



UNIVERSITÄTS-
BIBLIOTHEK
PADERBORN

Universitätsbibliothek Paderborn

Schopenhauer und Nietzsche

Simmel, Georg

Leipzig, 1907

Der definitive Wert des Lebens und das Christentum. Schopenhauers Willensphilosophie als Ausdruck der inneren Lage der Gegenwart. Verlust des absoluten Lebenszweckes und weiterbestehendes Bedürfnis ...

urn:nbn:de:hbz:466:1-42159

Erster Vortrag.

Schopenhauer und Nietzsche in ihrer geistes- geschichtlichen Stellung.

Alle höhere Kultur unserer Art beruht paradoxerweise darauf, daß wir, in dem Maße ihres Wachstums, zu unsern Zielen immer längere, immer umständlichere, an Stationen und Biegungen reichere Wege begehen müssen. Der Mensch ist, und zwar je höher er kultiviert ist, um so mehr das indirekte Wesen. Worauf der Wille des Tieres und des unkultivierten Menschen geht, das erreichen sie, wenn überhaupt, sozusagen in geradliniger Richtung, durch einfaches Zugreifen oder durch eine geringe Zahl einfacher Mittel: der Aufbau von Mittel und Zweck ist ohne weiteres übersehbar. Die steigende Vielgliedrigkeit und Komplizierung des höheren Lebens gestattet diese bloße Dreiheit der Reihe: Wunsch — Mittel — Zweck nicht, sondern gestaltet das Mittelglied zu einer Vielheit, in der das eigentlich wirksame Mittel wieder durch ein Mittel hergestellt wird und dieses wieder durch ein weiteres, bis jene unübersehbare Verschlingung, jener Kettencharakter unserer praktischen Betätigungen erwächst, innerhalb dessen der Mensch reifer Kulturen lebt. Es genügt, an den Nahrungserwerb zu denken, an die Einfachheit der Vornahmen, die in primitiver Kultur zur Beschaffung des Brotes genügen — oft auch freilich nicht genügen — und an die Verzweigung unzähliger Aktionen, Apparate, Verkehrseinrichtungen, vermöge

deren der moderne Mensch erst das Brot auf seinem Tische findet. Durch diese Langsichtigkeit der Zweckreihen, die das Leben zu einem technischen Problem macht, wird es uns tausendfach unmöglich, das Endglied jeder Reihe in jedem Augenblick im Bewußtsein zu haben; teils, weil wir sie nicht überblicken können, teils weil der je nächste, vorläufige Schritt die ganze Konzentration unserer seelischen Energien beansprucht, bleibt das Bewußtsein an den Mitteln hängen, die Endziele, von denen dieser ganzen Entwicklung Sinn und Bedeutung kommt, rücken an unseren inneren Blickhorizont und versinken schließlic hinter ihm. Die Technik, d. h. die Summe der Mittel für die kultivierte Existenz, wächst zum eigentlichen Inhalt der Bemühungen und Wertungen auf, bis man auf allen Seiten von kreuz und quer verschlungenen Reihen von Unternehmungen und Institutionen umgeben ist, denen allenthalben die abschließenden, definitiv wertvollen Ziele fehlen. In dieser Lage der Kultur erst taucht das Bedürfnis nach einem Endzweck des Lebens überhaupt auf. Solange es von kurzen Zweckreihen, jede für sich befriedigend, erfüllt ist, liegt ihm die suchende Unruhe fern, die aus der Besinnung über das Gefangensein in einem Netzwerk bloßer Mittel, Umwege, Vorläufigkeiten hervorgehen muß. Erst wenn unzählige Tätigkeiten und Interessen, auf die wir uns wie auf endgültige Werte konzentrierten, uns nun doch in ihrem bloßen Mittelscharakter klar werden, erwächst die angstvolle Frage nach dem Sinn und Zweck des Ganzen; über die Einzelzwecke, die nicht mehr ein Letztes, sondern nur noch ein Vorletztes und Vorvorletztes sind, steigt das Problem einer wirklich vollendeten Einheit auf, in der alle jene unabgeschlossenen Strebungen ihre Reife und Ruhe fänden, die die Seele aus aller Wirrnis der bloßen Vorläufigkeiten erlöste.

Zum ersten Mal in der Weltgeschichte, die wir kennen, scheint die Kultur der griechisch-römischen Welt zu Beginn unserer Zeitrechnung die Seelen in diese Verfassung ge-

trieben zu haben. Die Zwecksysteme des Lebens waren so komplizierte geworden, die Reihen des Handelns und Denkens so vielgliedrige, die Interessen und Bewegtheiten des Lebens so ausgedehnte und von so vielen Bedingungen abhängige, daß sich nun in den dumpfen Trieben der Masse ebenso wie in der Selbstbesinnung des philosophischen Bewußtseins ein unruhiges Suchen nach dem Ziele und der Bedeutung des Lebens überhaupt auszulösen scheint. Daß das *carpe diem* der Genüßmenschen die Frage abschnitt, war gerade der Beweis für ihre Existenz: die Sinnenfreude des Augenblicks freilich hatte ihren Zweck in sich selbst und indem sie das Leben in lauter einzeln akzentuierte Momente zerlegte, entzog sie es gewaltsam dem Bedürfnis einer absoluten Einheit. Der Mystizismus importierter orientalischer Kulte, die verbreitete Neigung zu jedem Aberglauben, zugleich mit dem Kampf gegen die Vielgötterei bewiesen es, daß die Welt in der Breite des verworrenen Lebens keinen Sinn mehr fand.

