

Weltverneinung und Weltbejahung. Anmerkungen zu Schopenhauer und Nietzsche

Von Walter Schulz (Tübingen)

Vorbemerkung

I. Schopenhauer: Weltbezug unter dem Aspekt der Weltverneinung

II. Nietzsche: Weltbezug unter dem Aspekt der Weltbejahung

Schlußbemerkung

Vorbemerkung

Der Bezug, der zwischen *Schopenhauers* und *Nietzsches* Philosophie besteht, ist ein viel behandeltes Thema der Philosophiegeschichte des 19. Jahrhunderts. Unter historischen und systematischen Aspekten werden Gemeinsamkeiten und Gegensätze festgestellt. Im folgenden soll ein Vergleich versucht werden, der das Welt- und Selbstverständnis beider Denker analysiert und unter dem Gesichtspunkt untersucht, daß es von zwei gegensätzlichen Tendenzen bestimmt wird: der *Tendenz zur Weltbindung* und der *Tendenz zur Weltdistanz*. Beide Tendenzen verweisen dialektisch aufeinander. Das gründet darin, daß kein Weltbezug ohne Selbstbezug und umgekehrt kein Selbstbezug ohne Weltbezug möglich ist.

Die Grundposition beider Denker ist vom Geist des späten 19. Jahrhunderts bestimmt. Sie ist durch den Gegensatz zu der in Hegel kulminierenden metaphysischen Tradition geprägt, einer Tradition, die besagt, daß die Welt von der Vernunft gelenkt sei.

Dieser Ansatz wird im späteren 19. Jahrhundert aufgehoben zugunsten einer Wendung zur „wahren Realität“, die durchaus nicht im positiven Licht erscheint. Das zeigt gerade auch die Anthropologie. Schopenhauer und Nietzsche entdecken die *Trieb*schicht als maßgebend gegenüber dem Geist. Sie sind insofern Wegbereiter der modernen Psychologie, insbesondere der Psychoanalyse.

Schopenhauer und Nietzsche aber sind – das ist ein wesentlicher Unterschied zu späteren Ansätzen – noch durchaus metaphysisch gestimmt, das heißt, sie versuchen, ihre Deutung des Menschen in das Gesamtbild der Welt einzuordnen. Beide Denker gehen von einer *einheitlichen Struktur der Welt* aus, die von dem Prinzip des *Willens* bestimmt ist. Der Wille an ihm selbst aber wird nicht mehr wie in der Tradition als Vernunft bestimmt und zu den oberen Vermögen gerechnet. Der Wille ist *dunkler Drang, Begierde* und *Trieb*. Der Wille ist aber doch als ein „Vermögen“ der *Subjektivität* anzusehen, auch wenn er als Weltprinzip ausgegeben wird. Diese Erkenntnis erlaubt es, Schopenhauers und Nietzsches Denken vom Aspekt der beiden Grundtendenzen der Weltdeutung her anzugehen, der Tendenz

zur Weltbindung *und* der Tendenz zur Welt дистанz, die das Subjekt in den Mittelpunkt stellt. Beide Tendenzen stehen für Schopenhauer und Nietzsche aber in einem dialektischen Verhältnis. Auch wenn die Weltstruktur im Zentrum ihrer Analysen steht, wird die Subjektivität als ein maßgebender Schlüssel der Deutung der Welt angesetzt. Diese Dialektik, oft in widersprüchlichen Aussagen sich äußernd, steht in gewissem *Gegenzug zur vorausgehenden Tradition*. Das sei kurz angedeutet.

Selbstverständlich ist auch in der Tradition von der Antike an eine gewisse Dialektik von Welt und Ich zu konstatieren, aber es ist doch dieser Tradition wesentlich, daß die eine oder die andere Bestimmung, also die Welt oder das Ich, als maßgebend angesetzt wird.

Die *antike Metaphysik* ist von der Vorstellung bestimmt, daß der Mensch ein Bürger zweier Welten sei. Als Vernunftwesen gehört der Mensch dem übersinnlichen Kosmos, dem eigentlich Seienden, an, als Triebwesen der sinnlichen Welt, die nicht wahrhaft seiend ist. Der Mensch muß sich als Geist den ewigen Werten zuwenden, nur auf diese Weise vermag er die Triebe, die ihn an das Sinnliche und Äußere binden, zu beherrschen. Die Kosmologie des *Aristoteles* ist für das antike Denken aufschlußreich. Der Kosmos ist geordnet: über der Natur, die ein Geschehensgefüge von Werden und Vergehen darstellt, und der Menschenwelt, die durch den Zusammenhang von Sittlichkeit und Gewohnheit bestimmt ist, steht Gott. Aber Gott ist nicht welttranszendent, sondern das zuhöchst Seiende. Als solches denkt Gott sich selbst. Denken als Vernehmen ist die höchste Tätigkeit.

Im *Christentum* und der durch es bedingten Epoche wird die kosmologische Deutung aufgehoben. Der Mensch ist der Welt entfremdet. Er darf sein Herz nicht an die Welt hängen. Die Welt selbst aber ist nicht mehr als eine ewige, in sich gültige Ordnung zu betrachten. Sie ist von Gott geschaffen und wird vorübergehen. Gott als der absolute Schöpfer wird zum maßgebenden Prinzip, und damit beginnt die Ersetzung der Kosmologie durch die *Philosophie der Subjektivität*.

Die Tendenz dieser Philosophie setzt sich in der Neuzeit durch. Der Mensch, insofern er ein denkendes und reflektierendes Wesen ist, wird zur maßgebenden Größe. *Descartes* setzt die Subjektivität als das einzig sichere Seiende an und bezweifelt die Realität der Welt. In der Philosophie des *Deutschen Idealismus*, die von Kant bis zu Hegel sich als Höhepunkt des neuzeitlichen Denkens herausstellt, wird dann die Subjektivität zum absoluten Ich und zum absoluten Weltgeist, der die Welt durchwaltet, erhöht.

Erst in der *nachidealistischen Zeit* setzt sich die *Tendenz zur Weltbindung* wieder durch und zwar in verschiedener Weise. Wesentlich aber ist, daß nun nicht mehr die Philosophie, sondern die *Wissenschaft* bestimmend ist. Kronzeugen sind *Marx, Darwin, Schopenhauer* und *Nietzsche*. Die Geschichte wird, so Marx, nicht von den Ideen der Vernunft bestimmt, die realen Konstituenten des Geschehens sind ökonomischer Natur. *Darwin* entwickelt eine naturwissenschaftlich fundierte Evolutionstheorie, die den Menschen in die Gesamtentwicklung einordnet.

Schopenhauer und *Nietzsche* nehmen eine gewisse Sonderstellung ein. Beide stützen sich auf wissenschaftliche Forschung, aber beide intendieren doch eine Gesamtheit des Seins. Sie sind insofern Metaphysiker, wie schon angedeutet. Aber die Metaphysik darf nun nicht mehr als Gegensatz zur Wissenschaft ausgegeben werden. Die Aufgabe der Metaphysik ist es, die Welt im ganzen zu erkennen.

