperspektive

Einer weiteren – antinihilistischen – Sinnperspektive im Werk Nietzsches, die mit dem Willen zur Macht eng verbunden ist, widmete sich Salaquarda in den Abhandlungen „Studien zur zweiten Unzeitgemäßen Betrachtung“ (1984), „Der ungeheure Augenblick“ (1989) und „Die fröhliche Wissenschaft zwischen Freigeisterei und neuer ‚Lehre‘“ (1997). In der *zweiten Unzeitgemäßen Betrachtung* habe Nietzsche den Nihilismus als Folge der „historischen Krankheit“ diagnostiziert und als Heilmittel die ‚unhistorischen‘ Kräfte des Vergessens und Aufgehens im Unmittelbaren sowie die ‚überhistorischen‘ Mächte der Religion, Philosophie und Kunst empfohlen. In der *Fröhlichen Wissenschaft* habe er die Erfahrung des Nihilismus durch die Verkündung vom „Tod Gottes“ erneut thematisiert und die damit verbundene Orientierungslosigkeit in sehr eindrücklicher und berührender Form zum Ausdruck gebracht. Dort habe er erstmals den Gedanken der ‚Ewigen Wiederkunft des Gleichen‘ präsentiert und damit eine neue Strategie zur Überwindung des Nihilismus angebahnt, die er dann in *Also sprach Zarathustra* weiter entfaltet habe:

³⁶ N 1887/1888, KSA 13, 190; vgl. Georg 2018, 68ff.

Das grösste Schwergewicht. — Wie, wenn dir eines Tages oder Nachts, ein Dämon in deine einsamste Einsamkeit nachschliche und dir sagte: ‚Dieses Leben, wie du es jetzt lebst und gelebt hast, wirst du noch einmal und noch unzählige Male leben müssen; und es wird nichts Neues daran sein, sondern jeder Schmerz und jede Lust und jeder Gedanke und Seufzer und alles unsäglich Kleine und Grosse deines Lebens muss dir wiederkommen, und Alles in der selben Reihe und Folge — und ebenso diese Spinne und dieses Mondlicht zwischen den Bäumen, und ebenso dieser Augenblick und ich selber. Die ewige Sanduhr des Daseins wird immer wieder umgedreht — und du mit ihr, Stäubchen vom Staube!‘ — Würdest du dich nicht niederwerfen und mit den Zähnen knirschen und den Dämon verfluchen, der so redete? Oder hast du einmal einen ungeheuren Augenblick erlebt, wo du ihm antworten würdest: ‚du bist ein Gott und nie hörte ich Göttlicheres!‘ Wenn jener Gedanke über dich Gewalt bekäme, er würde dich, wie du bist, verwandeln und vielleicht zermalmen; die Frage bei Allem und Jedem ‚willst du diess noch einmal und noch unzählige Male?‘ würde als das grösste Schwergewicht auf deinem Handeln liegen! Oder wie müsstest du dir selber und dem Leben gut werden, um nach Nichts *mehr zu verlangen*, als nach dieser letzten ewigen Bestätigung und Besiegelung?³⁷

In diesem Aphorismus finden sich mehrere Motive, die Aufmerksamkeit verdienen:

