

Schopenhauers Pessimismus im Licht des neuzeitlichen Denkens

Von Harald Schöndorf (München)

„Alles ist Windhauch“ — „Alles ist Eitelkeit“ (Koh. 1,2): Beide Übersetzungen sind möglich. Das Buch Kohelet (Prediger) trennt nicht zwischen Konkretem und Abstraktion. Im Anschaulichen erblickt der Prediger das Grundsätzliche, im Sinnenfältigen den Ausdruck einer tieferen Wirklichkeit. Derartige weisheitliche Lebensdeutung ist nicht Philosophie im strengen Sinn des Wortes, aber sie hat dennoch auch in der philosophischen Tradition immer wieder einen Ort gefunden.

„Alles ist Windhauch“ — Nicht erst Schopenhauer hat diese Sicht der Welt gehabt. Schon seit alters gab und gibt es Vertreter einer pessimistischen Welt- und Lebensauffassung, und es mangelt nicht an eindrucksvollen Beispielen, die als Belege für diese Ansicht ins Feld geführt werden. Wenn auch heute das Wort „Auschwitz“ schon fast zur Formel für unvorstellbare Grausamkeit geworden ist, so darf doch nicht vergessen werden, daß nicht erst nach Auschwitz die Frage nach dem Sinn der Welt angesichts von Elend und Leid sich aufdrängte. Und der Verweis auf besonders schreiende Beispiele von Leid und Unrecht pflegt eine fast unfehlbare Wirkung auszuüben. Wer kann oder will denn schon dem konkret geschilderten Leid im Übermaß mit irgendeinem Raisonement beikommen oder ihm theoretische Überlegungen entgegensetzen? Leiden läßt den betroffenen Zusehenden verstummen.

Wo aber angesichts des Leidens die Welt für sinn- und zwecklos erklärt wird, wo dieses Leiden zum Pessimismus führt, da bleibt es nicht beim Verstummen. Da wird das Leiden gleichsam sprechend gemacht; es wird zum Argument. Wer aber das Leiden auf diese Weise in den philosophischen Diskurs einbringt, der darf sich nicht mehr darauf berufen, daß angesichts von Leid und Not nur das Schweigen angemessen wäre. Wäre Sprachlosigkeit die einzig angemessene Reaktion auf das Übel der Welt, dann müßte Analoges auch für das verwundernde Staunen, das *thaumázein* gelten, das am Anfang der Philosophie steht. Auch im Angesicht dieses ursprünglichen Staunens wäre dann nur noch churfürchtiges Schweigen erlaubt, während alles weitere Nachsinnen oder gar Reden von frevlerischer Überheblichkeit zeugte. Es wäre vielleicht gut, die Gefahr solcher Überheblichkeit nicht außer acht zu lassen: Wird nicht hie und da wirklich die Demut des Staunens rücksichtslos vom Stolz des Besserwissens niedergewalzt? Wenn aber der Respekt vor der Wirklichkeit gewahrt bleibt, dann steht dem nichts im Wege, diese Wirklichkeit auch philosophisch zu ergünden. Und dies gilt auch dort, wo sie, wie beim Leiden, an die Tiefen unserer Existenz rührt.

1. Genie und Pessimismus

Auch wer sonst keine Kenntnis von Schopenhauers Philosophie hat, verbindet mit seinem Namen den Begriff des Pessimismus. Schopenhauer war, wie

jedermann weiß, vom Elend und Leiden in der Welt so betroffen, daß er die Nichtigkeit unseres Daseins und unserer Welt zu einer Grundaussage seiner Philosophie gemacht hat. Wenn man nach der Begründung dieses Pessimismus fragt, so wird oft auf Schopenhauers persönliches Temperament und auf seine Lebenserfahrung verwiesen. Schon frühe Aufzeichnungen, die uns erhalten geblieben sind, bestätigen dies.¹

Solche Hinweise stellen aber keine eigentlich philosophischen Argumente dar. Psychologische und soziale Faktoren können philosophische Argumente nicht ersetzen. Dennoch steckt etwas Wahres in dem Wort Fichtes, welche Philosophie man wähle, dies hänge davon ab, was für ein Mensch man sei.² „Was für ein Mensch“: das meint mehr als ein psychologisches Datum. Und wenn ein Philosoph eine Aussage macht, von der man vermuten kann, daß sie auf seinen eigenen Charakter gemünzt ist, so mag sie vielleicht auch eine Aussagekraft für seine Philosophie besitzen.

Eine solche Bemerkung findet sich in den frühen Notizen Schopenhauers, die aus der Zeit stammen, als er noch den Gedanken des „besseren Bewußtseins“ hegte,³ der nie in seine Schriften Eingang gefunden hat. Schopenhauer schreibt hier nieder, worin er das Wesen des Genies sieht, und diese Charakterisierung unterscheidet sich von dem, was Schopenhauer später in seinen Schriften über das Genie sagen sollte. In den Werken Schopenhauers erhebt sich das Genie über die anderen Menschen, weil es nicht einfachhin seinem Willen unterworfen ist, sondern seinen Intellekt auf die höhere Region der Ideen ausgerichtet hat. Diese Eigenschaft schreibt Schopenhauer dem Genie auch schon in seiner handschriftlichen Aufzeichnung zu. Sie wird damals noch mit dem Terminus „besseres Bewußtsein“ gekennzeichnet. Aber wir lesen in dieser Notiz, daß zum Genie „nicht nur das beßre Bewußtseyn, wie beim Heiligen, sondern auch das empirische, sinnliche, sehr lebendig seyn muß, ... weshalb das Genie in dieser beständigen Duplicität seiner Natur nicht die Ruhe des Heiligen hat und sein bloßes Daseyn schon eine Art Märtyrerthum ist zum Besten der Menschheit“ (HN II, 290f.).

Das Genie hat also zwei Seelen in seiner Brust. Es vereinigt in sich das sogenannte bessere Bewußtsein mit einer starken sinnlichen Empfindsamkeit, und aus dieser Vereinigung erwächst ihm Leiden. Ich nehme an, daß ich nicht fehlgehe, wenn ich aus dieser Charakterisierung des Genies auch ein Stück Selbstporträtierung Schopenhauers heraushöre. Dies brauchte übrigens gar nicht als Selbstüberheblichkeit Schopenhauers gedeutet zu werden, denn eine solche Charakterisierung setzt ja voraus, daß man versucht, sich in das Denken und Empfinden eines Genies zumindest ein wenig hineinzusetzen.