I. Schopenhauer: Weltbezug unter dem Aspekt der Weltverneinung

Wir interpretieren zunächst den Ansatz Schopenhauers. Schopenhauer deklariert den Willen als das Ding an sich. Der Wille zeigt sich bereits in der anorganischen Natur, die chemischen Stoffe verbinden sich oder schließen sich aus, und das heißt eben, sie sind vom Willen bestimmte qualitative Elemente. Wesentlich ist die Steigerung des Willens zum *Menschen* hin. Grundsätzlich gilt: „Die Haupt- und Grundtriebfeder im Menschen wie im Tiere ist der *Egoismus*, d.h. der Drang zum Dasein und Wohlsein“.¹ Der Mensch kann den Egoismus vervollkommen. Schopenhauer erklärt:

Der Wille, der bisher im Dunkeln, höchst sicher und unfehlbar, seinen Trieb verfolgte, hat sich auf dieser Stufe ein Licht angezündet, als ein Mittel, welches notwendig wurde, zur Aufhebung des Nachteils, der aus dem Gedränge und der komplizierten Beschaffenheit seiner Erscheinungen eben dem Vollendetsten erwachsen würde.²

Das menschliche Miteinander ist durch den Konkurrenzkampf bestimmt. Das Terrain ist zu klein, um allen Platz zu gewähren. So muß man um den Raum kämpfen, und entsprechend muß die Zeit in die Planung einbezogen werden.

Aber der Wille steht nicht nur im Dienst des Lebens, das heißt: er dient nicht nur der Selbsterhaltung, sondern der Egoismus kann sich in sich selbst steigern. Das zeigen Phänomene wie Schadenfreude und Gehässigkeit, vor allem aber die *Grausamkeit*. Der Mensch, der keine direkte Befriedigung mehr erhoffen kann, sucht Linderung „durch den Anblick des fremden Leidens, welches er zugleich als eine Äußerung seiner Macht erkennt, das eigene zu mildern. Fremdes Leiden wird ihm jetzt Zweck an sich, ist ihm ein Anblick, an dem er sich weidet: und so entsteht die Erscheinung der eigentlichen Grausamkeit“.³

Entscheidend ist für die Willensbestimmung Schopenhauers ein Zweifaches. Einmal: Schopenhauer stellt die Erfahrung des eigenen *Leibes* als Quelle seiner Argumentation heraus. Der Leib kann Objekt rein wissenschaftlicher Betrachtung als materieller Körper sein, zugleich aber ist er jedem bekannt und vertraut durch Phänomene wie Schmerz, Wollust oder Wohlbehagen, die uns selbst unmittelbar

¹Schopenhauer, *Sämtliche Werke*, hrsg. von A. Hübscher, 3. Aufl., Wiesbaden 1972, Bd. 4, 2, S. 196.

²Schopenhauer, a.a.O., Bd. 2, S. 179.

³Schopenhauer, a.a.O., Bd. 3, S. 430.

betreffen. Und das Zweite: Der Wille findet nie Genüge. Georg Simmel erklärt: „Das *Willensmoment* an unseren Wollungen kann seinem Wesen nach niemals Frieden finden, was zu Ende und Ruhe kommen kann, sind nur die einzelnen Inhalte und Motivierungen.“⁴ Der Wille selbst ist grundlos und nicht zielhaft. Ich kann mir zwar klarmachen, warum ich dies und nicht jenes will, ich kann aber nicht fragen, warum ich überhaupt will. Auf das Ganze gesehen: das Leben aller Wesen ist ein Tretrad, in dem man sich bewegt, ohne vorwärts zu kommen.

Wir wollen die einzelnen Phänomene der Willensausprägung, wie Schopenhauer sie darlegt, nicht ausführlich entwickeln. Sie sind alle – das ist entscheidend – wesentlich durch den *Selbsterhaltungstrieb* und den *Egoismus* bestimmt. Diese Prinzipien können dazu führen, daß der Mensch die Natur und die Mitmenschen nun zu beherrschen sucht.

Hier wird nun bereits das Grundproblem, das Schopenhauer bedrängt, deutlich. Es geht um die Frage, ob dem Menschen doch eine mögliche *Sonderstellung* zuzusprechen ist. Der Mensch wird an sich in die Welt eingeordnet, insofern diese sich durch den Willen bestimmt als Ding an sich ausgibt, als Ding an sich, das hinter den Erscheinungen steht. Es gibt aber, wie angedeutet, Unterschiede zwischen dem tierischen und menschlichen Verhalten. Aber ob dies Verhalten nun durch Instinkte oder durch den Intellekt gelenkt wird: die Selbsterhaltung und der Egoismus sind und bleiben das Grundprinzip.

Das ist ein ganz wesentlicher Sachverhalt. Er wird durch die eigene Lebenserfahrung und die geschichtliche Erfahrung des Menschengeschlechts bezeugt. Er ist als solcher ein Faktum, von dem Wissenschaft und Philosophie auszugehen haben.

Man kann die Weltstruktur als solche nicht ändern. Jeder Glaube, die Welt im ganzen und von Grund aus verbessern zu können, beruht auf einer Illusion. Gleichwohl: der Mensch weiß um sein Leiden, und aus diesem Wissen heraus *philosophiert* er. Das aber heißt, grundsätzlich betrachtet: die Philosophie zeigt die Sonderstellung des Menschen an. Diese beruht auf seiner Fähigkeit zur Distanz, die sich in der Möglichkeit der *Reflexion* ausweist. Reflexion ist Abstandnehmen, aber sie bleibt doch auf das Vorgegebene bezogen. Die Reflexion kann verschiedenen Zwecken dienen, so ist es möglich, sie instrumentell und technisch ausgerichtet einzusetzen. Sie vermag aber auch zur Philosophie zu führen und als solche die Frage aufzunehmen, ob und wie *Abhilfe vom Leiden* möglich sei.

Man muß hier, unabhängig von Schopenhauer, davon ausgehen, daß der Mensch durch einen *gebrochenen Weltbezug* bestimmt ist. Das aber besagt: *Weltangst* und *Weltvertrauen* sind ständig bei allem Verhalten mitlaufende Grundbestimmungen und Grundstimmungen. In ihnen manifestiert sich der Druck der Wirklichkeit. Dieser Druck ist eine Urerfahrung. Er äußert sich in sehr differierenden Formen, aber immer liegt in ihm die Aufforderung, die Auseinandersetzung mit dem Seienden zu leisten. Diese Belastung sich verständlich zu machen, insbe-

⁴G. Simmel, *Schopenhauer und Nietzsche*, 2. Aufl., München 1920, S. 60f.

sondere dadurch, daß man das Gefüge des Ganzen des Seienden zu erfassen sucht, das ist die Sache der *Weltanschauungen*.

Der Terminus „Weltanschauung“ besagt zunächst nur, daß es für den Menschen möglich und notwendig ist, eine bestimmte Grundeinstellung zum Seienden im Ganzen zu gewinnen, sei diese nun positiv oder negativ ausgerichtet.

Für Schopenhauer ist, wie schon angedeutet, die Gesamtschau der Welt noch *metaphysisch* bestimmt. Aber sie hat doch von der Erfahrung auszugehen. Diese Erfahrung aber zeigt: *Leben ist Leiden*. Schopenhauer bleibt bei dieser Feststellung nicht stehen, sondern sucht sie philosophisch zu durchdringen. Er beruft sich dabei auf das Phänomen der Verwunderung, das schon Aristoteles herausgestellt hat. Der Mensch wundert sich über seine eigenen Werke und fragt, was er selbst sei. Er entdeckt die Endlichkeit seines Daseins und die Vergeblichkeit alles Strebens.