In dieser, innerlich vielleicht bedürftigsten Lage, in der sich je die historische Menschheit befand, brachte das Christentum die Erlösung und Erfüllung. Es gab dem Leben jenen absoluten Zweck, dessen es bedurfte, nachdem seine Vielfältigkeit und Umständlichkeit es in einen Irrgarten von lauter Mitteln und Relativitäten sich hatte verlaufen lassen. Das Heil der Seele und das Reich Gottes bot sich jetzt den Massen als ein unbedingter Wert, als das definitive Ziel jenseits alles Einzelnen, Fragmentarischen, Sinnlosen des Lebens. Und von diesem Endzweck haben sie gelebt, bis das Christentum in den letzten Jahrhunderten unzähligen Seelen gegenüber seine Macht verlor. Aber das Bedürfnis eines Endzwecks des Lebens ging damit nicht zugleich verloren, sondern im Gegenteil: wie jedes Bedürfnis durch langdauernde Befriedigung fester, tiefer wurzelt, so hat das Leben eine tiefe Sehnsucht nach einem absoluten Zwecke behalten, auch und gerade nachdem der Inhalt, der die Anpassung an diese Form des inneren Daseins bewirkt hatte, aus-

geschieden ist. Diese Sehnsucht ist die Erbschaft des Christentums, es hat das Bedürfnis nach einem Definitivum der Lebensbewegungen hinterlassen, das als ein leeres Drängen nach einem ungreifbar gewordenen Ziele weiterbesteht.

Die Philosophie Schopenhauers ist der absolute, philosophische Ausdruck für diesen inneren Zustand des modernen Menschen. Es ist das Zentrum seiner Lehre, daß das eigentliche, metaphysische Wesen der Welt und unser selbst seinen ganz umfassenden und allein entscheidenden Ausdruck in unserm Willen besitzt. Der Wille ist die Substanz unseres subjektiven Lebens, wie und weil das Absolute des Seins überhaupt ein rastloses Drängen, ein stetes Übersichhinausgehen ist, das aber, gerade weil es der erschöpfende Grund aller Dinge ist, zu ewiger Unbefriedigtheit verurteilt ist. Denn nun kann der Wille nichts außer sich finden, woran er sich befriedige, weil er immer nur sich selbst in tausend Verkleidungen greifen kann, von jedem scheinbaren Ruhepunkt seines endlosen Weges weitergetrieben wird. Damit ist die Eingestelltheit der Existenz auf einen Endzweck und die gleichzeitige Versagtheit seiner in eine Gesamtweltanschauung projiziert; gerade die Absolutheit des Willens, mit dem das Leben identisch ist, läßt ihn nicht an irgend einem Außerhalb-seiner zur Ruhe kommen, weil es kein Außerhalb-seiner gibt, und sie drückt damit die Lage der momentanen Kultur aus, wie sie von der Sehnsucht nach einem Endzweck des Lebens erfüllt ist, den sie als für immer entchwunden oder illusorisch empfindet.

Eben diese vom Zweckwillen getriebene und des Zweckes beraubte Welt ist der Ausgangspunkt Nietzsches. Aber zwischen Schopenhauer und ihm liegt Darwin. Während Schopenhauer an der Verneintheit des Endzweckes halt macht und darum nur die Verneinung des Lebenswillens überhaupt als praktische Folge übrig behalten kann, findet Nietzsche an der Tatsache der Entwicklung des Menschengeschlechts die