- ‚Das größte Schwergewicht‘ unterstreicht die hohe Bedeutung, die der mitgeteilten Erfahrung zukommt.
- ‚Die einsamste Einsamkeit‘ deutet auf ein Freisein von äußeren Einflüssen hin und erscheint als wesentliche Voraussetzung für Rezeptivität, Hingabe und Wandlung. Dieser von Nietzsche im positiven Sinne verwandte Ausdruck stammt ‚aus vorwiegend mystischer Tradition‘ (Salaquarda 1989b, 325).
- Der ‚Dämon‘ verweist auf die Erfahrung des Sokrates mit seinem ‚Daimonion‘: der inneren Stimme seines Selbst, der er gegen die vielen anderen, lauten, von außen kommenden Stimmen Gehör zu schenken vermochte. Es handelt sich dabei um diejenige Instanz in einem Menschen, die ‚ihn dazu ermuntert, einerseits nicht ziellos zu leben und dem Nihilismus zu verfallen, andererseits auch nicht an ein ihm vorgegebenes Ziel zu glauben, sondern sich sein eigenes, der Realisierung harrendes Selbst zum Ziel zu nehmen‘ (ebd., 330).
- Die Idee der ‚ewigen Wiederkunft‘, wonach sich alles wiederholt und in der gleichen Reihenfolge und als sich immer wieder vollziehende Wiederkehr, enthält die Aufforderung, ganz diesseitig, von Augenblick zu Augenblick, zu leben und mehr noch das sich schicksalhaft Wiederholende zu bejahen: amor fati.

³⁷ FW 341, KSA 3, 570.

- „Der ungeheure Augenblick“ bezieht sich auf Nietzsches Höhererlebnis Anfang August 1881 in Sils Maria. Im Hinblick auf diesen ungeheuren Augenblick sprach Salaquarda von einer „genuin mystischen Erfahrung“, mit der Züge wie Nichtmittelbarkeit, existenzielle Erfahrung und Verwandlung sowie die Erfahrung von Inspiriertheit und Passivität verbunden seien (Salaquarda 1989b, 335).

Parallelen zu dieser mystischen Erfahrung fand Salaquarda in Nietzsches ‚Schopenhauer-Bekehrung‘ und im ‚Damaskus-Erleben‘ des Saulus und nicht zuletzt in der Erfahrung des ‚großen Mittags‘. Wenn das Erlebnis der Ewigkeit im Augenblick durchbricht, ergibt sich ein Zustand tiefster Sammlung und geistiger Transparenz des Lebens. Im *Zarathustra* markiert der große Mittag die unmittelbar bevorstehende Stunde, in der die Menschheit die Lehre von der ‚ewigen Wiederkunft des Gleichen‘ erfahren soll.

Für Nietzsche war der Wiederkunftsgedanke „ein weiterer Versuch, eine Metaphysik unter der Prämisse der Hinfälligkeit von Metaphysik zu formulieren“ (Günzel 2004, 219). Die darin enthaltene Hochschätzung des Augenblicks, des Endlichen und Individuellen erschien ihm als „erlösende“ Alternative sowohl zum christlichen Jenseitsglauben, dass die menschliche Seele unsterblich sei und im Himmel weiterexistiere; als auch zum wissenschaftlichen und politischen Fortschrittsglauben des 19. Jahrhunderts, dass das Heil des Menschen mit Notwendigkeit im weiteren geschichtlichen Prozess eintreten werde. In den Worten von Eike Brock:

Die ewige Wiederkehr fungiert dabei zunächst als Proberstein, vermöge dessen der einzelne Mensch Klarheit über sein Selbst- und Weltverhältnis gewinnt und sodann als Orientierungshilfe und Maßstab für eine gute, den Nihilismus zurückweisende Lebensführung. [...] Auch negiert der Wiederkunftsgedanke jeden transzendentalen Sinn des Lebens ganz entschieden, so dass er das größte Schwergewicht vom Jenseits auf das Diesseits verlegt, wodurch dieses höchste Bedeutsamkeit erlangt.³⁸

Hat Nietzsche selbst den Wiederkunftsgedanken als die „Grundkonzeption“ seines Werks *Also sprach Zarathustra* bezeichnet,³⁹ so arbeitete Salaquarda (2000) den in mythischer Form dargestellten Prozess der ‚Selbstüberwindung‘ heraus, den Zarathustra durchläuft, um den „abgründlichen Gedanken“ der Ewigen Wiederkunft auszuhalten. Im Kampf mit dem „Geist der Schwere“ präsentiert sich der Held dieses mythischen Geschehens „als

- der *Gottlose*, der lehrt, daß alle Götter tot sind, und daher auf keinen überirdischen Beistand hofft;

³⁸ Brock 2015, 374f.