Mit dieser Besinnung und dieser Verwunderung entsteht daher das dem Menschen allein *eigene Bedürfnis einer Metaphysik*: er ist sonach ein animal metaphysicum. Im Anfang seines Bewußtseins freilich nimmt er auch sich als Etwas, das sich von selbst versteht, aber dies währt nicht lange; sondern sehr früh, zugleich mit der ersten Reflexion tritt schon diejenige Verwunderung ein, welche dereinst Mutter der Metaphysik werden soll.⁵

Die Metaphysik, die Schopenhauer im Auge hat, aber wendet sich nicht mehr auf ein Jenseits hin. Ihre Verpflichtung ist es, so erklärt Schopenhauer, einzig und allein die, „wahr zu sein“.

Diese Aussage ist in ihrer ganzen Dialektik zu begreifen. Wenn die Subjektivität und ihre Vorformen vom Willen bestimmt sind, der das Ding an sich ist, das heißt das Weltprinzip, dann kann die Sonderstellung der Subjektivität nur auf der *Distanzierung* von diesem Willen beruhen. Die Tendenz zur Weltgebundenheit, die die Subjektivität bestimmt, muß von der Tendenz zur Weltdistanz aufgehoben werden und dies geschieht durch *Erkenntnis*. Schopenhauer erklärt am Ende des zweiten Buches seines Hauptwerkes, nachdem er gezeigt hat, daß der Intellekt ursprünglich nur dem Willen dient, daß „im einzelnen Menschen die *Erkenntnis* sich dieser Dienstbarkeit entziehen, ihr Joch abwerfen und frei von allen Zwecken des Wollens rein für sich bestehen kann, als bloßer Spiegel der Welt“.⁶

Hier wird deutlich: Weltdistanz ist nicht nur technisch ausgerichtet, das heißt geht nicht im Überlegen, wie mit besseren Mitteln ein Zweck erreicht werden kann, auf. Weltdistanz bedeutet auch, daß man sich Gedanken darüber macht, was das Ganze des Seins eigentlich bedeutet, das heißt, daß man es auf sein Wesen hin befragt, um zu begreifen, wie man sich zu ihm einzustellen hat. Bedeutsam bleibt aber die Einsicht, daß wir durch die Weltstruktur bedingt sind und sie nicht ändern können.

⁵Schopenhauer, a.a.O., Bd. 3, S. 176.

⁶Schopenhauer, a.a.O., Bd. 2, S. 181.

Man kann der Welt nur zu entsagen suchen in der Weise einer vielfältigen *Weltverneinung*. Die Möglichkeiten der Weltverneinung beruhen alle auf der Distanz, die dem Menschen als reflektierenden Wesen gegeben ist.

Wir können die in diesem Zusammenhang zu diskutierenden Ansätze hier nur in bezug auf ihre Grundstruktur andeuten. Entscheidend ist die *Aufhebung der Subjektivität*, als und insofern sie vom *Egoismus* gelenkt ist, das heißt die Erkenntnis muß sich vom einzelnen Individuum lösen. Der Egoismus beruht ja auf dem principium individuationis, das als solches bedeutet, daß ich alles auf mich beziehe in theoretischer und praktischer Hinsicht gemäß der Intention, immer nur *meinen* Vorteil zu bedenken.

Diesem Willen steht die Erkenntnis entgegen, die sich nicht mehr nach dem principium individuationis richtet, sondern auf das Allgemeine achtet. Wenn das principium individuationis durchschaut ist, dann wendet man sich den Ideen zu und erkennt das Allgemeine. Man begreift, daß es *derselbe* Wille ist, der in allen Wesen wirkt, und nimmt sich nicht mehr in seiner Einzelheit so wichtig. Schopenhauer erklärt, daß diese Wandlung eine „Selbstaufhebung des Willens“ und ein „Eintritt in die Freiheit“ sei.⁷ Sie „geht aus dem innersten Verhältnis des Erkennens zum Wollen im Menschen hervor, kommt daher plötzlich und wie von außen angeflogen“. Schopenhauer spricht von einem Sichlosreißen und deklariert sogar ein „reines, willenloses, schmerzloses, zeitloses *Subjekt der Erkenntnis*“.⁸

Schopenhauer diskutiert diese Umwandlung zur reinen Subjektivität unter verschiedenen Aspekten, die nicht unbedingt alle auf einen Nenner zu bringen sind, aber sie müssen doch alle auf die Möglichkeit hin betrachtet werden, den Vorrang des Willens zu brechen. Schopenhauer weist zunächst auf die *Askese* hin. Die Askese ist so wesentlich, weil im Leib der Wille unmittelbar am Werke ist, bei Tier und Mensch, und zwar insbesondere als *sexueller Trieb*. Die Geschlechtsteile sind der Ausdruck dieses Willens. Aber man kann sich diesem Anspruch der Sexualität entgegenstellen eben in der Askese. Für Schopenhauer ist die Askese natürlich nicht als Tat eines Gottes zu verstehen, sondern als von mir selbst vollzogene Eindämmung des Willensdranges.

Von dem praktischen Weg der Askese unterscheidet Schopenhauer den Weg der *Erkenntnis*. Schopenhauer entwertet die Askese keineswegs, aber er legt dar, daß nur der zweite Weg, das heißt der Weg der Erkenntnis, wahrhafte Erfüllung bringe, denn er allein geht hinter das vom Willensdrang bestimmte empirische Leben in die *intelligible Dimension* zurück und hebt den Willen als maßgebende Bestimmung auf.

In der Wende zur intelligiblen Welt ist die *Kunst* wesentlich. In und durch die Kunst kann der Mensch den Willensdrang vergessen. Der Intellekt, der ursprünglich nur dem Willen dient, kann sich dieser Dienstbarkeit entziehen und sich der Kunst als „bloßem, klaren Spiegel der Welt“ zuwenden.⁹ In der Kunstbetrachtung

⁷Schopenhauer, a.a.O., Bd. 1, S. 478.

⁸Schopenhauer, a.a.O., Bd. 1, S. 210f.

⁹Schopenhauer, a.a.O., Bd. 2, S. 181.

hält man sich nicht mehr an den Leitfaden des Willens, das heißt man fragt nicht mehr nach dem Wo, Wann, Wozu, Warum, sondern ist auf das reine Wesen bezogen. Die Objekte der Kunst sind Ideen. Die Ideen sollen eine Zwischenstufe darstellen zwischen dem reinen Willen, dem Ding an sich, und den einzelnen individuellen Erscheinungen. Diese ontologische Stufenabfolge wird aber nicht begründet. Dies wäre auch schwierig, denn die Umwandlung, die die Kunst vollbringt, ist nicht in einer Seinsordnung, sondern durch das ästhetische Verhalten als einer Distanz zur Willensbindung begründet.

Bei Schopenhauer wird eine Deutung der Kunst sichtbar, die sich im späteren 19. und 20. Jahrhundert immer stärker durchsetzt.¹⁰ Kunst entlastet vom Wirklichkeitsdruck. Diese *Entlastung* ist für Schopenhauer selbst aber zweideutig. Schopenhauer spricht davon, daß die Kunst sich auf die Ideen bezieht. Die platonische Ideenschau steht im Hintergrund. Aber Schopenhauer kann nicht, wie angedeutet, ein Reich in sich gültiger Wesen anerkennen. Die Ideen beruhen auf einem Heraussehen, genauer: einem Zusammensehen von Vorgängen zu einer festgestellten Gestalt, die idealisierend als solche das Wesen einer Sache adäquat repräsentiert. Daß das Subjekt am Zustandekommen dieser Ideen wesenhaft mitwirkt, gibt Schopenhauer unbefangen zu. Es handelt sich beim Kunstschaffen und auch bei der Kunstbetrachtung um den Vorgang der *Verwesentlichung* als eines *Aufstiegs zur Allgemeinheit*.