Möglichkeit eines Zweckes, der das Leben wieder sich bejahen läßt. Für Schopenhauer ist das Leben, weil es an sich selbst Wille ist, in letzter Instanz zur Wert- und Sinnlosigkeit verurteilt, es ist dasjenige, was schlechthin nicht sein sollte. In dem Grauen vor dem Leben spitzt sich für ihn jenes Entsetzen zu, das gewisse Naturen vor der Tatsache des Seins überhaupt empfinden, im Gegensatz zu andern, die das Sein als solches, als Form, unabhängig von den Inhalten, die es bietet, mit dem Glück einer sinnlichen oder religiösen Ekstase füllt. Ihm geht völlig das Gefühl ab, das bei Nietzsche überall durchbricht: das Gefühl für die Feierlichkeit des Lebens. Aus dem Entwicklungsgedanken hat Nietzsche den, Schopenhauer gegenüber, völlig neuen Begriff vom Leben geschöpft: daß es von sich aus, seinem eigensten, innersten Wesen nach, Steigerung, Mehrung, wachsende Konzentrierung der umgebenden Weltkräfte auf das Subjekt ist. Durch diesen in ihm unmittelbar gelegenen Trieb und die Gewähr der Erhöhung, Bereicherung, Wertvollendung kann das Leben selbst zum Zweck des Lebens werden und ist damit der Frage nach einem Endzweck enthoben, der jenseits seines rein und natürlich verlaufenden Prozesses läge. Diese Vorstellung vom Leben — die dichterisch-philosophische Verabsolutierung der Entwicklungsidee Darwins, dessen Einfluß auf sich Nietzsche in seiner späteren Epoche sehr unterschätzt hat — diese Vorstellung erscheint mir als der Ausdruck des, für jede Philosophie letztinstanzlich entscheidenden Lebensgefühls bei Nietzsche und seiner tiefsten und notwendigen Abbiegung von Schopenhauer.

Das Leben, in seinem prinzipiellsten Sinne, der noch jenseits des Gegensatzes von körperlicher und geistiger Existenz steht, tritt hier als eine unabsehbare Summe von Kräften oder Möglichkeiten auf, die von sich aus auf die Steigerung, das Intensiverwerden, den Wirkungszuwachs des Lebensprozesses selbst gerichtet sind; diesen aber durch

Analyse zu beschreiben, ist nicht möglich, weil er in seiner Einheitlichkeit das letztergreifbare Grundphänomen unser selbst ausmacht. Das tatsächliche Leben ist in dem Maße mehr oder weniger »Entwicklung«, in dem mehr oder weniger von jenen in ihm gelegenen, auf die Verstärkung seines eigenen Seins gerichteten Elementen zur Entfaltung gelangen. Ob ein tatsächlicher Vorgang als Entwicklung gelten soll — im historisch-psychologischen oder auch im metaphysischen Sinne —, hängt demnach nicht mehr von einem außerhalb seiner gesetzten Endziel ab, das von sich aus jenem Vorgang ein Maß von Mittel- oder Übergangsbedeutung zuteilt. Es handelt sich für Nietzsche darum, den sinngebenden Zweck des Lebens, der an seinem Ort außerhalb des Lebens illusionär geworden war, wie durch eine Rückwärtsdrehung in das Leben selbst zu verlegen. Dies konnte nicht radikaler geschehen, als durch ein Bild des Lebens, in dem seine in ihm selbst indizierte Erhöhung, die bloße Verwirklichung dessen, was das Leben rein als solches an Steigerungsmöglichkeiten enthält, alle Zwecke und Werte des Lebens in sich schließt. Jedes Stadium des menschlichen Daseins findet jetzt seinen Zweck nicht in einem Absoluten und Definitiven, sondern in dem nächsthöheren, in dem alles in dem früheren nur Angelegte zu größerer Weite und Wirkung erwacht ist, in dem also das Leben voller und reicher geworden ist, in dem mehr Leben ist. Der Nietzschesche Übermensch ist nichts anderes als die Entwicklungsstufe, die über der jeweils von einer gegenwärtigen Menschheit erreichten liegt, nicht ein fixiertes Endziel, das der Entwicklung ihren Sinn gäbe, sondern der Ausdruck dafür, daß es keines solchen bedarf, daß das Leben in sich selbst, d. h. in dem Überwundenwerden jeder Stufe durch eine vollere und entfaltetere seinen Eigenwert besitzt. Das Leben, dessen Inhalte hier nur die Seiten oder Erscheinungen seines geheimnisvoll einheitlichen Prozesses sind, ist seine eigne letzte Instanz geworden; und dies stellt sich, weil das Leben Entwicklung

und kontinuierliches Fliesen ist, so dar, daß jede Verfassung des Lebens ihre höhere, sinngebende Norm in der nächsten findet, zu der sie ihre in ihr selbst noch gebundenen Kräfte entfaltet.

Hier zunächst muß die Interpretation Nietzsches einsetzen, um seine Antwort auf das Problem der historisch-seelischen Lage zu begreifen, von der ich ausging, und deren abschließende und seinen Weg bestimmende Konsequenz Nietzsche in der Willenslehre Schopenhauers vorfand. Nietzsche stellt und löst die entscheidende Frage freilich nicht in abstrakt-logischer Form, die es aus seinen, mehr auf Einzelprobleme gerichteten Äußerungen erst herauszudestillieren gilt.