³⁹ EH, KSA 6, 334.

- der *Fürsprecher des Lebens*, der sich gegen Weltflucht und -verneinung in jeder Form wendet;
- der Fürsprecher des *Leidens*, der dieses zwar als Grundtatsache des Lebens kennt und anerkennt, sich aber weigert, es als Einwand gegen das Leben aufzufassen;
- der Fürsprecher des *Kreises*, der die lineare Zeitauffassung und mit ihr jede Art von teleologischer Weltbetrachtung verwirft“ (Salaquarda 2000, 80).

Nietzsches Botschaft läuft darauf hinaus, dass es einer solchen existenziellen Auseinandersetzung bedarf, um aus dem Kampf gegen die nihilistische Gefahr siegreich hervorzugehen und sich den Gedanken der Ewigen Wiederkunft als „höchste Formel der Bejahung“ (EH, KSA 6, 335) einzuverleiben. Für den, der die Realität bejaht und im Einklang mit sich selber lebt, „hat der Gedanke auch in dieser zugespitzten Form nichts Erschreckendes. Er wäre, im Gegenteil, die Besiegelung eines Einverständnisses, seines Jasagens zum Leben“ (Salaquarda 2000, 86).

Einordnung und Würdigung

Jörg Salaquarda (1996a, 385) hat drei typische Modelle der Nietzsche-Interpretation unterschieden: Nach einem ersten, von der Kritischen Theorie (z.B. Max Horkheimer, Jürgen Habermas und Alfred Schmidt) und vom Dekonstruktivismus (z.B. Jacques Derrida und Gilles Deleuze) vertretenen Modell ist Nietzsches kritische Philosophie letztlich eine Vision geblieben, deren Verwirklichung er den „Philosophen der Zukunft“ überlassen musste. Nach einem zweiten (z.B. von Heidegger vertretenen) Modell hat er seine neue Sicht „ein Stück weit realisiert, es aber selber nicht völlig durchschaut“ (ebd.). Demgegenüber geht ein drittes Modell davon aus, dass er es ein Stück weit realisiert hat, und auch wusste, was er damit tat. „Die Rekonstruktion von Nietzsches Denken als einer umfassenden hermeneutischen Theorie gehört ebenso diesem Typus zu wie die als einer Philosophie der Lebenskunst.“ Salaquarda selbst neigte diesem dritten Grundtyp zu und erwartete „von den in diesem Rahmen vertretenen Ansätzen den stärksten Erkenntnisfortschritt“ (ebd.).

Hinsichtlich der Forderung nach einer spezifischen Nietzsche-Hermeneutik schloss er sich insbesondere Johann Figl (1984) und Johann Nepomuk Hofmann (1994) an, deren Werke er ausführlich rezensierte (Salaquarda 1987b, 1996d). In diesem Kontext formulierte er programmatisch:

Innerhalb der Geschichte der Hermeneutik [...] gewinnt Nietzsches eigene hermeneutische Theorie ihr besonderes Profil durch das Bemühen, keinen der beiden Pole – Verstehenshorizont und wissenschaftliche Kritik – einseitig zu Lasten des anderen zu betonen, sondern sie organisch miteinander zu verbinden. [...] Daß Nietzsche den Vollzug der

Machtwillen vielfach als Auslegen oder Interpretieren bezeichnet, [...] wird von diesem Ansatz aus neu und vertieft verständlich (Salaquarda 1987b, 492).