Aber schließlich: Kunst, wie auch immer bestimmt, erreicht nicht die wahrhaft intelligible Erkenntnis. Schopenhauer erklärt: „Allein die Künste reden sämtlich nur die naive und kindliche Sprache der Anschauung, nicht die abstrakte und ernste der Reflexion: ihre Antwort ist daher nur ein flüchtiges Bild, nicht eine bleibende allgemeine Erkenntnis“.¹¹

Die reine Erkenntnis geht über die ästhetische Anschauung hinaus und vermittelt zugleich – das ist entscheidend – die Wende zur *Praxis*. Das zeigt sich im *Mitleiden*.

Schopenhauers Theorie des *Mitleides* ist außerordentlich durchdacht. Sie hebt die paradoxe Doppeldeutigkeit des Mitleides hervor. Mitleid ist ein Affekt, es überkommt mich unmittelbar und zugleich eröffnet das Mitleid den Bezug zur Allgemeinheit. Indem ich mit dem Anderen mitempfinde, sein Leid als meines fühle, wird nicht nur meine Individualität aufgehoben, sondern auch die des Anderen. Mitleid meint ja den Anderen nicht als Person, sondern als leidendes Wesen überhaupt. Die Paradoxie des Mitleides ist es, daß es sich auf einen konkreten Menschen richtet und doch mit ihm nicht um seiner Persönlichkeit willen, sondern nur weil er leidet, mitempfindet. Mitleid ist universell.

Die Aufhebung der Individualität, die in Kunst und Mitleid geschieht, ist aber noch nicht der letzte Schritt zur Weltverneinung. Dieser geschieht in der *Resignation*. In der Resignation wird der Grund des Leidens, der Wille selbst, aufgehoben.

¹⁰Cf. A. Gehlen, *Zeit-Bilder*, Bonn 1960.

¹¹Schopenhauer, a.a.O., Bd. 3, S. 463.

Das Nein zur Welt, das die Resignation vollzieht, ist kein reales Tun im Sinne der Selbsttötung. Schopenhauer verneint die Möglichkeit des *Selbstmordes* – im Selbstmord unterwirft sich der Einzelne dem Willen zum Leben, das er als Maß setzt, in der Einsicht, daß es für ihn nicht mehr tragbar ist. Gleichwohl ist der Tod doch als Befreiung anzusehen. Schopenhauer erklärt:

Willig sterben, gern sterben, freudig sterben, ist das Vorrecht des Resignierten, dessen, der den Willen zum Leben aufgibt und verneint, denn nur er will *wirklich* und nicht bloß *scheinbar* sterben, folglich braucht und verlangt er keine Fortdauer seiner Person. Das Dasein, welches wir kennen, gibt er willig auf: was ihm stattdessen wird, ist in unsern Augen *nichts*, weil unser Dasein auf jenes bezogen, nichts ist. Der Buddhaistische Glaube nennt jenes *Nirwana*, d.h. Erlöschen.¹²

Der Resignierende hat sich von der Welt im Ganzen befreit. Seine Einstellung ist die der Gleichgültigkeit. Wenn der Friede, der höher als alle Vernunft ist, den Menschen ergriffen hat, dann bleibt nur das *Nichts*. Es geht in der Nichtung aber weder um reale Vorgänge noch um erkenntnistheoretische Gedankenabfolgen, sondern allein um die Wandlung der inneren Einstellung. Was Schopenhauer meint, zeigt er selbst an eben durch das Wort „Gleichgültigkeit“: der Entsagende sucht, so sagt er, die größte Gleichgültigkeit gegen alle Dinge in sich selbst zu befestigen. Hier offenbart sich das innerste Wesen der Resignation: die Welt ist da als realer Willenskomplex, man lebt in ihr, aber man ist nicht mehr von dieser Welt, denn die Welt ist nichtig geworden.

Überblicken wir Schopenhauers Ansatz unter dem Aspekt der Differenz von Weltgebundenheit und Weltedistanz, so zeigt sich, daß die Tendenz zur Weltgebundenheit empirisch gesehen alles Seiende bestimmt.

Diesem Vorrang der Weltbindung entspricht es, daß sich die Weltedistanz „nur“ als *reine Erkenntnis* des Gegebenen konstituiert, das sie als negativ beurteilt. Es bleibt für Schopenhauer „nur“ der Rückzug im Sinne der Verneinung und der Resignation. Gleichwohl muß ausdrücklich herausgestellt werden, daß für Schopenhauer die Resignation im Sinne der *Erkenntnis* und die *Ethik* zusammenhängen. Ethik kann nicht darauf aus sein, die Welt zu ändern, sondern kann nur auf das Überwinden der Selbstsucht und des Egoismus hinarbeiten, wobei aber zu beachten ist, daß das Angehen gegen die Egoität emotiv im Sinne des Mitleidens geschieht. Die Emotion aber ist nicht beliebig, sondern beruht auf einer universalen Einstellung, der Verwandtschaft aller Lebewesen als leidender. In dem Schlußparagrafen der *Grundlage der Moral*, der „Metaphysische Grundlage“ überschrieben ist, erklärt Schopenhauer:

Diese Erkenntnis, für welche im Sanskrit die Formel *tat-tvam asi*, d.h. 'dies bist Du', der stehende Ausdruck ist, – ist es, die als Mitleid hervorbricht, auf welcher daher alle echte, d.h. uneigennützig Tugend beruht und deren realer Ausdruck jede

¹²Schopenhauer, a.a.O., Bd. 3, S. 598.

gute Tat ist. Diese Erkenntnis ist es im letzten Grunde, an welche jede Appellation an Milde, an Menschenliebe, an Gnade für Recht sich richtet: denn eine solche ist eine Erinnerung an die Rücksicht, in welcher wir Alle Eins und dasselbe Wesen sind.¹³

Schopenhauer erkennt – das sei noch einmal abschließend betont –, gerade wenn er der Allgemeinheit das Wort redet und solchermassen das Festhalten an der Egoität zu negieren sucht, die hohe *Bedeutung der Subjektivität* unter dem *Aspekt der Einzelheit*. Denn die Erkenntnis des Allgemeinen ist einzig und allein Sache des Einzelnen. Wir erinnern noch einmal daran, daß Schopenhauer erklärt, daß der Weg der bloßen Erkenntnis als Aneignung des Leidens in der ganzen Welt eine schmale Straße sei und wer ihn wähle, der sei als seltene Ausnahme zu betrachten.¹⁴ Das heißt aber: es liegt am Einzelnen und seiner Erkenntnis, wie er sich zur Welt im Ganzen verhält. Die Entscheidung zur Weltstanz ist eben nicht natürlich und keineswegs vorgegeben, sondern einzig und allein Sache der *Freiheit*.

II. Nietzsche: Weltbezug unter dem Aspekt der Weltbejahung

Ein Vergleich von Schopenhauers und Nietzsches Position ist nur dann sinnvoll, wenn man zwischen beiden Denkern Gemeinsamkeiten und Differenzen aufdeckt. *Schopenhauer* und *Nietzsche* wenden sich beide von der Metaphysik der Tradition ab, aber sie sind beide doch *metaphysisch* gestimmt, das heißt, sie wollen eine Aussage über das Sein im Ganzen geben und dementsprechend eine dem Menschen angemessene Stellung zur Welt herausarbeiten. Aber hier zeigen sich Differenzen. *Schopenhauer* will die Welt *verneinen*, *Nietzsche* dagegen will sie *bejahen*.