Schopenhauer verweist in dieser Notiz nicht auf sich selbst, er will vielmehr objektiv die Natur eines Genies kennzeichnen. Daher scheint es mir auch gerechtfertigt, diese Notiz als Indiz für Schopenhauers Weltverständnis überhaupt heranzuziehen. Es darf ja angenommen werden, daß das Genie als der Höchsthall menschlicher Intelligenz imstande ist, das Eigentliche der Wirklichkeit nicht nur zu erfassen, sondern auch in seinem eigenen Wesen zum Ausdruck zu bringen. Wenn Schopenhauer nun aber von einem Märtyrerthum des Genies spricht, dann muß der Grund hierfür wohl auch in der Struktur der Wirklichkeit gesucht werden und nicht nur in der persönlichen Beschaffenheit des genialen

Menschen. Die Annahme legt sich nahe, daß die Duplizität der Natur des Genies Abbild einer Duplizität ist, die die gesamte Wirklichkeit durchwaltet und Leiden stiftet.

2. Objektivation des selbstentzweiten Willens

Wie entwickelt Schopenhauer seinen Pessimismus im systematischen Rahmen seines Denkens? Ich kann und möchte hier nicht allen Einzelheiten nachgehen, die zur Darstellung und Fundierung seines Pessimismus von Schopenhauer in seinen Werken geboten werden, sondern einige Grundlinien herausstellen.

Die eigentliche Begründung und Entfaltung seiner pessimistischen Weltsicht liefert Schopenhauer erst im vierten Buch des ersten Bandes seines Hauptwerks. Aber bereits im zweiten Buch legt er wichtige Grundsteine für seine Auffassung von der Nichtigkeit der Welt, dann nämlich, wenn er die stufenweisen Objektivationen des Willens darlegt.

Die Beschreibung, die Schopenhauer hier bietet, könnte auf den ersten Blick als ein evolutiver Entwurf unter anderen gelesen werden. Dabei ist freilich nicht von einer zeitlichen Evolution, sondern nur von einer sachlichen Abfolge einer Höherentwicklung die Rede. Diese Entwicklung ist kein linearer harmonischer Ablauf, sondern sie verläuft als antagonistischer Prozeß. Immer wieder spricht Schopenhauer von dem „Konflikt“, „Streit“, „Kampf“, bei dem „die Erscheinung einer höhern Idee“ die früheren „unvollkommeneren alle überwältigt“, ihr Wesen aber „auf eine untergeordnete Weise bestehn läßt, indem sie ein Analogon davon in sich aufnimmt“ (W I, § 27; 172).

Die Tatsache, daß Schopenhauer hier eine „überwältigende Assimilation“ des Niederen durch das Höhere geschehen sieht (W I, § 27; 173), weckt Erinnerungen an Hegels Dialektik, auch wenn Schopenhauer derartige Anklänge sicherlich weit von sich gewiesen hätte. Natürlich ist nicht von Negation und Aufhebung die Rede, und von begrifflicher Dialektik kann auch nicht gesprochen werden, aber die Aufnahme des Niederen ins Höhere, durch welches es überwältigt wurde, hat der Sache nach doch eine gewisse Ähnlichkeit mit Hegels Negation und Aufhebung. Wer nicht so weit gehen will, in Schopenhauers Darstellung eine gewisse Ähnlichkeit mit Hegels Konzeption zu sehen, wird aber sicher einräumen, daß sich — abgesehen von der negativen Bewertung — die von Schopenhauer geschilderte evolutionäre Bewegung in das übliche Schema von Entwicklungstheorien problemlos einfügen ließe, die ja praktisch alle mit einer Höherentwicklung auf Grund von Gegensätzen arbeiten.

Wo liegt nun die negative Färbung, die Schopenhauer seiner Schilderung verleiht? Er betont immer wieder, daß die Höherentwicklung nur möglich ist, indem ein Widerstand überwunden wird. Das Niedere ist zugleich das Schwere, dasjenige, was sich der Entwicklung entgegenstemmt und sie immer wieder zu Boden zu drücken sucht. Darum ist beständig Anstrengung vonnöten, wenn diese Schwerkraft im ursprünglichen und übertragenen Sinn überwunden werden soll. Das Gesetz dieser Mühe ist bereits auf den untersten Stufen des Anorganischen am Werk, wenn beispielsweise der Magnet „einen fortdauernden Kampf mit der Schwere unterhält“ (W I, § 27; 173).

Diese Formulierung zeigt, daß Schopenhauer dem gesamten Naturgeschehen eine anthropomorphe Färbung verleiht. Denn für uns Menschen bedeutet diese

Überwindung des Widerstandes eine „Unbehaglichkeit“, woraus eine ständige Verknüpfung unseres vegetativen Lebens „mit einem leisen Leiden“ erfolgt. Dieses dauernde Sich-Abmühen erschöpft im Lauf der Zeit unsere Kräfte; wir vermögen auf die Dauer nicht standzuhalten: „Daher also überhaupt die Last des physischen Lebens, die Nothwendigkeit des Schlafes und zuletzt des Todes“, wie Schopenhauer darlegt (W I, § 27; 174).

Der Widerstand, den Schopenhauer in dieser Darstellung für die Last und Mühe und für das Leiden verantwortlich macht, erhält auch bei Fichte ein negatives Vorzeichen. Aber bei ihm bedeutet die Negativität lediglich den notwendigen Gegensatz zur Selbstsetzung des frei handelnden Ich. Ohne das Nicht-A, ohne die Antithese des Widerstandes gäbe es keine Determination, keine Konkretisierung des Wirkens. Schopenhauer zieht nicht in Betracht, daß es ohne einen Widerstand gar keine sukzessive Entwicklung geben könnte. Denn ohne die Hemmung durch eine Gegenkraft würde aus dem stufenweisen Prozeß die einmalige, schlagartige Verwirklichung von allem. Jede weitere Bewegung oder Veränderung wäre dann unmöglich, denn die dazu erforderliche Kraft hätte längst ihre gesamte Wirkung realisiert.

Schopenhauer sieht hierin aber nicht ein normales Geschehen, sondern akzentuiert das Niederdrückende, Schmerzliche und Zerstörerische an diesem Vorgang. Zum Beleg für seine Sichtweise zitiert er den aristotelischen Hinweis auf Empedokles, der in allem den Streit am Werke sah — wobei die Freundschaft, von der Empedokles auch spricht, geflissentlich übergangen wird. Schopenhauer hätte freilich ebensogut auf Heraklit verweisen können, der den Krieg zum Vater aller Dinge erklärt hatte. Er führt des weiteren den von Plautus und Thomas Hobbes gebrauchten Spruch an, nach dem der Mensch dem Menschen ein Wolf ist: „homo homini lupus“ (W I, § 27; 175). Aber die Tatsache, daß die genannten Autoren hieraus keineswegs die Schlußfolgerung zogen, in der Welt liege alles im Argen, zeigt, daß Schopenhauers Auffassung nicht allein in der Erfahrung der Gegensätze und Kämpfe in der Natur wurzeln kann.