Salaquardas Auseinandersetzung mit den Divergenzen zwischen Schopenhauers und Nietzsches Philosophien hat maßgeblich dazu beigetragen, unseren Vorstellungen von Krankheit und Gesundheit, Heilung und Lebenskunst mehr Kontur zu verleihen. Dabei sollte jedoch weder Schopenhauer gegen Nietzsche noch Nietzsche gegen Schopenhauer ausgespielt, sondern jeder auf seine Weise in die philosophische Lebenskunst des jeweiligen Rezipienten integriert werden.⁴⁰

Die Faszination für mystische Erlebnisse wie den „ungeheuren Augenblick“ sollte nicht missverstanden werden. Auch wenn bei Salaquarda immer wieder eine *romantische* Seite spürbar ist, die zu einer *Versöhnung der Gegensätze* tendierte, betrachtete er Nietzsche in erster Linie als Ideologie- und Mythenkritiker in der Tradition der Aufklärung. Die im Spätwerk entwickelten Welt- und Sinndeutungen des ‚Willens zur Macht‘ und der ‚Ewigen Wiederkunft‘ seien nicht als „Rückfall in den Mythos“, sondern als „kritische Instrumentarien“ zu verstehen, um „einen solchen Rückfall zu verhindern“ (Salaquarda 1979, 178). Nietzsche habe „keine neuen Mythen“ produziert, sondern „Deutungen, die er selbst als Produkte künstlerischen Spiels darstellt. Sie haben die Funktion, jede abschließende Fixierung zu verhindern und schließen insofern auch ihre eigene Überholbarkeit mit ein“ (ebd., 198). In ihrem Nachruf in den *Nietzsche-Studien* betonten Günter Abel, Josef Simon und Werner Stegmaier (1999, VIII), dass Salaquarda in vielen seiner Abhandlungen zu Nietzsche demonstrieren konnte, „wie wichtig der enge Zusammenhang von historischer, philologischer und philosophischer Forschung für das Verständnis der Denkwege Nietzsches ist“; er habe „zu den besten Nietzsche-Kennern seiner Generation“ gezählt.

Renate Reschke und Volker Gerhardt schrieben in ihrem Nachruf in der *Nietzscheforschung*

Eher unspektakulär hat er mit seinen Forschungsthemen und systematischen Fragestellungen maßgeblich dazu beigetragen, die philosophische Versachlichung im Umgang mit Nietzsche, auch mit dessen umstrittenen und ambivalenten Themen und Thesen zu befördern. [...]. Er war der Mann der ausgleichenden Balance, eine integrative Persönlichkeit, in der wissenschaftlichen Diskussion um die Aktualität Nietzsches in diesem Jahrhundert, in den Bemühungen der internationalen Verflechtung der Nietzsche-Institutionen, in den persönlichen Gesprächen mit Kollegen und Freunden.⁴¹

⁴⁰ Vgl. Gödde 2003; Gödde/Zirfas 2016.

⁴¹ Gerhardt/Reschke 2000, 9f.

Diesen Einschätzungen können wir uns aus voller Überzeugung anschließen.

Literatur:

Abel, Günter/Simon, Josef/Stegmaier, Werner: In memoriam Jörg Salaquarda (1938-1999).

In: Nietzsche-Studien 28 (1999), VII-VIII.

Birnbacher, Dieter: Schopenhauer. Stuttgart 2009.

Borchmeyer, Dieter: Der Fall Wagner. Schriften – Aufzeichnungen – Briefe. Frankfurt a.M. 1983.

Borchmeyer, Dieter/Salaquarda, Jörg: Nietzsche und Wagner. Stationen einer epochalen Begegnung, 2 Bde. Frankfurt a.M./Berlin 1994.

Brock, Eike: Nietzsche und der Nihilismus. (Monographien und Texte zur Nietzsche-Forschung, Bd. 68). Berlin/München/Boston 2015.

Broese, Konstantin/Koßler, Matthias/Salaquarda, Barbara (Hg.): Die Deutung der Welt. Jörg Salaquardas Schriften zu Arthur Schopenhauer. Würzburg 2007.

Brusotti, Marco: „MÜLLER-LAUTER, Wolfgang (geb. Wolfgang Siegfried Müller), * 31.8. 1924 in Weimar, † 9.8. 2001 in Berlin.“ In: Traugott Bautz (Hg.): Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon (BBKL), Hamm u. a. 1975 ff., Bd. XXXIV (Ergänzungen XXI), Nordhausen 2013, 989-996.