Wir beschränken uns im folgenden auf die Herausarbeitung des Grundansatzes von Nietzsches Philosophie unter dem uns in diesem Aufsatz leitenden Aspekt der Dialektik von Weltstanz und Weltbindung.

Für Nietzsche ebenso wie für Schopenhauer ist nicht mehr die Vernunft bestimmend, sondern die nur schwer erhellbare Schicht der *Triebe*. Aber Nietzsche will sich, insbesondere in der zweiten Periode seines Denkens, in weit gründlicherem Maße als Schopenhauer auf die Ergebnisse der Wissenschaft stützen, vor allem auf die Naturwissenschaft, die die Vernunftmetaphysik entlarvt. Der erste Aphorismus von „Menschliches, Allzumenschliches“ schließt mit folgenden Sätzen:

Alles, was wir brauchen und was bei der gegenwärtigen Höhe der einzelnen Wissenschaften uns gegeben werden kann, ist eine *Chemie* der moralischen, religiösen, ästhetischen Vorstellungen und Empfindungen, ebenso aller jener Regungen, welche wir im Groß- und Kleinverkehr der Kultur und Gesellschaft ja in der Einsamkeit an uns erleben: wie, wenn diese Chemie mit dem Ergebnis abschliesse, daß auch auf

¹³Schopenhauer, a.a.O., Bd. 4,2, S. 271.

¹⁴Schopenhauer, a.a.O., Bd. 2, S. 734.

diesem Gebiete die herrlichen Farben aus niedrigen, ja verachteten Stoffen gewonnen sind.¹⁵

Nietzsche preist den *Leib*. Der Wille zum Leib ist die Grundvoraussetzung des wahrhaftigen Lebens. Aber auch die Bestimmung „Leib“ bleibt mehrdeutig. Einmal ist der Leib im Gegensatz zur Hinterwelt das „Diesseitige“, d.h. das Wirkliche – dies erinnert an Feuerbachs Ansatz. Aber andererseits ist der Leib kein Faktum, sondern er muß erst gesund, vollkommen und rechtwinklig werden, um wirklicher Leib zu sein. Der Leib, wie er den Hinterweltlern erscheint und wie er für sie tatsächlich existent ist, ist ein krankhaftes Ding. Der gesunde Leib wird im Gegensatz zu den Vorstellungen der Vernunftmetaphysik als das noch nicht verwirklichte Wesen des eigentlichen Menschseins gefordert.

Leib bin ich ganz und gar, und Nichts außerdem; und Seele ist nur ein Wort für Etwas am Leibe. Der Leib ist eine große Vernunft, eine Vielheit mit Einem Sinne, ein Krieg und ein Frieden, eine Herde und ein Hirt. Werkzeug deines Leibes ist auch deine kleine Vernunft, mein Bruder, die du 'Geist' nennst, ein kleines Werk- und Spielzeug deiner großen Vernunft. 'Ich' sagst du und bist stolz auf dies Wort. Aber das Größere ist – woran du nicht glauben willst – dein Leib und seine große Vernunft: die sagt nicht Ich, aber tut Ich.¹⁶

Nietzsche begnügt sich nicht damit, die Welt der Triebe als maßgebend zu deklarieren, sondern er fragt zugleich sehr intensiv, wie die *metaphysische Tradition* zur gegensätzlichen Weltauffassung kam, die die *Vernunft* als maßgebend ansetzte und von ihr her die *Moral* als den Träger verbindlicher Gesetze etablierte.

Diese Fragestellung ist für Schopenhauer nicht primär, für ihn ist die Vernunftmetaphysik einfach ein Irrtum angesichts der wahren Welt, die er ein für allemal als Ding an sich deklarierte. Nietzsche dagegen denkt *geschichtlicher*. Er will, wie seine „Unzeitgemäße Betrachtung: Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben“ darlegt, herausarbeiten, wie die vergangene Betrachtungsweise sich durchgesetzt hat und wie diese ihre Grundlinien zu beurteilen sind. In diesem Ansatz zeigt sich, daß Nietzsche eine unmittelbare Weltansicht eigentlich nicht für möglich hält, sondern davon ausgeht, daß die Weltgebundenheit sich in *differente Weltsichten* ausprägen kann. Das besagt: Selbst wenn er sich gegen die Weltsicht der Tradition wendet und die Weltbejahung als notwendig fordert, zeigt sein Ansatz doch deutlich, daß der Mensch sich zu der Welt durchaus different verhalten kann.

Nun konkret: Die traditionelle Metaphysik ist von Anfang an darauf aus, das Tun und Lassen des Menschen durch die Schaffung einer für alle gültigen Moral auszurichten. Wir skizzieren die *Entstehung der Moral* durch Rückgriff auf Nietzsches Schrift *Zur Genealogie der Moral* aus dem Jahr 1887. Dies Werk ist auf

¹⁵Nietzsche, *Kritische Gesamtausgabe*, hrsg. von G. Colli und M. Montinari, Berlin 1966 ff., zitiert als KGW; KGW IV 2, 20.

¹⁶KGW VI 1, 35.

Grund seiner Scharfsinnigkeit als ein Grundbuch der Forschung anzusehen, die unter historischem und psychologischem Aspekt die Ethik durch den Nachweis ihrer Umdeutung anthropologischer Tatsachen ad absurdum führen will. Nietzsche sucht im ersten Abschnitt eine *Differenz von gut und böse* und *gut und schlecht* nachzuweisen. Gut und schlecht haben ursprünglich nicht moralische Bedeutung. Sie bezeichnen Rangunterschiede. Gut sind „die Vornehmen, Mächtigen, Höhergestellten und Hochgesinnten, welche sich selbst und ihr Tun als gut, nämlich als ersten Ranges empfanden“; schlecht dagegen, mit schlicht gleichbedeutend, sind die „Niedrigen, Gemeinen und Pöbelhaften“.¹⁷ Wesentlich ist, daß die Guten sich nicht um die Schlechten kümmern; ihr Ziel ist das unreflektierte Ausleben ihrer Macht.

Der Ansatz zur Umwertung gründet nun darin, daß es bei den Oberen eine Schicht gibt, die in leiblicher Hinsicht nicht so gut „weggekommen“ ist. Diese Ängstlichen und Handlungsunfähigen orientieren sich aber am Maßstab der Stärke, sie vergleichen sich mit den Mächtigen, und hier entsteht nun das Ressentiment.

Nietzsches Schilderung des *Ressentiments* ist eine Meisterleistung. Ressentiment ist geistige Rache, ein Akt der Priesterkaste und der Ohnmächtigen. Das Ressentiment führt zur *Umwertung aller Werte*. Die Armen und Ohnmächtigen sind eigentlich die Guten, und die Reichen und Mächtigen sind eigentlich die Bösen. Das Ressentiment, an sich keine Aktion, sondern nur eine Reaktion, führt zur Abwertung der Werte der Herrenklasse. Die Sklavenmoral als Moral der Schwäche tritt in den Vordergrund. Sie setzt Güte, Demut, Gehorsam, Geduld und Verzeihung als oberste Werte an. Alle diese Werte, die dem Ausleben widersprechen, sind unnatürlich. Das Ausleben muß verdrängt werden mit Hilfe des *Gewissens*. Es ist böse, sich den Trieben hinzugeben. Schuld und schlechtes Gewissen begleiten nun alles Tun. Der Schmerz, den man den anderen zufügte, wird nun verinnerlicht.