Wo andere Denker zumeist ein notwendiges Übel sehen, wo sie etwas als Mittel auf dem Weg der Höherentwicklung oder als eine List der Natur betrachten, da richtet Schopenhauer den Blick nicht auf die Tendenz zum Besseren und den globalen Fortschritt, sondern bleibt am Konflikt der Individuen, an ihren Rivalitäten, an dem Preis hängen, der für die Weiterentwicklung vom einzelnen gezahlt werden muß. Denn für Schopenhauer offenbart sich in diesem Geschehen „die dem Willen wesentliche Entzweiung mit sich selbst“; ihr ist es zu verdanken, daß „in der Natur überall Streit, Kampf und Wechsel des Sieges“ anzutreffen ist (W I, § 27; 174). Was sich in der Welt abspielt, ist die Darstellung der „Selbstentzweiung des Willens“, die ihren Höhepunkt im Verhalten des Menschen erreicht, wo sie sich „zur furchtbarsten Deutlichkeit offenbart“ (W I, § 27; 175).

Der fortwährende leidvolle Kampf, der die Welt durchzieht, verdankt sich also in letzter Instanz dem Willen, der das Wesen der Welt ausmacht und für Schopenhauer das Ding an sich jenseits des bloß Erscheinenden ist. Dieser Wille ist in sich selbst zerrissen und zwiespältig und gebiert deshalb ständig Zwietracht, Konflikt und Leid. In den Objektivationen des Willens offenbart sich also die Struktur dessen, was eigentlich dem Zugriff des erkennenden Subjekts

entzogen ist. Die im Wesen der Wirklichkeit selbst angelegte Spaltung manifestiert sich allenthalben in der Erscheinungswelt. Wenn also das Ding an sich der raumzeitlichen, kategorial vermittelten Erkenntnis verborgen bleibt, so entzieht es sich doch nicht schlechterdings. Denn indirekt enthüllt es sich doch dadurch, daß seine Erscheinungen sämtlich den Stempel seines Charakters an sich tragen.

Schopenhauer steht mit dieser Konzeption in der neuzeitlichen Tradition, die von Spinoza bis zum Idealismus reicht. So wie Spinozas Gott-Natur in den zahllosen Modi der Welt den notwendigen Ausdruck findet, so äußert sich Schopenhauers Wille in den vielfältigen Gestalten der erfahrbaren Wirklichkeit. Und wie sich für Hegel das Wesen notwendigerweise in seine Erscheinung hinein entäußert, so manifestiert sich der Wille ebenso notwendig in seinen Objektivationen. Die „sichtbare Welt“ ist nämlich, wie Schopenhauer ausdrücklich vermerkt, „der Spiegel des Willens“ und wird „den Willen so unzertrennlich begleiten, wie den Körper sein Schatten“ (W I, § 54; 324).

Die an die Stelle der freien Schöpfung getretene notwendige Entfaltung eines Urprinzips, wie sie von Spinoza und den Idealisten vertreten wurde, findet sich also auch bei Schopenhauer wieder. Und die idealistische Dialektik hat sich in die innere Selbstzerfleischung des Willens verwandelt: beides sind, so könnte man sagen, Spielarten der wesensnotwendigen Selbstnegation, die als *conditio sine qua non* für alle Bewegung und Entwicklung gedacht wird. Was sich aber bei Schopenhauer gewandelt hat, ist das Vorzeichen, unter dem diese Negation betrachtet wird: Sie ist jetzt nicht mehr Moment einer im ganzen positiven Struktur, sondern sie wird jetzt voll und ganz als etwas Negatives verstanden.

3. *Streben ohne Ende und Ziel*

Schopenhauers Sicht der Dinge ergibt sich, wie wir gesehen haben, nicht einfach als automatisches Resultat der von ihm angeführten Fakten. Sie hängt zusammen mit der Auffassung vom Wesen der Wirklichkeit, von seinem Verständnis des Willens. Die konkreten Beispiele, die Schopenhauer zum Beleg für seine pessimistische Weltsicht anführt, mögen eindringlich und aufrüttelnd sein, sie ersetzen nicht die allgemeine philosophische Betrachtungsweise. Denn man könnte „leicht eine solche Schilderung für eine bloße Deklamation über das menschliche Elend, wie sie schon oft dagewesen ist, halten und sie als solche der Einseitigkeit beschuldigen, weil sie von einzelnen Thatsachen ausginge“ (W I, § 59; 381 f.).

Die bisher referierten Verweise auf den allenthalben anzutreffenden Kampf und Streit, der auf eine innere Zerrissenheit des Willens selbst zurückverweist, könnten vielleicht auch als eine bloße Ansammlung empirischer Fakten kritisiert werden. Schopenhauer stützt seinen Pessimismus nicht nur auf die These, der Wille sei mit sich selbst zerfleischt. Er trägt noch einen weiteren Gesichtspunkt vor, der im Willen grundgelegt ist.

Schopenhauer hat immer mit allem Nachdruck betont, daß der Wille als das Ding an sich nicht den Kategorien unterliegt, weil der Satz vom Grund, der alle von Schopenhauer akzeptierten Kategorien unter sich begreift, nur für die Erscheinung Geltung besitzt. Kaum ein Philosoph hat so radikal mit Kants Restriktion der Kategorien, und das heißt für Schopenhauer der Weisen des

Grundes, Ernst gemacht wie eben Schopenhauer. Und wenn auch Schopenhauer faktisch nicht umhin kann, Aussagen zu machen, die der Sache nach darauf hinauslaufen, dem Willen so etwas wie eine grundlegende Funktion zuzuschreiben, so hat er sich doch immer konsequent geweigert, den Willen zur Ursache oder zum Grund zu erklären. Erst recht gibt es für den Willen keinerlei Gründe mehr.

Dies hat auch seine Auswirkungen für die Wirklichkeit, wie wir sie erfahren. Denn es hat zwar „jeder Mensch beständig Zwecke und Motive“, „aber wenn man ihn fragte, warum er überhaupt will, ... so würde er keine Antwort haben“; und dies liegt daran, daß „der Wille selbst, das Ding an sich, grundlos ist, als außer dem Gebiet des Satzes vom Grunde liegend“ (W I, §29;194f.).

Daß der Wille als das Urwesen der Welt nicht nochmals in etwas anderem gründen kann, versteht sich von selbst. Es würde aber ebenso gelten, wenn Schopenhauer die Kausalität nicht auf den Bereich der Erscheinung beschränken würde. Erstaunlich ist aber, daß Schopenhauer — ähnlich wie bei der Selbstentzweiung des Willens — diese Grundlosigkeit ohne weiteres auch dem sich im Menschen offenbarenden Willen zuschreibt. Es ist freilich insofern verständlich, als der Mensch in seinem eigenen leiblich gefühlten Wollen den Zugang zum Willen als dem Wesen aller Wirklichkeit besitzt.

