

Über Tod und Metaphysik bei Schopenhauer*

Von Alfred Schmidt (Frankfurt am Main)

Metaphysik als die aufs Ganze der Welt gerichtete Frage nach ihrem Wesen hat seit den klassischen Griechen stets auch der Stellung des fragenden Menschen in jenem Ganzen gegolten. Bei Aristoteles, der erstmals den Menschen eingliedert in die Gegenstände empirischer Naturerkenntnis, lesen wir, Verwunderung und Erstaunen stünden am Anfang jener höheren Weisheit, die den großen Zusammenhang und die Gründe der Dinge erfaßt — nicht nur sie selbst. Schopenhauer pflichtet Aristoteles bei, fügt aber, darin Erbe der christlichen Kultur, seinen Überlegungen einen weiteren Gesichtspunkt hinzu: die Bedeutung des Todes. Erst im Menschen, den der Ahnherr der Existenzphilosophie als das gefährdetste, deshalb „hilfsbedürftigste Wesen“¹ bezeichnet, das „in beständiger Sorge und Furcht zu leben hat“², gelangt der im Stufengang der Natur sich objektivierende Wille zur Selbstreflexion. Nur der Mensch erfährt den Tod bewußt; nur ihm drängt sich, so Schopenhauer, „neben der Endlichkeit alles Daseyns auch die Vergeblichkeit alles Strebens“³ auf. Mag auch die Fähigkeit der Individuen zu philosophischer Besinnung je nach ihrer Intelligenz mehr oder weniger ausgebildet sein — den „stärksten Anstoß [...] zu metaphysischen Auslegungen der Welt“ liefert Schopenhauer zufolge „das Wissen um den Tod, und neben diesem die Betrachtung des Leidens und der Noth des Lebens [...] Wenn unser Leben endlos und schmerzlos wäre, würde es vielleicht doch Keinem einfallen zu fragen, warum die Welt dasei und gerade diese Beschaffenheit habe; sondern eben auch sich Alles von selbst verstehn.“⁴ Allein im Menschen entsteht das ihn geradezu definierende „Bedürfnis einer Metaphysik“. Schopenhauer nennt den Menschen „ein *animal metaphysicum*“⁵. Das nächste Interesse, das er philosophischen, auch religiösen Systemen entgegenbringt, richtet sich verständlicherweise darauf, welche Auskunft sie hinsichtlich der quälenden Frage erteilen, was ihn nach dem Tode erwartet. Die meisten Menschen, gibt Schopenhauer zu bedenken, verteidigen das „Daseyn ihrer Götter“ nur deshalb so entschieden, weil das „Unsterblichkeitsdogma“ an ihnen haftet. Sie würden selbst den Atheismus akzeptieren, wenn dessen Parteigänger ihnen unanfechtbar versichern könnten, daß er — und nicht der Glaube an Götter — die „Fortdauer nach dem Tode“⁶ verbürge. Auf der unausrottbaren Heilsbedürftigkeit des Menschen beruht letztlich die Tatsache, daß streng materialistische oder skeptische Philosophien bleibenden Einfluß nicht haben gewinnen können.

Die Religionen aller Völker und Zeiten, ihre Tempel, Pagoden, Kirchen und Moscheen legen Zeugnis ab vom metaphysischen Bedürfnis, das dem physischen, wie Schopenhauer hervorhebt, „auf dem Fuße folgt“⁷. Auf einem anderen Blatt steht, daß die Religionen jenes Bedürfnis nicht immer angemessen befriedigen, laufen doch ihre „Auslegungen des Daseyns“ oft genug auf „plumpe Fabeln“ und „abgeschmackte Märchen“⁸ hinaus. Am höchsten stellt Schopenhauer die heiligen Texte Alt-Indiens. Sie wurden von Autoren verfaßt, „welche der Entstehung des Menschengeschlechts und dem Urquell der organischen

Natur bedeutend näher standen, als wir, auch noch theils größere Energie der intuitiven Erkenntnißkräfte, theils eine richtigere Stimmung des Geistes hatten, wodurch sie einer reineren, unmittelbaren Auffassung des Wesens der Natur fähig und dadurch im Stande waren, dem metaphysischen Bedürfniß auf eine würdigere Weise zu genügen⁹. Allerdings ist hierbei zu beachten, daß den Weisheitslehren Asiens der Gedanke einer Welterschöpfung ebenso fremd bleibt wie der einer spirituellen, den leiblichen Tod überdauernden Seelensubstanz.