Die Lösung der Aufgabe vermittelt jenes Lebensbegriffs hängt an der Möglichkeit, eine Entwicklung zu statuieren, die nicht durch einen Endzweck dominiert wird. Denn zunächst scheint doch nur ein solcher eine Geschehensreihe wirklich zur »Entwicklung« zu machen, d. h. aus dem bloßen Nacheinander gleichwertiger Stadien ein aufsteigendes Übereinander eben dieser zu gestalten; denn wie sollte das spätere als ein entwickelteres, dem früheren gegenüber, auftreten, wenn jenes sich nicht durch die größere Nähe zu einem definitiv wertvollen Endglied der Reihe, durch den reicheren Anteil an einer schließlich erstrebten Erfüllung als das wertvollere legitimierte? Das bloße Anderswerden, das der rein kausale Verlauf der Dinge darbietet, würde so erst durch ein irgendwie vorausgesetztes Ziel zu einer Entwicklung im Wertsinne des Wortes, so daß der Entwicklungsbegriff doch von sich aus wieder, mehr oder weniger versteckt, dem Verhängnis des absoluten Endzwecks verfiere, aus dem er gerade erlösen sollte. Allein er entgeht dem vielleicht gerade durch eine sehr reine Fassung: wenn Entwicklung nur als die Entfaltung der in einer gegebenen Erscheinung latenten Energien gilt, als das Wirklichwerden dessen, was sie in der Form der Möglichkeit birgt. Dann aber müßte, so liefse sich er-

wiedern, jegliches Geschehen als Entwicklung gelten, insofern doch ein jedes im Aktuellwerden vorhandener Spannkkräfte besteht. Dies ist richtig; allein, um auf dem für uns nur wesentlichen Gebiet seelischer und gesellschaftlicher Entwicklungen zu bleiben: nicht alle Spannkkräfte entwickeln sich! Unzählige verbleiben in ihrer Gebundenheit, unzählige werden von Ereignisreihen, die aus andern Richtungen zufällig auf sie stossen, gleichsam eingeschluckt, unzählige werden durch mangelnde oder hypertrophische Bedingungen aus der Bahn gebogen, die sie, sich selbst und ihrem eignen Sinn überlassen, unzweifelhaft nehmen würden. Von natürlicher Entwicklung im eigentlichen Sinn können wir also da sprechen, wo latente Energien mit sehr ausgesprochenen eignen Direktiven an einem Wesen oder einem Komplex von Wesen vorliegen und ein erheblicher oder entscheidender Teil derselben die Verwirklichung findet, auf die sie objektiv angelegt sind.

Ein ungeheurer Optimismus kommt hier zu Worte. Eine solche Beschaffenheit der im Menschen angelegten Möglichkeiten wird vorausgesetzt, daß die bloße Verwirklichung eines grossen Malses derselben schon den Wert dieser Verwirklichung gewährleistet, oder richtiger: ausmacht. Man kann wohl einwenden: eine Entwicklung, die den Wert des Lebens tragen soll, könne doch nur die wertvollen, nicht auch die schlimmen Möglichkeiten unseres Wesens einschließen, und dadurch ruhe die ganze Theorie auf dem Zirkel, daß der Wert des Lebens in der Entwicklung des Lebens bestehe, die Entwicklung aber schon die Auswahl nach Wertgesichtspunkten voraussetze; und hierüber wird später zu sprechen sein. Für jetzt aber begegnet diesem Bedenken die hinreichend weite Auffassung des Entwicklungsgedankens, mit der der für alle menschliche Geistigkeit typische Umschlag von Quantität in Qualität vielleicht sein tiefstes, metaphysisches Beispiel gewinnt: diejenigen Reihen des Lebens, die man die schlechten und wertlosen nennt,

seien eben solche, die, unmittelbar und in ihren Folgen, ein relativ erhebliches Quantum von Spannkraften unsers Wesens unterdrückten; andererseits, was wir als gut und wertvoll bezeichnen, ist in seinem schließlichen Erfolge dasjenige, was ein Maximum von gebundenen Energien in uns, in der Menschheit frei macht — während für den Pessimismus Schopenhauers umgekehrt alles »mehr leben« das Schlimme schlechthin ist, die bloß quantitative Tatsache, daß etwa noch eine gebundene Lebensreihe mehr in die Wirklichkeit übergeführt wird, die Sinnlosigkeit der Tatsache des Lebens von neuem bestätigt.

Gemäß diesem, alles bestimmenden Grundunterschied in der Teleologie des Lebens zwischen Schopenhauer und Nietzsche ist es durchaus nachfühlbar, daß für Schopenhauer das menschliche Dasein sich in seiner inneren Rhythmik als eine undurchbrechbare Monotonie darstellt. Von seinen Schilderungen und Wertungen des Menschenlebens habe ich manchmal den Eindruck, als ob nicht sowohl die positiven Schmerzen, als die Langeweile, die lähmende Eintönigkeit des Tages und des Jahres die tiefste Substanz seines Pessimismus wäre. Es ist die Abwesenheit jedes Entwicklungsgedankens, die die Welt und die Menschheit in trostlose Immengleichheit bannt. Solange das Leben noch einen absoluten Zweck hatte, gab ihm das variierende Verhältnis zu diesem ein reiches Spiel von Licht und Schatten. Nun jener weggefallen ist, während doch die weiterlebende Sehnsucht nach ihm das stumpfe Hinnehmen der einförmigen Gegebenheiten verhindert, tritt die Qual der Langeweile, die Empörung über die matte Trostlosigkeit des Lebenslaufes als die allein angemessene Gefühlsreaktion auf. Die Tatsache der Langeweile beweist ihm die Sinnlosigkeit des Lebens: denn wenn wir mit nichts beschäftigt, von keinem Einzelinhalt erfüllt wären, so fühlten wir, allein und rein, das Leben selbst — und das eben bewirke jenen unerträglichen Zustand. Tiefer als an irgend einem andern Punkte offenbart