Die Grundlosigkeit des Willens betrifft das „Warum“ im umfassenden Sinne des Wortes. Und so beginnt Schopenhauer seine diesbezüglichen Erörterungen gar nicht mit dem Grund im engeren Sinn, sondern mit der Frage: „Was will denn zuletzt, oder wonach strebt jener Wille, der uns als das Wesen an sich der Welt dargestellt wird?“ Dieses gesuchte Objekt des Willens identifiziert Schopenhauer mit dem Motiv, und dieses wiederum stellt eine der Gestalten des Satzes vom Grund dar. Daß etwas oder jemand „überhaupt will und auf diese Weise will“, ist schlechthin „grundlos“ (W I, § 29; 194). Die Gleichsetzung des Willensobjekts mit dem Motiv bedeutet also, daß der Wille als solcher (nicht der einzelne Willensakt) kein Motiv mehr und somit auch kein Objekt, kein Ziel mehr besitzt.

Das Fehlen eines Grundes impliziert für Schopenhauer auch die Ziellosigkeit. Wo es kein „Woher“ gibt, da kann es auch kein „Wohin“ geben. „In der That gehört Abwesenheit alles Zieles, aller Grenzen, zum Wesen des Willens an sich, der ein endloses Streben ist“ (W I, § 29; 195).

Daß der Urgrund von allem weder ein Woher noch ein Wozu kennt, ist einsichtig und Gemeingut der philosophischen Tradition.⁴ Und gerade nach Schopenhauer gilt dies vom Ding an sich deshalb, weil es im Gegensatz zu den Gegenständen der Erscheinung nicht dem Satz vom Grund unterworfen ist. Daraus würde man normalerweise folgern, daß es im Bereich der Erscheinung allenthalben ein Warum und Wozu gibt, da hier ja überall der Satz vom Grund in Geltung ist. Dem letzten Urgrund hingegen hätte die Tradition zugeschrieben, daß er sich selbst Grund und Ziel ist, weshalb es bei ihm auch kein bedürftendes Streben nach Mehr und Höherem gibt.

Schopenhauer zieht aber ganz andere Schlußfolgerungen. Der sich in der Erscheinung manifestierende Wille offenbart auch seine Charakteristika. Der Wille als Wille transzendiert das Reich der Gründe, und das gilt auch für den sich in den verschiedenen Willensakten zeigenden Willen. Zwar läßt sich für jeden

einzelnen Akt des Willens das entsprechende Motiv aufzeigen, das Wollen selbst aber ist von daher nicht mehr zu erklären. Kausalität und Teleologie, die in der Objektwelt durchgängig anzutreffen sind, beziehen sich nur auf die Gestalten der Erscheinung, nicht auf das in ihnen waltende Streben.

Ein Streben, dem kein Ziel mehr beschieden ist, wird zu einem endlosen und wesenhaft unerfüllten Streben. Ein solches Streben ist Ausdruck des Unvollkommenen, Unvollendbaren. Denn als Streben besagt es ja Verwiesenheit auf ein Objekt, auf ein Ziel, auf etwas Höheres und Vollendendes. Wenn diese Vollendung aber grundsätzlich versagt wird und bleibt, dann tut sich in diesem Streben der Selbstwiderspruch auf, die prinzipielle Defizienz, der nichts Positives mehr abgewonnen werden kann.

So kann Schopenhauer sagen: „Denn alles Streben entspringt aus Mangel, aus Unzufriedenheit mit seinem Zustande, ist also Leiden, so lange es nicht befriedigt ist; keine Befriedigung aber ist dauernd, vielmehr ist sie stets nur der Anfangspunkt eines neuen Strebens. Das Streben sehn wir überall vielfach gehemmt, überall kämpfend; so lange also immer das Leiden: kein letztes Ziel des Strebens, also kein Maaß und Ziel des Leidens“ (W I, § 56; 365). „Die Basis alles Wollens aber ist Bedürftigkeit, Mangel, also Schmerz, dem er folglich schon ursprünglich und durch sein Wesen anheimfällt“ (W I, § 57; 367).

Der terminus a quo des Strebens ist der Mangel, die Bedürftigkeit. Darin ist sich Schopenhauer mit der Tradition einig. Wenn dieses Streben keinen terminus ad quem mehr hat, dann bleibt nur noch die unaufhörliche Unruhe. Bereits Augustinus hatte von dieser Unruhe des Herzens gesprochen, das erst in Gott Ruhe findet. Für Schopenhauer gibt es diesen Gott nicht, in dem das Streben des Menschen zu seiner Erfüllung finden könnte. Für den Denker, der das menschliche Wollen — wie die antik-mittelalterliche Tradition — als höchste Ausprägung der Strebungen sieht, die in den verschiedensten Bereichen der Wirklichkeit anzutreffen sind, und nicht als eine von allem Empirischen abgetrennte und schöpferisch darüber thronende Freiheit betrachtet, für diesen Denker ist Wollen der Ausdruck dafür, daß noch etwas fehlt und aussteht. Schopenhauer geht von den Anziehungskräften beim Materiellen, von der Angewiesenheit des Lebendigen auf seine Umwelt zum Erhalt seines Lebens aus. Er läßt sich nicht von der Souveränität der freien Entscheidung den Blick dafür trüben, daß unser Wollen Ausdruck unserer Endlichkeit ist.

Diese Endlichkeit wird für ihn aber zum malum metaphysicum, wie man in Anlehnung an Leibniz sagen könnte. Die Perennierung dieses malum metaphysicum wird zum Übel schlechthin; sie nimmt die Gestalt des unaufhörlichen Strebens und in eins damit des beständigen Leidens an. Denn es wird uns — im wahrsten Sinne des Wortes — nach der Auffassung Schopenhauers nichts geschenkt. Natürliche Reifung, problemloses Reifen, spontane Erfüllung: dergleichen sucht man bei ihm vergeblich. Alles muß Widerständen, Hemmnissen entwunden und abgetrotzt werden, kostet Kraft und Mühe, verursacht Unbehagen und Schmerz. Endlos fortdauerndes Streben bedeutet permanente Mühsal, ohne daß jemals das Angezielte erreicht würde.

4. Zwischen Schmerz und Langeweile

Die Versagung des Endzieles, so könnte man meinen, bedeutet doch noch nicht unbedingt, daß es nicht teilweise Erfüllung geben könnte. Aber auch diese Möglichkeit schneidet Schopenhauer weitestgehend ab. Nicht nur der Wille als solcher, nicht nur das Streben in seiner Gesamtheit, nein, auch die einzelnen Wünsche und Begierden finden keine Erfüllung, die diesen Namen verdiente.