Alle Instinkte, welche sich nicht nach außen entladen, *wenden sich nach innen* – dies ist das, was ich die *Verinnerlichung* des Menschen nenne: damit wächst erst das an den Menschen heran, was man später seine Seele nennt. Die ganze innere Welt, ursprünglich dünn wie zwischen zwei Häute gespannt, ist in dem Maße auseinander- und aufgegangen, hat Tiefe, Breite, Höhe bekommen als die Entladung des Menschen nach außen *gehemmt* worden ist.¹⁸

Die *christliche Metaphysik* und *Moral* haben lange Zeit geherrscht. Erst die Einsicht, daß Gott und Überwelt Erfindungen des Menschen sind, machte die Macht der Metaphysik und der Moral hinfällig. Diese Aufhebung aber führt durchaus nicht unmittelbar zu der eigentlich wahren Weltansicht, die aller Metaphysik entsagt. Vielmehr entsteht zunächst das Gefühl einer Leere und Haltlosigkeit, das heißt der *Nihilismus*. Aber der Nihilismus ist ein vieldeutiges Phänomen. Nihilismus zeigt sich zunächst als *Atheismus*. Atheismus oder genauer die Gottlosigkeit ist für Nietzsche ein Ereignis, durch das eine Entwicklung, die fast zwei Jahrtau-

¹⁷KGW VI 2, 203.

¹⁸ebd. 338.

sende lang bestimmend war, abgeschlossen wird. Diesem Ereignis steht man mit Erleichterung gegenüber: Man ist Gott endlich „los geworden“; d.h. man ist von ihm frei gekommen; aber ebenso bestimmend ist die Trauer: der gott-lose Mensch hat keinen Halt mehr. Auf das Problem des Nihilismus zurückbezogen: Die absolute Entwertung der christlichen Tradition ist als solche noch nicht in ihrer ganzen zweideutigen Schwere begriffen worden, das heißt, man hat noch nicht erfaßt, daß diese Entwertung einen Verlust mit sich bringt, der nun ausgeglichen werden muß, indem der Mensch die Aufgabe ausdrücklich übernimmt, ein neues Schwergewicht zu setzen, das heißt, neue Werte zu schaffen.

Aber die *Neuschaffung von Werten* ist durchaus problematisch. Ihr steht ja die Einsicht entgegen, daß es keinen eindeutigen Willen gibt, daß wir gelebt werden. Hier zeigt sich der Unterschied zu Schopenhauer. Für Schopenhauer ist der Wille zwar negativ, aber man kann seine Herrschaft negieren. Für Nietzsche ist das unmöglich, es gibt ja kein Subjekt, das sich als einheitliche Instanz für oder gegen die Triebe entscheiden kann.

Nietzsche sucht dieser Schwierigkeit zu begegnen, zunächst durch seine Lehre vom *Willen zur Macht*. Der Wille zur Macht ist ein vieldeutiges Gebilde. Er ist, darin Schopenhauers Bestimmung des Willens vergleichbar, als Grundprinzip alles Seienden anzusehen. Nietzsche erklärt: „Wo ich Lebendiges fand, da fand ich Willen zur Macht“.¹⁹ Im Menschen aber soll der Wille zur Macht eine besondere Gestalt gewinnen. Der Mensch soll der sich selbst Überwindende sein. *Selbstüberwindung* aber soll als Schaffen verstanden werden, das über seine eigenen Schöpfungen immer hinausgeht im Sinne der Steigerung. Zugleich soll aber anerkannt werden, daß alles, was mit der Moral zusammenhängt, nämlich Forderungen, Gebote und Verbote, überhaupt zu negieren ist.

Nietzsche drückt diesen Sachverhalt folgendermaßen aus: Man soll vom „Du sollst“ zum „Ich will“ fortschreiten.

Ein wenig genauer: Der Wille zur Macht ist ein dialektisches Gebilde. Wie der Wille im Sinne Schopenhauers soll er als das *Ding an sich* angesehen werden, aber er ist andererseits *empirisch* in seinen verschiedenen Ausprägungen zu konstatieren, und diese sind gegensätzlicher Art. Der Wille zur Macht zeigt sich in jeder Kraftkombination, „sich wehrend gegen das Stärkere, losstürzend auf das Schwächere“. Der Wille zur Macht ist in beiden, den Herrschern und den Beherrschten. Der Wille zur Macht ist der Grundcharakter des Lebens, das sich ständig ändert, das heißt, setzt und aufhebt und zwar ohne Rücksicht auf Werte. Das Leben hat den Charakter des *Spiels*.

Wir erinnern an das Kapitel „Von den drei Verwandlungen“ in *Also sprach Zarathustra*. Die höchste Stufe ist erst im *Sein des Kindes* erreicht. Nietzsche erklärt: „Unschuld ist das Kind und Vergessen, ein Neubeginnen, ein Spiel, ein aus sich rollendes Rad, eine erste Bewegung, ein heiliges Ja-sagen“.²⁰ Erst im Kind

¹⁹KGW VI 1, 143.

²⁰ebd. 25ff.

wird die wahre Unmittelbarkeit des Lebens sichtbar, denn das Kind spielt und geht ganz von seinem Tun erfüllt im Spiel auf. Die Frage nach Sinn und Zweck ist ihm unbekannt.

Hier wird der entscheidende Charakter der *Weltbindung* deutlich. Weltbindung wird hier sehr radikal gedacht. Nietzsche fragt in einem Aphorismus, was die Welt eigentlich sei und erklärt sie als ein Ungeheuer von Kraft ohne Anfang und ohne Ende. Sie ist zu erfassen unter dem Symbol des *Dionysos* als „die Welt des Ewig-sich-selber-Schaffens und des Ewig-sich-selber-Zerstörens. [...] *Diese Welt ist der Wille zur Macht und nichts außerdem*“²¹ Von diesem Ansatz her soll nun das Leben im ganzen gerechtfertigt werden. Das heißt aber vor allem, daß das Problem der *Negativität* und des *Leidens* gelöst werden muß. Nietzsche erkennt aber, daß das Leiden durchaus vieldeutig ist. Einerseits ist es durch die Moral und die Metaphysik bedingt, die den Menschen unter Zwänge stellen – das Gewissen ist ja die Verinnerlichung des äußeren Zwanges und führt zur Selbstqual. Andererseits soll die Metaphysik das Leiden *aufheben*. Nietzsche erklärt ja, daß es das Leiden war, das die Hinterwelten erschuf. An die Stelle der höheren Welt soll, wie wir herausstellten, der gesunde Leib gesetzt werden. Aber die Proklamation dieses gesunden Leibes löst das Problem des Leidens eigentlich nicht.

Nietzsche sucht daher nach Einstellungen, die das Leiden durchaus anerkennen, aber es zugleich aufzuheben versuchen. Nietzsche legt sich die Frage vor, ob es nicht geistige Tätigkeiten gibt, die versuchen, mit dem Leiden fertig zu werden. Er bejaht diese Frage durch den Rückgriff auf die *Kunst*. Die Kunst ist die eigentliche Rechtfertigung des Lebens. Nietzsche unterscheidet die apollinische und die dionysische Kunst, so in seiner Frühschrift *Die Geburt der Tragödie*. Während die apollinische Kunst eine Traumwelt erzeugt, stellt sich die dionysische Kunst als eine Welt des Rausches dar, die auch das Negative bejaht, „sie allein vermag, jene Ekelgedanken über das Entsetzliche und Absurde des Daseins in Vorstellungen umzubiegen, mit denen sich leben läßt“²²

Das Spätwerk behält diese Konzeption bei. Der Grundansatz ist bestimmt durch die radikale Negation der metaphysischen Zweiweltentheorie:

Es gibt nur Eine Welt, und diese ist falsch, grausam, widersprüchlich, verführerisch, ohne Sinn [...] Eine so beschaffene Welt ist die wahre Welt [...] *Wir haben Lüge nötig*, um über diese Realität, diese 'Wahrheit' zum Sieg zu kommen, das heißt, um zu leben [...] Daß die Lüge nötig ist, um zu leben, das gehört selbst noch mit zu diesem furchtbaren und fragwürdigen Charakter des Daseins [...].²³

Wir haben diese Konzeption der Kunst in anderen Zusammenhängen ausführlich dargelegt und wollen diese hier nicht wiederholen. Wir stellen nur noch einmal den Grundansatz heraus, daß die Kunst das Leben rechtfertigen soll durch die

²¹KGW VII 3, 338f.