sich hier der Radikalismus der Wendung von Schopenhauer zu Nietzsche. Die tiefste Herabwürdigung und der höchste Triumph des Lebensprozesses hängt gleichmäÙig an der Verneinung eines absoluten, auÙerhalb seiner gelegenen Zweckes und Wertes: jene, indem sich das Leben nun, leer und sinnlos, um sich selbst zu drehen scheint, wie das Eichhörnchen im Rade, dieser, indem das Leben als Entwicklung den von auÙen ihm entrissenen Zweckcharakter in sein inneres und eigenes Wesen zurücknimmt.

Aus derselben Wurzel wächst der Unterschied der Bilder, die sich beide von den Bedeutungsunterschieden innerhalb der Menschheit machen. Der gelegentlich hervorbrechende geistesaristokratische Hochmut Schopenhauers ist eine Inkonsequenz gegenüber seinen fundamentalen Überzeugungen. Jene Monotonie, daraus hervorgehend, daÙ dem Leben eigentlich jeder MaÙstab fehlt, an dem sich Wertdifferenzen innerhalb seiner feststellen lieÙen — muÙ sich auf das Verhältnis der Menschen untereinander fortsetzen. Wenn keine Existenz positiven Wert besitzt, sondern, was ihm als Vollendung erscheint, nur in dem MaÙe gewinnt, in dem sie sich der Vernichtung nähert, so muÙ die graue Immergleichheit, der Mangel jedes eigentlichen Rangunterschiedes, wie für die Momente der Existenzen, so für die Reihe dieser ganzen gelten. Er zieht diese Folgerung auch mindestens da, wo er die sittliche Aufgabe formuliert: der ganz moralische Mensch mache zwischen sich und den andern keinen Unterschied, er erkenne, wenn auch nicht theoretisch bewußt, so doch praktisch die tiefe metaphysische Einheit alles Seienden, der gegenüber die individualisierende Sonderung nur ein täuschender Schein, die Folge unserer subjektiven Auffassungsformen, sei. Es scheint, als ob jene absolute Einheit unserer Wesenswurzel nicht sowohl der Grund unserer schließlichen Nichtunterschiedenheit wäre, sondern umgekehrt der Ausdruck oder Reflex dieser letzteren, die aus dem Mangel des definitiven, unterschiedgebenden Lebenszweckes

hervorgeht. Dagegen nun muß die neue Kreierung eines solchen, wie Nietzsche sie vollzieht, an die Stelle solcher metaphysischen Demokratie die schärfste Rangdistanz und Aristokratie setzen. Die Entwicklung des Gesamtlebens vollzieht sich nicht a tempo in all seinen Trägern; ihre Formel vielmehr ist, daß unsere Gattung in jedem Augenblick aus einer Stufenfolge mehr oder weniger entwickelter Existenzen besteht und daß die jeweils höchsten unter ihnen das Maß zeigen, zu dem das Leben gelangt ist. Liegt dessen Sinn darin, daß es Entwicklung ins Unendliche ist, so bedeutet die Verschiedenheit der Entwicklungsstufen den definitiven Wertunterschied zwischen den Individuen. Das Entwicklungsprinzip macht Nietzsche zum Aristokraten, weil es den Sinn jeder niederen Stufe des Daseins in die nächste, über jene sich erhebende verlegt. Das Höhere ist überhaupt nur unter der Bedingung möglich, daß ein Minderes sei oder gewesen sei; im Gegensatz zu der »Gleichheit vor Gott« und dem absoluten Werte jeder Menschenseele als solcher — welches alles für Schopenhauer ersichtlich mit negativem Vorzeichen weiterbesteht — kann es für Nietzsche zu keinem Werte überhaupt kommen, wenn nicht ein niederer vorhanden ist; und keiner Stufe kann ein absoluter Wert zukommen, sondern nur der: die vollere Entfaltung einer tieferen zu sein, die in dieser Werdemöglichkeit den Sinn ihres Daseins besaß, — und ihrerseits die Bedingung einer wieder über sie hinausgehenden zu sein. Wenn Leben Entwicklung ist, so ist die aristokratische Ungleichheit seiner Formen mit logischen Klammern darein vernietet — gerade wie das Ausschalten des Zweckes überhaupt diese Formen in selbstverständliches Nivellement sinken läßt.