Grundsätzlich gilt nämlich (was auch Kant vertreten hatte⁵): „Alle Befriedigung, oder was man gemeinhin Glück nennt, ist eigentlich und wesentlich immer nur negativ und durchaus nie positiv. . . . Denn Wunsch, d. h. Mangel, ist die vorhergehende Bedingung jedes Genusses. Mit der Befriedigung hört aber der Wunsch und folglich der Genuß auf. Daher kann die Befriedigung oder Beglückung nie mehr seyn, als die Befreiung von einem Schmerz, von einer Noth: . . .“ (W I, § 58; 376). Die Negativität allen Glückes zeigt sich auch in folgendem: „Unmittelbar gegeben ist uns immer nur der Mangel, d. h. der Schmerz. Die Befriedigung aber und den Genuß können wir nur mittelbar erkennen, durch Erinnerung an das vorhergegangene Leiden und Entbehren, welches bei seinem Eintritt aufhörte“ (W I, § 58; 377).

Im ersten dieser beiden Zitate bestreitet Schopenhauer, daß uns die Erfüllung eines Wunsches überhaupt etwas gibt. Das Begehren sei eigentlich nur so lange interessant, als wir das Verlangte noch nicht erreicht haben. Dann, so könnte man im Anschluß an Schopenhauer sagen, wenn das Ziel erreicht ist, hören der Reiz und die Spannung auf. Daß es dieses Phänomen gibt, ist unbestreitbar. Vom Betteln des Kindes, das das Erbetelte später keines Blickes mehr würdigt, bis zum Kitzel des Thrillers, der sich bei der Lösung des Falles legt, ist uns dies vertraut. Aber es setzt voraus, wie sich gerade beim letztgenannten Beispiel zeigt, daß das Bemühen, die Erwartung nicht (nur) als etwas Negatives oder Belastendes empfunden wird, sondern daß gerade dieser Zustand seine eigentümliche Attraktivität besitzt, was im Gegensatz zu Schopenhauers Prämissen steht.

Ferner gibt es doch auch die echte Freude an der Erfüllung eines Wunsches oder einer Sehnsucht, den gesunden Stolz auf das Erreichte, die wahre Beglückung durch das, womit man beschenkt wurde. Mit der Art und Weise, wie er die Kontemplation des Schönen und der Ideen beschrieben hat, hat Schopenhauer ja selbst ein Beispiel dafür geliefert. Dies ist ihm freilich nicht entgangen, und er hat sich darum bemüht, diese Erfüllung möglichst restriktiv auszulegen: Sie ist auf wenige, kurze Zeiten beschränkt und für gewöhnlich auch nur wenigen Menschen vorbehalten.⁶

Wenn es keine Freude an der Erfüllung eines Wunsches gibt, dann liegt der Widerspruch von vornherein im Wesen des Strebens selbst. Es ist auf Erfüllung angelegt, aber nur solange von Interesse, als sich diese Erfüllung noch nicht eingestellt hat. Unerfülltes Streben ist aber, wie Schopenhauer an anderen Stellen betont, grundsätzlich leidvoll. Somit ist jeder mögliche Ausweg aus Leid und Enttäuschung unausweichlich versperrt. Der Widersinn ist unauflösbar.

Zur Bekräftigung seiner These behauptet Schopenhauer, daß nur Schmerz und Leiden wirklich gefühlt und empfunden werden.⁷ Die Befriedigung unserer Wünsche, so könnte man sagen, ist etwas so Normales und Durchschnittliches,

daß sie gar nicht auffällt. Typisch hierfür ist etwa die Gesundheit, die für gewöhnlich keine sonderliche Beachtung findet, sondern erst dann ihre Wertschätzung findet, wenn wir krank sind. Nun trifft es zwar zu, daß Zufriedenheit und Schmerzlosigkeit für gewöhnlich nicht sonderlich registriert werden, aber dies hängt damit zusammen, daß sie eben der Normalzustand sind. Daß Leid und Schmerz hingegen deutlich ins Bewußtsein treten, ist ein Signal dafür, daß sie nicht die Regel darstellen und daß ihnen abgeholfen werden sollte, sofern das möglich ist. Außerdem darf noch angemerkt werden, daß es auch die Erfahrung lebhafter Freude und außergewöhnlicher Beglückung gibt. Die Erfüllung unserer Wünsche und Sehnsüchte läßt uns nicht immer gleichgültig, sondern kann auch tiefere Eindrücke hinterlassen.

Schopenhauer rekurriert aber auf die Alltagserfahrung des Durchschnittsmenschen, und diesen sieht er im Zustand beständiger Unerfülltheit. Das Unbefriedigtsein findet seinen Ausdruck in der Langeweile, auf die schon Pascal aufmerksam gemacht hatte. Denn „sobald Noth und Leiden dem Menschen eine Rast vergönnen, die Langeweile gleich so nahe ist, daß er des Zeitvertreibes nothwendig bedarf. . . . Die Langeweile aber ist nichts weniger, als ein gering zu achtendes Uebel: sie malt zuletzt wahre Verzweiflung auf das Gesicht“ (W I, § 57; 369).

Nur die Gebildeten, die intellektuellen Genüssen zugänglich sind, sind der Langeweile nicht rettungslos verfallen. Für die große Masse der Menschen gibt es aber kein anderes Heilmittel gegen sie als den ständigen Zeitvertreib. Sie müssen die Zeit geradezu totschiessen, um sich nicht permanent selbst zur Last zu fallen.

Daß die Menschen nie mit dem, was sie erreichen, zufrieden sind, wird jetzt deutlicher. Sobald nämlich die Triebe, Leidenschaften, Sehnsüchte schweigen, finden die meisten kein Stimulans für ihr Leben mehr vor, da ihr Leben jenseits der Ziele ihrer Begierden keinen inneren Gehalt hat und sie nicht imstande sind, sich zur höheren Sphäre des Geistigen, der Ideen zu erheben. Wenn sie darum nicht mehr von ihren Wünschen getrieben werden, so kommt der Schmerz „im traurigen, grauen Gewand des Ueberdrusses und der Langerweile, . . . denn zwischen Schmerz und Langerweile wird jedes Menschenleben hin und her geworfen“ (W I, § 57; 371).

5. Die Zeit als Form der Nichtigkeit

Wer unter Langeweile leidet, weiß mit seiner Zeit nichts Rechtes anzufangen. Seine Zeit erscheint ihm leer und gehaltlos, sie ödet ihn an. Hier zeigt sich, daß die Zeit mit der Nichtigkeit und Wertlosigkeit des Daseins zu tun hat. Ein wesentlicher Punkt der Sinnlosigkeit unseres und alles Strebens besteht darin, daß jedes Ergebnis irgendwann vernichtet und zerstört wird. Alles findet ein Ende. Was auch immer im Verlauf der Entwicklung ans Tageslicht kommt, unterliegt dem eisernen Gesetz des Werdens und Vergehens. Nichts hat Bestand, alles wird irgendwann ausgelöscht.