Caysa, Volker: Asketismus. In: Henning Ottmann (Hg.): Nietzsche-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung. Stuttgart, 195-197.

Decher, Friedrich: Wille zum Leben – Wille zur Macht. Eine Untersuchung zu Schopenhauer und Nietzsche. Würzburg/Amsterdam 1984.

Figl, Johann: Dialektik der Gewalt. Nietzsches hermeneutische Religionsphilosophie mit Berücksichtigung unveröffentlichter Manuskripte. Düsseldorf 1984.

Georg, Jutta: „Hat man mich verstanden?“ Nietzsche: Philosophieren in Metaphern. Stuttgart 2018.

Gerhardt, Volker/Reschke, Renate: In memoriam Jörg Salaquarda (1938-1999). In: Nietzscheforschung 5/6 (2000), 9-10.

Gödde, Günter: Nietzsche und Freud. Übereinstimmungen und Differenzen zwischen „Entlarvungs-“ und „Tiefenpsychologie“. In: Johann Figl (Hg.): Von Nietzsche zu Freud. Wien 1996, 19-43.

Gödde, Günter: Schopenhauer und Nietzsche – zwei gegensätzliche Entwürfe der Lebenskunst. In: Journal für Psychologie, Themenheft: Lebenskunst, hg. v. Michael B. Buchholz/Günter Gödde, 11/3 (2003), 254-271.

- Gödde, Günter: Traditionslinien des „Unbewußten“. Schopenhauer – Nietzsche – Freud [1999]. Gießen 2009.
- Gödde, Günter: Zur Verdrängungsgeschichte von Schopenhauer und Nietzsche. In: Aufklärung und Kritik: Schwerpunkt Arthur Schopenhauer, hg. v. Martin Morgenstern/Robert Zimmer, 2 (2016), 94-108.
- Gödde, Günter/Zirfas, Jörg: Einleitung: Friedrich Nietzsche und die Vitalisierung der Lebenskunst. In: Günter Gödde/Nikolaos Loukidelis/Jörg Zirfas (Hg.): Nietzsche und die Lebenskunst. Ein philosophisch-psychologisches Kompendium. Stuttgart 2016, 1-26.
- Goedert, Georges: Nietzsche und Schopenhauer. In: Nietzsche-Studien 7 (1978), 1-25.
- Nietzsche der Überwinder Schopenhauers und des Mitleids. Würzburg 1988.
- Günzel, Stephan: Nietzsches Philosophie des ‚Willens zur Macht‘ In: Ders. (Hg.): Friedrich Nietzsche: Von Wille und Macht. Frankfurt a.M./Leipzig 2004, 205-223.
- Himmelman, Beatrix: Nietzsche. Leipzig 2006.
- Hofmann, Johann Nepomuk: Wahrheit, Perspektive, Interpretation: Nietzsche und die philosophische Hermeneutik. (Monographien und Texte zur Nietzsche-Forschung, Bd. 28). Berlin/New York 1994.
- Kaufmann, Walter: Nietzsche. Philosoph – Psychologe – Antichrist [1950]. Übers. v. Jörg Salaquarda. Darmstadt 1982.
- Koßler, Matthias: Einführung zu Jörg Salaquardas Schriften zu Schopenhauer. In: Konstantin Broese/Matthias Koßler/Barbara Salaquarda (Hg.): Die Deutung der Welt. Jörg Salaquardas Schriften zu Arthur Schopenhauer. Würzburg 2007, 13-30.
- Liebscher, Martin: Artistenmetaphysik oder Erkenntnis skeptizismus? Der Einfluss der Erkenntnistheorie Schopenhauers auf den jungen Nietzsche. Diplomarbeit. Universität Wien 1996.
- Liebscher, Martin: Erkenntnisexterne Faktoren: eine Studie über die Geisteswissenschaften, dargestellt an „Nietzsche’s Zarathustra“ von C.G. Jung. Phil. Diss. Universität Wien 2000a.
- Liebscher, Martin: Nietzsche-Studien. Gesamtregister Bände 1-20 (1972-1991), bearb. mit Jörg Salaquarda/Kurt Dite. Berlin/New York 2000b.
- Liebscher, Martin: Rezension zu: Die Deutung der Welt. Jörg Salaquardas Schriften zu Arthur Schopenhauer. In: Modern Language Review 104/2 (2009), 594-595.
- Liebscher, Martin: Friedrich Nietzsche’s perspectives on the unconscious. In: Angus Nicholls/Martin Liebscher (Hg.): Thinking the Unconscious. Nineteenth Century German Thought. Cambridge 2010, 241-260.