Die Verschiedenheit in der Attitüde beider Philosophen gegenüber der Gleichheit ihres Ausgangspunktes — der Verneinung des absoluten Seins-Zweckes — markiert sich endlich an demjenigen Werte, auf den gerade die Schopenhauersche Entwertung der Welt ihn hindrängt. Wo über den Moment

hinaus weder ein unbedingtes Ziel liegt, wie im Christentum, noch ein relatives, wie in der Entwicklungstheorie Nietzsches, rückt ein schliesslich unvermeidlicher Wertakzent auf die vom Moment selbst umschlossenen Erregungen, auf Lust und Leid. Wer einen Zweck des Lebens ablehnt, muß Eudämonist werden, weil Lust und Leid jetzt als die einzigen Pointierungen des aus Augenblicken zusammengesetzten Lebens erscheinen, von denen keiner eine Bedeutsamkeit über sich hinauserstreckt. Die Summe des Leidens, die Unmöglichkeit, das ein erreichbares Glücksquantum jenes je aufwöge, ja, schon die Tatsache des Leidens überhaupt, die, noch jenseits aller Frage des Malses, durch keinerlei Glücksempfindung wirklich gutgemacht werden kann — dies ist für Schopenhauer der empirische und schon für sich entscheidende Beweis für die Sinnlosigkeit der Welt, die von vornherein durch ihren Willenscharakter feststeht. Die Verneinung des Willens zum Leben, die er als die praktische Lösung des Welträtsels anbietet, ist ihrem Werterfolge nach nichts anderes als die Erlösung von den Leidempfindungen des Lebens. Vor solchem Absolutwerden der Momentwerte ist Nietzsche dadurch sicher, das seine Entwicklungswerte ihr Wesen gerade in der Überwindung jedes Einzelmomentes haben. Den Wert des Lebens von Lust und Leid abhängen zu lassen, muß ihm in demselben Malse und aus demselben Grunde als eine Perversität erscheinen, wie die ethische Gleichsetzung aller Wesen: ein Haltmachen des Wertgefühles auf der breiten Vorläufigkeit der Existenz, die doch zum Überwundenwerden zugunsten ihrer Gipfelentwicklung bestimmt ist. Mit Lust und Leid verläuft sich das Leben jedesmal sozusagen in eine Sackgasse, und sie jedesmal als ein Definitum anzusehen, wäre nicht anders, als mitten im Satze einen Punkt zu setzen. Von seinem Entwicklungsideal aus bezeichnet Nietzsche sie deshalb richtig als »Begleit-zustände«. Sie sind bloße, in das Subjekt zurückfallende Reflexe der Weiterbewegung des Lebens, dessen Ziele, die

jeweilig höheren Beschaffenheiten unserer Art, deshalb keine Rücksicht auf jene kennen dürfen. Ja, höchstens kann selbst Lust und Schmerz den Zielwerten des Lebens untertan gemacht werden: »Die Zucht des großen Leidens«, sagt er einmal, bewirke »alle Erhöhungen der Menschheit«. In diese Umdrehung der Bedeutung eudämonistischer Zustände drängt sich noch einmal der ganze Gegensatz der Schopenhauerschen und der Nietzscheschen Welt zusammen: für jene Glück und Leid Definitiva des Lebenswertes, weil sie allein ihrer seelischen Struktur nach sich der Vergleichgültigung entziehen, mit der der Fortfall jedes Endzwecks das Leben geschlagen hatte — für diese wegen eben dieses Momentcharakters die eigentlichen Gleichgültigkeiten, Stationen, auf denen es für das Leben keinen Aufenthalt lohnt. Wo aber dennoch ein Strahl von Wert auf sie fällt, ist es nicht, weil sich das Leben zu ihnen hin entwickelt, sondern umgekehrt, weil und wenn sie sich bis zu dem Leben hin entwickeln, als Mittel seiner Steigerung ausgenutzt werden.

Auch widerspricht dem garnicht jene Apotheose der Lust, mit der der Zarathustra schließt:

Lust — tiefer noch als Herzeleid:
Weh spricht: vergeh!
Doch alle Lust will Ewigkeit —
Will tiefe, tiefe Ewigkeit!