Zwar betreffen Geburt und Tod nur die Individuen, nur die Erscheinung. Aber der Wille ist wesentlich Wille zum Leben, und diesem ist es „wesentlich, sich in Individuen darzustellen, welche entstehen und vergehn“. Das, was „an

sich keine Zeit kennt“, muß sich in diesen zeitlichen Gestalten darstellen, „um sein eigentliches Wesen zu objektivieren“ (W I, § 54; 324).

Für das menschliche Individuum stellt sich die Zeit subjektiv als ein ständiges Sterben dar, denn nur in der Gegenwart haben wir wirkliches Dasein. Aber die Gegenwart verrinnt ständig, und die Zukunft ist problematisch. „Die Gegenwart...“, sagt Schopenhauer vom Menschen, „wird beständig unter seinen Händen zur Vergangenheit: die Zukunft ist ganz ungewiß und immer kurz. So ist sein Daseyn, schon von der formellen Seite allein betrachtet, ein stetes Hinstürzen der Gegenwart in die todte Vergangenheit, ein stetes Sterben“ (W I, § 57; 367.).

Betrifft diese Schilderung das subjektive Zeiterleben des Menschen, so kommt die Zeitlichkeit in der objektiven Betrachtung allen Dingen zu und drückt ihnen ihr Siegel auf. Die Zeit ist die Form aller unserer Anschauung und somit der ganzen erscheinenden Welt, und durch sie wird uns die Negativität dieser Welt kund: „Die Art, wie diese Nichtigkeit aller Objekte des Willens sich dem im Individuo wurzelnden Intellekt kund giebt und faßlich macht, ist zunächst die Zeit. Sie ist die Form, mittelst derer jene Nichtigkeit der Dinge als Vergänglichkeit derselben erscheint;...“ (W II, Kap. 46; 658).

Der Sache nach findet sich bereits bei Schopenhauer die Rede von der beständigen Wiederkehr des Gleichen, wenn auch noch nicht so herausgehoben wie bei Nietzsche. Es gibt nach Schopenhauer einen ständigen Wechsel von Wunsch, Befriedigung und neuerlichem Wünschen, von Geburt, Tod und neuer Geburt. „Jedes erreichte Ziel ist wieder Anfang einer neuen Laufbahn, und so ins Unendliche.“ Für alles Lebendige in der Natur gilt, was im Grunde aber auch für das Anorganische zutrifft, daß sich nämlich „die selbe Erscheinung wiederholt“ (W I, § 29; 195).

Angesichts der Zeit hat nichts Bestand. Früher oder später muß alles dem Ablauf der Zeit seinen Tribut zahlen und der Vergänglichkeit anheimfallen. Wenn alles der Zeit unterworfen ist, dann ist es irgendwann dem Untergang ausgeliefert. So ist alles der Nichtigkeit preisgegeben. Denn wenn die Zeit als „a priori nothwendige Form aller unserer Anschauungen“ sich alles unterjocht, dann verrinnt alles, und die „Nichtigkeit“ ist „das alleinige Objektive der Zeit, d. h. das ihr im Wesen an sich der Dinge Entsprechende“. Und „zuletzt verkündigt“ sie „den Urtheilsspruch der Natur über den Werth aller in ihr erscheinenden Wesen, indem sie sie vernichtet“ (W II, Kap. 46; 658).

Wenn das letzte Wort über alle Dinge ihre Vernichtung ist, dann zeigt sich daran, daß sie letzten Endes keinen Wert besitzen. Das einzige Bleibende ist dann nur noch die Zeit als reine Form, vor der kein Gegenstand Bestand hat. Die Inhalte werden ausgelöscht, nur die Zeit läuft weiter.

6. Radikalisierung neuzeitlicher Denkansätze

Die Relativierung und in letzter Konsequenz Destruktion aller Werte und Objekte durch die Zeit ist ein Gedanke, der immer wieder auftaucht. Die Erfahrung der Vergänglichkeit, des Todes, gehört schließlich wesentlich zum menschlichen Leben. Auch das eingangs zitierte Buch Kohelet spricht davon, daß einem Jeglichen seine Zeit zukommt, um damit die Dinge zu relativieren.

Aber Schopenhauer steht nicht nur in der Linie solcher Äußerungen, sondern er stützt sich ausdrücklich auf die von Kant übernommene Lehre von der Zeit als Form unserer Anschauungen. Die Weise, wie diese apriorische Zeit verstanden wird, ist in der neuzeitlichen Physik begründet. Ebenso wie der Raum, wird die Zeit jetzt streng mathematisch als eine homogene endlose Linie eines ununterbrochenen Ablaufs verstanden.

In der aristotelisch-scholastischen Auffassung kam der ontologische Primat den Substanzen zu. Zeit und Raum waren, metaphysisch gesehen, die Folge der Materialität der Substanzen in der Natur. Die Physik und Philosophie zu Beginn der Neuzeit kehrt dieses Verhältnis um. Der Bereich der Natur wird durch Raum und Zeit gebildet: sie sind die Grundgrößen, die das Universum konstituieren. Die Raum- und Zeitkoordinaten stecken vorgängig zu den einzelnen Objekten das Gebiet der Naturwissenschaft ab, wobei es unter dieser Rücksicht sekundär ist, ob Raum und Zeit als Realität oder nur als Erscheinung begriffen werden.

Der Vorrang der rein formal und streng gleichförmig aufgefaßten Größen Zeit und Raum konnte auf die Dauer nicht ohne Konsequenzen für die Betrachtung der Naturobjekte bleiben. Die heutzutage vielbeklagte Abwertung und Verzweckung der Natur hängt mit der Nivellierung der Inhalte auf Grund der Dominanz der formalen Raumzeitstruktur zusammen.

Solange und soweit der Mensch unter dem Gesichtspunkt von Freiheit, Sittlichkeit und Geschichte dem ausschließlichen Zugriff der empirisch-naturwissenschaftlichen Betrachtungsweise entzogen war, konnte er eine Sonderstellung und einen Eigenwert behaupten. Wenn aber, wie bei Schopenhauer, der Mensch in die Gesamtbetrachtung des sich in der Welt objektivierenden Willens einbezogen wird, dann kann sich nichts mehr der konsequenten Anwendung des neuzeitlichen Zeitverständnisses entziehen. Und nun erweist sich diese Zeitauffassung in ihrem innersten Kern als Destruktion aller Inhalte und Werte. Wird nämlich wirklich damit Ernst gemacht, daß die Zeit nichts anderes ist als ein fortwährender unaufhörlicher Ablauf, dessen Objekte und Inhalte ständig wechseln, dann wird im Angesicht dieser Zeit alles beliebig, und das heißt wertlos, nichtig. Wo die Gleichartigkeit des steten Ablaufs zum obersten Prinzip erhoben wird, wie dies geschieht, wenn die endlose lineare Zeit über alles und jedes herrscht, da ist die Konsequenz des Nihilismus letzten Endes unausweichlich.