- Liebscher, Martin: Libido und Wille zur Macht. C. G. Jungs Auseinandersetzung mit Nietzsche. Basel 2012.
- Morgenstern, Martin: Schopenhauers Lehre vom Glück. In: Aufklärung und Kritik: Sonderheft: Glück und Lebenskunst, hg. v. Robert Zimmer, 14 (2008), 116-135.
- Morgenstern, Martin: Nietzsches Auseinandersetzung mit Schopenhauers Pessimismus. In: Günter Götde/Nikolaos Loukidelis/Jörg Zirfas (Hg.): Nietzsche und die Lebenskunst. Ein philosophisch-psychologisches Kompendium, Stuttgart 2016, 84-94.
- Morgenstern, Martin: Vom Vorbild zum Antipoden. Die Bedeutung Schopenhauers für Nietzsches Denken. Würzburg 2018.
- Müller-Lauter, Wolfgang: Nietzsche. Seine Philosophie der Gegensätze und die Gegensätze seiner Philosophie. Berlin/New York 1971.
- Müller-Lauter, Wolfgang: Nietzsches Lehre vom Willen zur Macht. In: Nietzsche-Studien 3 (1974), 1-60.
- Müller-Lauter, Wolfgang: Über den Umgang mit Nietzsche [1990]. In: Sinn und Form 43 (1991), 833-851.
- Pfeil, Hans: Von Christus zu Dionysos. Nietzsches religiöse Entwicklung. Meisenheim a.Gl. 1975.
- Reschke, Renate: Das Gerücht Friedrich N. Zu Innen- und massenmedialen Ansichten der Nietzsche-Rezeption in der DDR der achtziger Jahre [1996]. In: Dies.: Denkmurbe mit Nietzsche. Zur anspornenden Verachtung der Zeit. Berlin 2000, 304-325.
- Salaquarda, Jörg: Das Verhältnis von Theologie und Philosophie in Karl Barths „Kirchlicher Dogmatik“. Erster Teil: Explikation und Problematisierung der Verhältnisbestimmung. Diss. Berlin 1969.
- Salaquarda, Jörg: Einleitung. In: Ders. (Hg.): Philosophische Theologie im Schatten des Nihilismus. Berlin 1971, 1-23 .
- Salaquarda, Jörg: Der Antichrist. In: Nietzsche-Studien 2 (1973), 91-136.
- Salaquarda, Jörg: Gesundheit und Krankheit bei Fr. Nietzsche. In: Estratto da Annali Studi Tedeschi 2 (1974), 73-108.
- Salaquarda, Jörg: Wille zur Macht und Interpretation. Bemerkungen zur Diskussion über Müller-Lauters Nietzsche-Buch (1971). In: Rudolph Berlinger u.a. (Hg.): Perspektiven der Philosophie I (1975), 363-369.
- Salaquarda, Jörg: Neue Bücher über Nietzsche. In: Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte 30/1 (1978a), 62-68.