Denn hier faßt er vom Glück gerade den Zug, durch den es — zwar nicht in seiner seelischen Tatsächlichkeit, aber in seinem idealen Sinne, dem es sich von dieser Tatsächlichkeit her entgegenstreckt — sein bloßes Augenblicksleben überwindet: jedes Glück enthält die Sehnsucht seiner Dauer, mit seiner flüchtigen Wirklichkeit ist — wie eine Forderung, deren Recht durch ihre Unerfülltheit nicht erlischt — ein Wollen, ja, ein Sollen seines ewigen Bestandes innerlichst verwachsen. Von dieser besonderen Kategorie her fällt für Nietzsche ein Glanz der Ewigkeit über das Glück und läßt es an der Bedeutung teilnehmen, die Nietzsche diesem Be-

griff, scheinbar mystisch, in Wirklichkeit aber in genauer Konsequenz seiner Grundanschauungen zuteilt. Für Schopenhauer muß die Ewigkeit alles Seins der fürchterlichste aller Gedanken sein: denn sie bedeutet für ihn die absolute Unerlöstheit, die Unbeendbarkeit des Weltprozesses, von dem schon jeder einzelne Moment sinnlose Qual ist. Da es innerhalb des Daseins keine Erlösung gibt, so ist die Ewigkeit das genaue logische Gegenteil des einzigen Gedankens, in dem Schopenhauer einen Trost und Sinn der Existenz sehen kann: seiner seelischen Verneinung und metaphysischen Vernichtung. Gerade der eine Gedanke aber, durch den Nietzsche sich dem Pessimismus der Lebenszwecklosigkeit entwindet: der Triumph des ins Endlose aufsteigenden Lebens über jede noch so unvollkommene Gegenwart — ist gerade nur unter der Bedingung der Ewigkeit ausdenkbar. Sie muß — mindestens als Ideal und als symbolischer Ausdruck der Vernunftform des Daseins — zur Verfügung stehen, wie ein Rahmen, in den sich allein der Erlösungs- und Zweckprozeß der Welt fassen kann. Sie ist die Brücke, über die hin Nietzsche von seinem pessimistischen Ausgangspunkt zu einem Optimismus gelangt; denn sie gibt die ins Absolute gesteigerte Möglichkeit, das Nein gegenüber jedem Gegebenen, für jetzt Wirklichen, mit dem Ja gegenüber dem Dasein überhaupt zu verbinden, das jeder unvollkommenen Gegenwart nun den unbegrenzten Raum für ihre Entwicklung ins Vollkommenere bietet. Der Ewigkeitsgedanke ist die Wasserscheide, an der die aus dem gleichen Urquell entsprungenen Ströme des Schopenhauerschen und des Nietzscheschen Denkens die Entgegengesetztheit ihres Laufes offenbaren. —

Stellt man sich so den ganz allgemeinen Tendenzen der beiden Denker gegenüber, so wird sich die Sympathie des modernen Menschen für Nietzsche entscheiden. Man mag die Darwinsche Form der Entwicklungslehre ablehnen; daß aber das Leben seinem eignen Sinne nach und in seinen

innersten Energien die Möglichkeit, Bestrebung, Gewähr dafür besitzt, zu vollkommeneren Formen, zu einem Mehr seiner selbst und über jedes Jetzt hinaus zu schreiten — dies ist doch wohl der große Trost und die Unverlierbarkeit des modernen Geistes, die durch Nietzsche zum Lichte der gesamten seelischen Landschaft geworden ist. Dieses Grundmotiv überstrahlt seine antisoziale Ausgestaltung bei Nietzsche derart, daß er trotz ihrer Schopenhauer gegenüber als der sehr viel adäquatere Ausdruck des gegenwärtigen Lebensgefühls erscheint. Und dies gehört zur Tragik der Erscheinung Schopenhauers, daß er mit den besseren Kräften die schlechtere Sache verteidigt. Denn mit Nietzsche verglichen ist er unzweifelhaft der größere Philosoph. Er besitzt die geheimnisvolle Beziehung zum Absoluten der Dinge, die der große Philosoph nur noch mit dem großen Künstler teilt, so daß er, in die Tiefen der eignen Seele hineinhörend, den tiefsten Grund des Seins in sich zum Klingen bringt. Auch dieser Ton mag subjektiv gefärbt sein und nur in den von vornherein ebenso gestimmten Seelen weitertönen; das Entscheidende ist das Tiefenmaß des Hinunterreichens überhaupt, die Leidenschaft für das Ganze der Welt, während der nicht metaphysische Mensch an ihren Teilen hängen bleibt. Eben dieses Sichstrecken des subjektiven Lebens bis zum Boden des Daseins überhaupt geht Nietzsche ab. Ihn bewegt nicht der metaphysische Trieb, sondern der moralistische, er sieht nicht nach dem Wesen des Seins hin, sondern nach dem Sein der menschlichen Seele und ihrem Sollen. Er hat die psychologische Genialität, in der eignen Seele das psychische Leben der heterogensten Menschentypen wiederhallen zu lassen und die ethische Leidenschaft für den Wert des Typus Mensch überhaupt; aber mit allem Adel seines Wollens und aller funkelnden Beweglichkeit seines Geistes fehlt ihm der große Stil Schopenhauers, der aus seinem Gerichtetsein auf den absoluten Grund der Dinge — nicht nur des Menschen und seines Wertes — hervorgeht und der eigentümlicher-

weise gerade den Menschen der äußersten psychologischen Verfeinerung versagt zu sein scheint.