Wo die exakt naturwissenschaftlich gemessene Zeit zum obersten Lebensgesetz wird, wird der Mensch unfähig, die Inhalte des Lebens ihrem Wert entsprechend zu erfassen und zu erleben. Unter dem Diktat der Zeit empfindet er alles noch nicht Getane und noch nicht Erreichte als Belastung und kann andererseits mit seiner freien Zeit nichts anfangen: Er langweilt sich und sucht nach einer Beschäftigung, die nicht nach ihrem tatsächlichen inneren Wert, sondern nach ihrer Eignung als Zeitvertreib geschätzt wird.

Schopenhauers Pessimismus und Nihilismus wurzelt aber nicht nur in seiner Radikalisierung der neuzeitlichen Zeitauffassung. Die Erwägungen über die Zeit bilden eher eine Ergänzung und Abrundung seiner Theorie; sie stehen nicht an erster Stelle. Den wichtigsten Punkt stellt vielmehr die Ziellosigkeit und Unerfüllbarkeit des Strebens dar. Gerade dies scheint aber auf den ersten Blick Schopenhauers ureigenster Gedanke zu sein, und in einem gewissen Sinne trifft

dies auch zu. Aber es ist auch richtig, daß Schopenhauer hiermit nicht nur Neuland betritt, sondern auch bereits vorhandene Gedanken aufgreift und verwandelt.

Als erstes möchte ich dabei auf Kants Auffassung von der Glückseligkeit hinweisen. Die Glückseligkeit ist für ihn die Summe der Befriedigungen der menschlichen Neigungen. Nach den Ausführungen Kants in der „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“ kann man sich freilich von dieser „Glückseligkeit keinen bestimmten und sichern Begriff machen“ (Akad.-Ausg. IV, 399). Da nicht alle Befriedigungen unserer Neigungen miteinander kompatibel sind, ist die Glückseligkeit, so wie sie von Kant definiert wird, streng genommen, unerreichbar. Vom Standpunkt Kants aus ist das nicht weiter schlimm. Zum ersten besteht die Aufgabe des Menschen darin, die Sittlichkeit zu verwirklichen; zum anderen wird ihm, wenn er sittlich gelebt hat, von Gott die Glückseligkeit gewährt.

Diese beiden Punkte fallen für Schopenhauer weg. Somit bleibt von Kants Ansatz nur noch die Glückseligkeit übrig, die, wenn sie wirklich alle Neigungen zufriedenstellen soll, unerreichbar ist. Nun, da alle anderen Ziele und Erfüllungen ausscheiden, erhält die Unmöglichkeit, die Glückseligkeit zu erlangen, ihr volles erdrückendes Gewicht. Immanuel Kant hatte einen radikal empiristisch-sinnlichen Begriff der Glückseligkeit vertreten können, da er ihm einen ebenso radikal apriorisch-rationalen Begriff der Sittlichkeit gegenüberstellte. Aber diese äußerste Spannung war auf die Dauer schwer aufrechtzuerhalten. Wenn die beiden Begriffe nicht miteinander vermittelt wurden, sondern die vernunftgegründete Sittlichkeit und die Gewährung des vollendeten höchsten Gutes durch Gott wegfielen, dann lag der Umschlag zum Pessimismus nahe.

Michael Landmann hat sehr schön gezeigt, daß es ein „heimlicher Eudämonismus“ ist, ein „eudämonistisches Apriori“, auf Grund dessen Schopenhauer zu seiner pessimistisch-nihilistischen Weltsicht gelangt.⁸ Es handelt sich um eine Art dialektischen Umschlages: Weil alles auf eine weltliche Glückseligkeit hin ausgelegt wird, darum bleibt nichts mehr übrig, wenn sich diese Glückseligkeit als unerreichbare Illusion entpuppt.

Im Gegensatz zum aristotelischen Verständnis der Eudaimonia ist die Kantische Fassung der Glückseligkeit so konzipiert, daß sie weder den ganzen Menschen erfüllt noch von ihm wirklich in diesem Leben erreicht werden kann. Somit hat das menschliche Streben ein natürliches Ziel, das ihm aber auf natürliche Weise versagt bleibt.

Aber nicht nur die Unmöglichkeit des Zieles, sondern auch die grundsätzliche Endlosigkeit und Ziellosigkeit des Strebens ist bereits bei Kant und dem Deutschen Idealismus grundgelegt, wird aber erst von Schopenhauer in ihre letzten Konsequenzen ausgezogen. Im speziellen Gegensatz zu den idealistischen Denkern arbeitet Schopenhauer die Eigenständigkeit und Unableitbarkeit des dynamischen Aspekts der Wirklichkeit heraus. Zwar war der Idealismus gleichsam unter der Devise angetreten, nicht das theoretische Erkennen, sondern die Freiheit als das höchste Prinzip anzusetzen. Aber der Primat der Handlung, der Praxis verwandelt sich schon bei Fichte und erst recht bei Hegel in eine logisch notwendige Deduktion: das spezifische Moment der Freiheit gegenüber

der logischen Rationalität wird (vom späten Schelling abgesehen) von der letzteren verschlungen.

Schopenhauers Konzeption kann diesem Fehler von vornherein nicht verfallen. Man kann vielleicht sagen, daß er in dem Bemühen, das Voluntative gegenüber dem Kognitiven in Reinform herauszuarbeiten, ins andere Extrem gefallen ist und das Dynamische zum schlechthin Irrationalen gemacht hat. Unter dieser Rücksicht bildet Schopenhauer also den Gegenpol zum idealistischen Denken. Dies ändert aber nichts daran, daß er in einer anderen Hinsicht an dieses Denken anknüpft. Er übernimmt nämlich ein Prinzip dieser Philosophen: die Entfaltung des Systems aus einem leeren Anfang in einer prinzipiell immer weiter fortschreitenden Dynamik.

Solange sich dieses ständige Fortschreiten als ein rationaler und logischer Vorgang darbietet, scheint es verständlich und sinnvoll. Ja, es kann sich, wie bei Hegel, zu einer Vollendung abrunden und so als schlüssiges System präsentieren. Sobald aber diese Bewegung, wie bei Schopenhauer, aller Rationalität entkleidet, rein auf sich selbst gestellt wird, enthüllt sie sich als leere Nichtigkeit.

Schon bei Kant findet sich ein immer weiter fortschreitendes, endloses Streben. Es ist freilich bei ihm ins Jenseits verlegt, wenn er von einem „ins Unendliche gehenden Progressus“ (Krit. d. prakt. Vern., Akad.-Ausg. V, 122) spricht. Bei Fichte hingegen wird dieses unendliche Streben ins Diesseits herübergenommen als die Aufgabe der Freiheit, sich in die Welt hinein zu verwirklichen. Zugleich baut Fichte seine dialektische Entfaltung der Wissenschaftslehre so auf, daß sie in immer weitergehenden Vermittlungen eigentlich kein vorgegebenes Ende besitzt.