- Salaquarda, Jörg: Umwertung aller Werte. In: Archiv für Begriffsgeschichte 12 (1978b), 154-174.
- Salaquarda, Jörg: Mythos bei Nietzsche. In: Hans Poser (Hg.): Philosophie und Mythos. Berlin/New York 1979, 174-198.
- Salaquarda, Jörg: Einleitung. In: Ders. (Hg.): Nietzsche (= Wege der Forschung, Bd. 521). Darmstadt 1980a, 1-20.
- Salaquarda, Jörg: Dionysos gegen den Gekreuzigten. Nietzsches Verständnis des Apostels Paulus [1974]. In: Ders. (Hg.): Nietzsche. Darmstadt ²1980b, 288-322.
- Salaquarda, Jörg: Das wahre Selbst über dir. Überlegungen zu Werk und Wirkung Friedrich Nietzsches. In: Eugen Biser (Hg.): Besieger Gottes und des Nichts. Nietzsches fortdauernde Provokation. Düsseldorf 1982, 24-51.
- Salaquarda, Jörg: Zur gegenseitigen Verdrängung von Schopenhauer und Nietzsche. In: Schopenhauer-Jahrbuch 65 (1984a), 13-30.
- Salaquarda, Jörg: Studien zur zweiten Unzeitgemäßen Betrachtung. In: Nietzsche-Studien 13 (1984b), 1-45.
- Salaquarda, Jörg: Einleitung. In: Ders. (Hg.): Schopenhauer (= Wege der Forschung, Bd. 602). Darmstadt 1985a, 1-32.
- Salaquarda, Jörg: Nietzsches Kritik der Transzendentalphilosophie. In: Matthias Lutz-Bachmann (Hg.): Nietzsche. Eine Einführung in seine Philosophie. Frankfurt a.M. 1985b, 27-61.
- Salaquarda, Jörg: Rezension zu: Friedrich Decher: Wille zum Leben – Wille zur Macht. Eine Untersuchung zu Schopenhauer und Nietzsche [1984]. In: Schopenhauer-Jahrbuch 68 (1987a), 221-223.
- Salaquarda, Jörg: Rezension zu: Johann Figl: Dialektik der Gewalt. Nietzsches hermeneutische Religionsphilosophie mit Berücksichtigung unveröffentlichter Manuskripte [1984]. In: Nietzsche-Studien 16 (1987b), 490-497.
- Salaquarda, Jörg: Beiträge zur neueren Geschichte von Religionsphilosophie und Ethik (=17 Arbeiten aus den Jahren 1973-1987). Wien 1988a (Habil.-Druck).
- Salaquarda, Jörg: Das Argument der Unterdrückung. In: J. Hesse (Hg.): „Mitten im Tod – vom Leben umfassen“. Gedenkschrift für Werner Kohler (= Studien zur interkulturellen Geschichte des Christentums. Bd. 48). Frankfurt a.M. u. a. 1988b, 215-235.
- Salaquarda, Jörg: Nietzsches Metaphysikkritik und ihre Vorbereitung durch Schopenhauer [1989a]. In: Konstantin Broese/Matthias Kößler/Barbara Salaquarda (Hg.): Die Deutung der Welt. Jörg Salaquardas Schriften zu Arthur Schopenhauer. Würzburg ²2007, 229-252.