Diese Ungleichheit des Niveaus ist freilich um so interessanter festzustellen, als beide von der gleichen, zur Frage werdenden Antwort der Seele auf die Lage der geistigen Kultur ausgehen; allein sie würde einen eigentlichen Parallelismus in der Darstellung beider Denker, als Konfrontierung ihrer einzelnen Lehren, zu einem noch schiefen Problem machen, als er es schon von vornherein wäre. Denn eine solche Gegeneinanderhaltung entkleidet das Einzelne der eigentlich persönlichen Färbung, die nur in dem gesamten Zusammenhang mit den ihm verschwisterten Gedanken aufleuchtet. Diese aber ist doch nicht ein für die Sache unwesentlicher lyrischer Oberton, sondern umgekehrt, jede einzelne sachliche Behauptung gewinnt ihre philosophische Bedeutung, ihren organischen Charakter erst als Teilausdruck einer bestimmt gerichteten seelischen Einheit, eines persönlichen, aber typischen Gesamtaspektes des Lebens. Je »persönlicher« eine geistige Persönlichkeit ist, desto eifriger bewahrt sie den eigentlichen Sinn jeder Äußerung für den Zusammenhang ihres eigenen Wesens auf (so wenig dieses »Wesen« sich mechanisch mit der Gesamtheit seiner Einzeläußerungen deckt), desto fälschender und widerspruchsvoller ist es, sie mit einer anderen zu messen — gleichviel ob sich als Resultat Gleichheit oder Ungleichheit ergibt. Ja, die Vergleichung selbst von Gesamtpersönlichkeiten erscheint mir als ein, wenn auch nicht in so deutlich aufzeigbarer Art, widerspruchsvolles Unternehmen. Denn die Persönlichkeit ist in dem Maße, in dem sie eben Persönlichkeit ist, etwas schlechthin unvergleichbares; dies ist ihr inneres Wesen, nicht die Folge der Komplikation oder Schwierigkeit der Aufgabe. Jede Vergleichung, die die eine auf denselben Generalnenner mit der anderen bringen muß, vergewaltigt ihre Einzigkeit, welche ihren Maßstab nur an der Idee ihres eigenen Seins oder an ideellen,

über die Persönlichkeit überhaupt hinweggreifenden Normen findet. Aber diese in der Parallele, im Aufsuchen der »Beziehungen« gelegene leise Verbiegung und Herabsetzung der großen Persönlichkeit scheint dem Epigonen eine größere Vertrautheit mit jener zu gewähren und ihre Unnahbarkeit in der vielleicht einzigen Weise, die den Respekt völlig wahrt, zu nivellieren.

Nun ist die Persönlichkeit in diesem absoluten Sinne ein immer nur unvollkommen erreichtes Entwicklungsziel, die Qualitäten der Menschen verbleiben unzählige Male sozusagen in dem Vergleichbarkeitsstadium und werden nicht in den Einzigkeitspunkt der Seele einbezogen. Jede große Philosophie aber ist eine Antizipation dieser in der seelischen Wirklichkeit unerreichbaren Formeinheit. Denn wie die Kunst das Weltbild ist, »gesehen durch ein Temperament«, so ist jene ein Temperament, gesehen durch ein Weltbild, d. h. eine solche Anordnung und Deutung der Weltelemente, daß durch sie ein Zentrum festgelegt wird, eine der großen Attituden der Menschheit gegenüber dem Dasein; sie scheidet, was dem Leben sonst nicht gelingt, alle Stimmungen aus, die nicht in die Einheit des einen, von sich aus das All umfassenden Grundmotivs eingehen. Das Weltbild hat die Geschlossenheit des Persönlichkeitsideals; darum ist jede Philosophie, die nicht eklektisch ist, ihrer inneren Artung nach im tiefsten Grunde mit jeder anderen unvergleichbar.

Wenn ich dennoch im vorangehenden die beiden Philosophen gegeneinandergehalten habe, so konnte es sein, weil es hier noch nicht die reine Individualität ihres Denkens galt, sondern ihre Stellung innerhalb einer Kulturlage. Sie sind bisher nur als die Vertreter der Möglichkeiten erschienen, die gemeinsame Basis einer Geistesperiode auszugestalten. Von hier aus gesehen freilich zeichnet sich die Gestalt des einen erst ganz deutlich an der des anderen, während die Darstellung jedes von seinem eigensten Zentrum aus, zu der ich jetzt übergehe, diesen Maßstab nicht mehr gestattet.

Das Recht, diese beiden Darstellungen dennoch als eine Aufgabe zu behandeln, quillt vielmehr gerade aus ihrer personalen und so gefärbten Selbständigkeit, daß ihre Zusammengehörigkeit nicht an ihnen selbst, sondern in dem auffassenden Subjekt vorgeht, weil jeder von ihnen eine der Stimmungen, in deren Gegensätzlichkeit das empirische Leben pendelt, zu einem reinen und ganzen, in sich geschlossenen Leben geformt hat.