Bei Kant und bei Fichte ist der Ausgangspunkt der genannten ins Unendliche offenen Tendenz die autonome Freiheit. Diese Freiheit ist aber rein formaler Natur, bar jeden Inhalts. Gewiß, weder Kant noch Fichte haben dieses Programm so radikal durchgezogen. Kant setzt mit dem Menschsein ein unverrückbares inhaltliches Maß aller Sittlichkeit — wenn auch dieser Inhalt nicht so leicht eindeutig bestimmbar sein dürfte. Fichte nimmt sowohl den Naturtrieb als auch das mitmenschliche Du in die Entfaltung seiner Rechts- und Sittenlehre hinein. Und beide, Kant wie Fichte, kommen dahin, daß sie die traditionellen Inhalte der Sittlichkeit bestätigen.

Aber vom Ausgangspunkt her müßte das nicht unter allen Umständen so sein. An sich ist die reine sich selbst setzende Freiheit rein formal. Und das Gesetz der Deduktion ist, von Fichte bis Hegel, gleichfalls die rein formale Dialektik. Fichtes $A=A$ ist ebenso inhaltsleer wie Hegels Sein=Nichts zu Beginn seiner Logik. Aus dieser völligen Leere soll alles andere abgeleitet werden. Es gibt kein vorgegebenes inhaltliches Maß mehr. Das einzige Maß ist die grundsätzlich nach vorne offene Bewegung im Ausgang aus der ursprünglichen Selbstsetzung. Die Freiheit des Subjekts wird zum Maßstab aller Inhalte, aller Werte.

Da sich die Denker des Idealismus noch an den vorgegebenen Werten orientieren, scheint sich für die Inhalte und Werte keine Änderung zu ergeben. Was geschieht aber, wenn dieser Ansatz in seiner ganzen Radikalität zu Ende gedacht wird? Bei Sartre zeigt sich etwa, daß dann der Mensch prinzipiell

wesenlos und zur Freiheit verdammt ist, nun aber zu einer Freiheit, die an keine traditionellen Werte mehr rückgebunden ist.

Sartre ist aber nicht der erste, der diesen Ansatz in seine äußersten Konsequenzen weitergedacht hat. Meines Erachtens hat dies als erster Schopenhauer getan. Wie die Idealisten, geht er von einem völlig unbestimmten Anfangspunkt aus, macht den Widerspruch zum Motor der Höherentwicklung und läßt die ganze Bewegung in eine offene Endlosigkeit ausmünden.

Schopenhauer macht im Grunde Ernst damit, daß das Sein total als potentielle Dynamik aufgefaßt wird. Denn was ist zuerst bei Kant und dann im Idealismus geschehen? An der Stelle der vollendeten Wirklichkeit des göttlichen actus purus wird die sich selbst setzende menschliche Freiheit zum Ausgangspunkt. Sie ist aber gerade nicht höchste Fülle und Vollendung, sondern im Gegenteil reine Offenheit für alle Möglichkeiten. Auf diese Weise soll ihr das Moment schlechthinniger Überlegenheit zukommen, das dem Prinzip des Seins zugeschrieben werden muß. Da diese Freiheit aber nicht über die Fülle der Unendlichkeit in actu verfügt, auf die nicht verzichtet werden kann, wenn wirklich alles umgriffen werden soll, wird ihr statt dessen potentielle Unendlichkeit zugeschrieben.

Damit die von sich her leere Freiheit sich als alles bestimmende Selbstmächtigkeit konstituieren kann, wird sie mit einer endlosen Tendenz ausgestattet. Die schlechte Unendlichkeit tritt an die Stelle der wahren Unendlichkeit, der Anspruch und Ausgriff auf alles ersetzt die echte Souveränität. An die Stelle des actus purus tritt die reine inhaltslose Selbstbestimmung, gleichsam die potentia pura, die für alles offene Potentialität, deren wahres Wesen aber Leere ist.

Daß dem so ist, tritt aber erst bei Schopenhauer zutage, weil er erst auch noch die Vernünftigkeit wegnimmt und damit die rein formale Leere zum Vorschein bringt. Wenn die reine dynamische Bewegung zum Selbstzweck wird, dann hat sie kein Maß und kein Ende mehr. Der Verlust der End-Gültigkeit macht aber alles gleich-gültig und damit wertlos.

Schopenhauer hat, wie mir scheint, den verborgenen Nihilismus der neuzeitlichen selbstherrlichen Freiheit ans Tageslicht gebracht, freilich weder bewußt noch ausdrücklich. Nietzsche sah den Nihilismus schon bei Platon grundgelegt, und Heidegger ist ihm in dieser Einschätzung gefolgt. Schopenhauers Denken hingegen enthüllt den Nihilismus der neuzeitlichen Philosophie — und dies scheint mir die Sache mehr zu treffen.

Anmerkungen

¹ Vgl. z. B. HN I, 5 (Nr. 7), 9 (Nr. 12 [6;7]), 10f. (Nr. 12 [9;14]).

² Akad.-Ausg. I 4, 195: „Was für eine Philosophie man wähle, hängt sonach davon ab, was man für ein Mensch ist: ...“

³ Vgl. H. Zint, Schopenhauer als Erlebnis, München 1954, 15–48.

⁴ Nach E. Gilson kannte Thomas v. Aquin kein allem Sein zukommendes Kausalprinzip, da nur das Geschaffene einer Ursache bedarf (Constantes philosophiques de l'être, Paris 1983, 80).

⁵ Anthropologie in pragmatischer Hinsicht, 2. Buch; Akad.-Ausg. VII, 231: „Im ersten Fall ist das Vergnügen nichts anders als Aufhebung eines Schmerzes und etwas Negatives; (...) Es läßt sich aber auch schon zum Voraus errathen, daß das erstere allein statt finden werde; (...)“

⁶ Vgl. z. B. *W I*, § 57; 370: „Denn Das, was man sonst den schönsten Theil, die reinsten Freuden des Lebens nennen möchte, (...) also das reine Erkennen, dem alles Wollen fremd bleibt, der Genuß des Schönen, die ächte Freude an der Kunst, dies ist, weil es schon seltene Anlagen erfordert, nur höchst Wenigen und auch diesen nur als ein vorübergehender Traum vergönnt: ...“

⁷ Analog sagt er auch, daß „der Begriff *U n r e c h t* der ursprüngliche und positive“ sei, „der ihm entgegengesetzte des *R e c h t s*“ hingegen „der abgeleitete und negative“ (*W I*, § 62; 400).

⁸ *M. Landmann*, Sinnverlust und Eudämonismus; in: *Zeit der Ernte*, Festschrift für Arthur Hübscher zum 85. Geburtstag, Hg. W. Schirmacher, Stuttgart-Bad Cannstatt 1982, 144–165; Zitate 165.