²²KGW III 1, 52f.

²³KGW VIII 2, 435.

Lüge. Die Lüge ist schöpferisch, sie setzt eine neue Sicht. Wer ästhetisch lebt, der glaubt nicht an die Festigkeit, sondern an den Wechsel von Aufbauen und Zerstören, von Lust und Schmerz.

Man muß diesen Ansatz, wenn man ihm gerecht werden will, unter zwei Gesichtspunkten betrachten, einmal in der Nähe zu Schopenhauer: Kunst *entlastet*, aber nicht durch ein interesseloses Anschauen der Ideen im Sinne Schopenhauers, sondern durch ein freies Erschaffen im Rausch. Nietzsche erläutert dies: „Die Dinge sind häßlich, aber die Künstler zeigen dieselben aus Lust an diesem Häßlichen“.²⁴

Aber, das ist die andere Seite, die Kunst soll zugleich in Gestalt der Lüge eine Uminterpretation vollziehen. Es ist jedoch fraglich, ob dies gelingen kann, denn der Künstler muß nach Nietzsche wissen, daß er eigentlich ein Lügner ist, wieweit der Wille zum Schein, zur Illusion und zur Täuschung sein Tun bestimmen kann, bleibt offen.

Und schließlich stellt Nietzsche selbst heraus, daß das Leidenkönnen einen hohen Rang einnimmt: „Das tiefe Leiden macht vornehm“; es ist ein Zeichen des höheren Seins. Nietzsche wirft der Moderne vor, sie sei dekadent, weil sie das Leiden vermeiden wolle.²⁵

Dieser Ansatz, das Leben im ganzen und also auch das Leiden bejahen zu wollen, wird in Nietzsches *Lehre von der ewigen Wiederkehr des Gleichen* zu fundieren gesucht. Diese Lehre gibt sich als reine *Kosmologie* – Nietzsche greift auf die Naturwissenschaft zurück –, zugleich vollendet sie aber die Metaphysik, die sie als absolute Weltbindung verkündet. Die Welt wird im ganzen ausgelegt als ein sich wiederholendes Spiel der *Gleichgültigkeit*. Wir sind in dieses Spiel, wie Nietzsche in dem Gedicht „An Goethe“ in den Liedern des Prinzen Vogelfrei sagt, hineingemischt.²⁶

Die Lehre von der ewigen Wiederkehr des Gleichen zeigt überaus deutlich, daß Nietzsche am Ende der traditionellen Philosophie steht, die sich den großen Fragen stellt und sich in einem *System* zu vollenden sucht, das die Welt im Ganzen und von ihr her die Stellung des Menschen zu deuten vermag.

Nietzsche fragt ausdrücklich, was diese Lehre für das *Selbstverständnis des Menschen* einbringt. Hier wird, wie sonst selten in Nietzsches Philosophie, die Reflexion vollzogen, die ausdrücklich Welt- und Selbstverständnis miteinander zusammenbringen will. Das heißt: auch wenn die *Weltbindung* als vorgängig in der Aussage vom Hineingemischtsein des Menschen verstanden wird, so wird doch die *Weltdistanz*, das heißt die Fähigkeit, Stellung zu nehmen, herausgestellt.

Die Vermittlung von Welt- und Selbstverständnis geschieht in Nietzsches Lehre vom *amor fati*. Das Jasagen zum Verhängnis ist ein durch und durch *paradoxe* Begriff. Er besagt, daß der Mensch sich selbst seiner Freiheit begibt, weil er schon immer durch den sinnlosen Kreis von ihr losgesprochen ist. „Höchster Zustand,

²⁴KGW VIII 3, 33.

²⁵cf. G. Colli, *Distanz und Pathos, Einleitungen zu Nietzsches Werken*, Frankfurt 1982, S. 101ff.

²⁶KGW V 2, 323.

den ein Philosoph erreichen kann: dionysisch zum Dasein stehn – meine Formel dafür ist *amor fati*“.²⁷ Dionysisch zum Dasein stehen, heißt wissen, daß man schon in den Knoten verschlungen ist, daß die ewige Gleichgültigkeit schon über einen hinweggegangen ist, und das heißt, daß man schon vermittelt ist: *amor fati*! Und es bedeutet zugleich, zu diesem Schon-Gebundensein Ja sagen, sich selbst aufhebend damit vermitteln: *amor fati*!

Wenn man diese Dialektik angemessen verstehen will, so ist es erfordert, die *metaphysisch* ausgerichtete Deutung vom Aspekt des *faktischen Lebensvollzuges* her zu reflektieren und umgekehrt. Von der metaphysischen Auslegung des Geschehens, das heißt der Idee des ewigen Spiels und der Gleichgültigkeit her, wird der faktische Lebensvollzug radikal entwertet und als absolut sinnlos deklariert. Diese Entwertung deckt sich mit der Lehre, daß es keinen Täter gibt, sondern nur das Tun, das heißt die Vielfältigkeit der Triebe, von denen her der Mensch „gelebt wird“. Diese Argumentation aber entspricht nicht dem *Realitätsbewußtsein*. Dieses ist trotz aller Einschränkungen von einem relativen Freiheitsbewußtsein her zu deuten. Unser Leben bewegt sich im Hin und Her von Überlegungen und Entscheidungen. Das Freiheitsbewußtsein ist zumeist nur mitlaufend. Aber der Bezug auf die Sache, um die es geht, ändert nichts daran, daß man das Verhalten eben doch auf einen *Täter* als den Verursacher des Verhaltens zurückführt.

Nietzsche hat die Lehre von der ewigen Wiederkehr selbst zum Handelnden in Bezug gesetzt. *Karl Löwith* redet von einer kosmologischen und anthropologischen Gleichung dieser Lehre.²⁸ Die *kosmologische Gleichung* bedeutet als mechanische Kausalabfolge die Aufhebung einer jeden intentionalen Zielausrichtung. Die *anthropologische Gleichung* steht unter ethischem Aspekt: Ich soll mir aussprechen, daß alles, was ich jetzt tue, wiederkehrt. Durch diese Einsicht verleihe ich meinem Tun ein neues Schwergewicht: Ich muß so handeln, als ob mein jetziges Tun für die Ewigkeit gültig wäre. Beide Auslegungen lassen sich vom Text her stützen. Nietzsche sucht sich gegen Einwände gegen seine Lehre abzusichern. Er erklärt: Selbst wenn diese Lehre nicht wahr wäre, so kann sie als wahrscheinliche ungeheuer wirken.