- Salaquarda, Jörg: Der ungeheure Augenblick. In: Nietzsche-Studien 18 (1989b), 317-337.
- Salaquarda, Jörg: Das Argument der Unmoral. In: Peter Muhr/Paul Feyerabend/Cornelia Wegeler (Hg.): Philosophie – Psychoanalyse – Emigration. Festschrift für Kurt Rudolf Fischer. Wien 1992, 342-357.
- Salaquarda, Jörg: „Leib bin ich ganz und gar...“ – Zum „dritten Weg“ bei Schopenhauer und Nietzsche. In: Nietzscheforschung 1 (1994), 37-50.
- Salaquarda, Jörg: Bemerkungen zu Dieter Schellongs Besprechung von „Nietzsche und Wagner. Stationen einer epochalen Begegnung“. In: Nietzscheforschung 2 (1995a), 331-335.
- Salaquarda, Jörg: Einleitung und Bericht zur 3. Nietzsche-Werkstatt Schulpforta. „Friedrich Nietzsche und Richard Wagner“. In: Nietzscheforschung 2 (1995b), 143-152; 255-266.
- Salaquarda, Jörg: Nachwort zur 2. Auflage. In: Ders. (Hg.): Nietzsche. Darmstadt ²1996a, 375-391.
- Salaquarda, Jörg: Nietzsche and the Judaeo-Christian tradition. In: Bernd Magnus/Kathleen Higgins (Hg.): The Cambridge Companion to Nietzsche. Cambridge 1996b, 90-118.
- Salaquarda, Jörg: Noch einmal *Ariadne*. Die Rolle Cosima Wagners in Nietzsches literarischem Rollenspiel. In: Nietzsche-Studien 25 (1996c), 99-125.
- Salaquarda, Jörg: Rezension zu: Johann Nepomuk Hofmann: Wahrheit, Perspektive, Interpretation. Nietzsche und die philosophische Hermeneutik [1994]. In: Theologische Literaturzeitung 121 (1996d), 713-716.
- Salaquarda, Jörg: Die Fröhliche Wissenschaft zwischen Freigeisterei und neuer „Lehre“. In: Nietzsche-Studien (26) 1997, 165-183.
- Salaquarda, Jörg: Laudatio auf Wolfgang Müller-Lauter anlässlich der Verleihung des Nietzsche-Preises des Landes Sachsen-Anhalt am 19.10.1996. In: Nietzscheforschung 4 (1998), 15-20.
- Salaquarda, Jörg: Was hier und jetzt ist. Rezension zu Peter Strasser, Journal der letzten Dinge, und Heinz Schlette, Mit der Aporie leben. In: Die Presse, 20. März 1999a, Beilage Spektrum, V.
- Salaquarda, Jörg: „Wunschdenken“. Zur Geschichte und Systematik eines religionskritischen Arguments. In: James Alfred Loader/Hans-Volker Kieweler (Hg.): Vielseitigkeit des Alten Testaments. Festschrift für Georg Sauer zum 70. Geburtstag. Frankfurt a.M. u.a. 1999b, 433-444.
- Salaquarda, Jörg: Dionysisches und romantisches Kunstwerk. Nietzsches Kritik an der Instrumentalisierung der Kunst. In: Konrad Paul Liessmann (Hg.): Im Rausch der Sinne. Kunst zwischen Animation und Askese. Wien 1999c, 37-63.

Salaquarda, Jörg: Wagner als Heilmittel und Gift. Nietzsches geplante „Mittheilung an die Freunde“ vom Sommer 1878. In: Andreas Schirmer/Rüdiger Schmidt (Hg.): Entdecken und Verraten. Zu Leben und Werk Friedrich Nietzsches. Weimar 1999d, 132-147.

Salaquarda, Jörg: Die Grundconception des *Zarathustra*. In: Volker Gerhardt (Hg.): Friedrich Nietzsche: Also sprach Zarathustra (Reihe „Klassiker auslegen“, Bd. 14). Berlin, 2000, 69-92.

Schellong, Dieter: „Nietzsche und Wagner, Stationen einer epochalen Begegnung“. In: Nietzscheforschung 2 (1995), 319-329.

Schopenhauer, Arthur: Die Welt als Wille und Vorstellung. Erster Band [1819]. Zürcher Ausgabe, Werke in zehn Bänden. Zürich 1977, Bd. I.

Schopenhauer, Arthur: Über den Willen in der Natur [1836]. Zürcher Ausgabe, Werke in zehn Bänden. Zürich 1977, Bd. V, 183-342.

Schopenhauer, Arthur: Parerga und Paralipomena: kleine philosophische Schriften. Zweiter Band [1851]. Zürcher Ausgabe, Werke in zehn Bänden. Zürich 1977, Bd. IX.

Stegmaier, Werner: Nietzsches ‚Genealogie der Moral‘. Darmstadt 1994.