Prüfen wir, wie der Gedanke, daß sich etwas wiederholt, bis jetzt gewirkt hat (das Jahr zum Beispiel, oder periodische Krankheiten, Wachen und Schlafen usw.). Wenn die Kreiswiederholung auch nur eine Wahrscheinlichkeit oder Möglichkeit ist, auch der Gedanke einer Möglichkeit kann uns erschüttern und umgestalten, nicht nur Empfindungen oder bestimmte Erwartungen! Wie hat die Möglichkeit der ewigen Verdammnis gewirkt!²⁹

²⁷KGW VIII 3, 288.

²⁸K. Löwith, *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen*, 2. Aufl., Stuttgart 1956, S. 59ff.

²⁹cf. K. Jaspers, *Nietzsche*, 3. Aufl., Berlin 1950, S. 350ff.

Wir wollen diese Zweideutigkeit Nietzsches nicht vorrechnen, im Gegenteil: sie besagt ja, daß Nietzsche reflektierend vorgeht, das heißt sich nicht nur auf eine kosmologische Aussage über die Weltstruktur verläßt, sondern nach der Bedeutung dieser Lehre für den Handelnden fragt. Diese Frage zeigt ja, daß Nietzsche das Weltgeschehen als ein Phänomen ansieht, zu dem der Mensch *Stellung nehmen kann und muß*, es bejahend oder verneinend.

Schlußbemerkung

Versuchen wir zum Abschluß Schopenhauers und Nietzsches Argumentationen vom Aspekt der Dialektik, die zwischen Weltgebundenheit und Welt дистанz waltet, zusammenzufassen. Es ist dabei von der Erkenntnis auszugehen, daß *Weltverneinung* und *Weltbejahung* nicht unmittelbar mit den beiden Tendenzen von *Weltbindung* und *Welt дистанz* zu identifizieren sind. Weltverneinung und Weltbejahung sind keine Gegebenheiten, sondern beruhen auf bestimmten Überlegungen über die Grundstruktur der Welt. Sie sind immer schon mit Wertungen verbunden. Wir haben diese Sachverhalte angedeutet, als wir davon sprachen, daß die Tendenz zur Weltbindung und die Tendenz zur Welt дистанz immer schon mit den Stimmungen der *Weltangst* oder des *Weltvertrauens* verbunden sind. Wie auch immer man sich aber entscheidet, ob man die Welt bejaht oder verneint, man ist mit seinen Urteilen nicht festgelegt. Das Urteilenkönnen weist auf die Sonderstellung des Menschen zurück, daß er zu seiner Gebundenheit Distanz wahren kann.

Es ist – macht man sich diese Sachverhalte klar – durchaus angemessen, in methodischer Hinsicht *Schopenhauers Ansatz* den Vorrang einzuräumen, denn Schopenhauer hat anders als Nietzsche, der eben doch grundsätzlich darauf aus ist, die Subjektivität zu destruieren, die Möglichkeit der Welt дистанz durchaus herausgestellt. Sicher: Schopenhauers Versuch, durch die Annahme einer intellektuellen Wahl den Menschen aus dem Weltzusammenhang herauszunehmen, ist als reine Spekulation einzuordnen. Aber dieser Ansatz zeigt doch, daß Schopenhauer das *Verantwortungsbewußtsein* als wesentlich für das menschliche Selbstbewußtsein ansetzt. Das sei ein wenig deutlicher dargelegt. Schopenhauer erklärt, daß

jeder, mit untrüglicher Gewißheit, sich als den wirklichen Täter seiner Taten und für dieselben moralisch *verantwortlich* fühlt. Da nun aber die *Verantwortlichkeit* eine Möglichkeit, anders gehandelt zu haben, mithin Freiheit, auf irgendeine Weise voraussetzt, so liegt im Bewußtsein der Verantwortlichkeit mittelbar auch das der Freiheit.³⁰

Aber zugleich legt Schopenhauer dar, daß sich die Freiheit immer nur nach der Tat als Schuldbewußtsein meldet. „Wenn ich doch anders gehandelt hätte“: diese

³⁰Schopenhauer, a. a. O., Bd. VI 2, S. 255.

Redewendung meint: wenn ich doch ein anderer gewesen wäre, als ich bin“³¹ Die Einsicht in die Verderbtheit des menschlichen Tuns bleibt maßgebend. Schopenhauer erklärt sogar, daß die christliche Lehre von der Erbsünde „die große Wahrheit sei, welche den Kern des Christentums ausmacht“.³²

Von diesem Ansatz her wird es verständlich, daß Schopenhauer nicht darauf hofft, daß die Entwürfe der Vernunft das menschliche Tun verbessern würden. Das einzige, was man leisten kann, ist das Distanzbewußtsein zu etablieren. Man muß versuchen, sich dem Prinzip der *Selbstlosigkeit* zu unterstellen. Die Selbstlosigkeit ist als Gegenzug zur Selbstbehauptung und zur Egoität nicht natürlich. Sie gründet allein in der Tendenz zur Weltstanz und zwar in der Weise, daß diese Distanzierung auch mich selbst in meiner Egoität betrifft. Hier zeigt sich also deutlich, daß Schopenhauer für sein Nein zur Weltstruktur die *Freiheit der Entscheidung* ansetzt: Man kann zur Welt ja oder nein sagen, das heißt, man ist nicht festgelegt.

Kehren wir noch einmal kurz zu *Nietzsche* zurück. Auch Nietzsches Philosophie ist im ganzen zweideutiger, als man zunächst vermeint. Wir erinnern daran, daß Nietzsche den Verlust der traditionellen Metaphysik als geschichtlicher Denker durchaus in seinen vielseitigen Folgen bedenkt. Im Aphorismus „*Der tolle Mensch*“ erklärt er, daß wir Gott getötet haben und fragt: „Irren wir nicht wie durch ein unendliches Nichts? Haucht uns nicht der leere Raum an? Ist es nicht kälter geworden? Kommt nicht immerfort die Nacht und mehr Nacht?“³³

Der Ausweg aus dieser nihilistischen Situation ist zweideutig. Nietzsche deklariert den *Übermenschen* als den *Schöpfer neuer Werte* und erklärt doch andererseits, daß der Mensch nur von seinen Trieben beherrscht würde, und schließlich hebt er ihn in das Weltgeschehen auf. Aber diese Ortung des Menschen im Ganzen des Seins gibt keinen Halt. Sein unerbittlicher Wahrheitssinn zwingt Nietzsche zu erkennen, daß die Welt *sinnlos* ist. Die Negativität, die die Welt bestimmt, ist ein Faktum, das nicht abzuleugnen ist und das nicht sinnvoll erklärt und solchermaßen bewältigt werden kann.

Diese Einsicht kann und darf aber nicht dazu führen, dem Menschen die Möglichkeit abzusprechen, der Negativität, soweit es möglich ist, *entgegenzutreten*, ohne die Hoffnung, die Welt gänzlich ändern zu können.

Der *junge Nietzsche* erklärt in seiner Unzeitgemäßen Betrachtung „Schopenhauer als Erzieher“, daß in seiner Zeit die Philosophie um ihre Würde gebracht würde und zu etwas Lächerlichem oder Gleichgültigem geworden zu sein scheine. Gegen diesen Verfall gelte es anzugehen. Es gelte zu erweisen, „daß die Liebe zur Wahrheit etwas Furchtbares und Gewaltiges ist. Dies und Jenes bewies Schopenhauer – und wird es von Tag zu Tage mehr beweisen.“³⁴

³¹ ebd., S. 177.

³² Schopenhauer, a.a.O., Bd. 2, S. 480.

³³ Nietzsche, KGW V 2, 159.

³⁴ KGW III 1, 432.