Im Kapitel 41 des zweiten Bandes seines Hauptwerks, ein Kommentar zu § 54 des ersten Bandes, nimmt Schopenhauer sein Grundmotiv wieder auf, wonach der Tod „der eigentliche inspirirende Genius [...] der Philosophie“¹⁰ ist. Während das einzelne Tier sich unmittelbar der Unvergänglichkeit seiner Gattung erfreut, „indem es sich seiner nur als endlos bewußt ist“, stellt sich im Menschen — mit der Vernunft — die „erschreckende Gewißheit des Todes“¹¹ ein. Ihr versuchen die metaphysischen Entwürfe beizukommen, die darauf abzielen, reflektierende Erkenntnis in Trost zu verwandeln. Das dem Physischen verhaftete Tier ist der Metaphysik weder fähig noch bedürftig, wohl aber der Mensch. Alle Religionen und Philosophien sind bestrebt, ihm ein „Gegengift der Gewißheit des Todes“ zu liefern. Jene berufen sich auf übernatürliche Offenbarung, diese auf freies Nachdenken. Brahmanismus und Buddhismus werden von Schopenhauer deshalb bevorzugt, weil sie seiner eigenen Metaphysik am nächsten stehen, lehren sie doch „den Menschen [...], sich als das Urwesen selbst, das Brahm, zu betrachten, welchem alles Entstehn und Vergehn wesentlich fremd ist“; sie leisten mehr als Systeme, die „ihn aus nichts gemacht seyn und seine, von einem Andern empfangene Existenz wirklich mit der Geburt anfangen lassen“. Schopenhauer rühmt deshalb die für die indische Geisteswelt charakteristische „Zuversicht“ und „Verachtung des Todes“¹². Bedenklich findet er theistisch begründete Todesmetaphysiken vor allem deshalb, weil sie, rasch als unhaltbar durchschaut, oftmals durch eine „absolut physische Ansicht“¹³ verdrängt werden, die — flüchtigem Lustgewinn zugetan — dem menschlichen Dasein wie der Welt jede ethisch-metaphysische Bedeutung abspricht.

In Europa, sagt Schopenhauer, schwanken hinsichtlich des Todes die Auffassungen zwischen der These, er sei „absolute Vernichtung“, und der ihr schroff entgegengesetzten, daß wir „gleichsam mit Haut und Haar unsterblich seien“. Beide Thesen hält Schopenhauer für gleich abwegig. Es geht ihm nicht um eine „richtige Mitte“, sondern darum, einen „höhern Gesichtspunkt“¹⁴ zu gewinnen, der es gestattet, sich über diese Extreme zu erheben. — Betrachten wir den Tod zunächst empirisch, so ist klar, daß er für das natürliche Bewußtsein das Übel schlechthin ist. Todesfurcht, betont Schopenhauer, ist unabhängig von aller Erkenntnis; „das Thier hat sie, obwohl es den Tod nicht kennt“. Was immer geboren wird, bringt sie mit auf die Welt. Diese „Todesfurcht *a priori*“ ist nun nichts als die „Kehrseite“ des in aller Natur hausenden „Willens zum Leben“. Er ist es, der wie alle Kreatur auch den Menschen dazu veranlaßt, im Tod das Schlimmste zu erblicken, was ihm drohen kann: „die größte Angst“ ist „Todesangst“. Dagegen belehrt theoretische Einsicht uns eines anderen. Da es — dies Schopenhauers pessimistische Kardinalthese — um den „objektiven Werth des Lebens“ schlecht bestellt ist, bleibt es zumindest zweifelhaft, ob es dem Nichtsein vorzuziehen sei: „Klopfte man an die Gräber und fragte die Todten, ob sie

wieder aufstehn wollten; sie würden mit den Köpfen schütteln.“¹⁵ — So lautet Schopenhauers bitterer Bescheid.

Was wir als „mächtige Anhänglichkeit an das Leben“ in uns entdecken, ist mithin ein blindes, unvernünftiges Faktum; es beruht darauf, daß unser Wesen *an sich* immer schon der erkenntnislose „Wille zum Leben“¹⁶ ist. „Hieraus“, betont Schopenhauer, „erklärt sich auch der Widerspruch, daß die Philosophen, vom Standpunkt der Erkenntniß aus, allezeit mit treffenden Gründen bewiesen haben, der Tod sei kein Uebel; die Todesfurcht jedoch dem Allen unzugänglich bleibt: weil sie eben nicht in der Erkenntniß, sondern allein im Willen wurzelt. Eben daher, daß nur der Wille, nicht aber der Intellekt das Unzerstörbare ist, kommt es auch, daß alle Religionen und Philosophien allein den Tugenden des Willens, oder Herzens, einen Lohn in der Ewigkeit zuerkennen, nicht denen des Intellekts, oder Kopfes.“¹⁷ Der erkennende Teil unseres Wesens, darauf laufen Schopenhauers Erwägungen hinaus, fürchtet den Tod nicht; die „*fuga mortis*“ dagegen, „von der alles Lebende erfüllt ist“¹⁸, geht zurück auf den Weltgrund in uns selbst: den Willen. Demgemäß vermutet Schopenhauer, daß nicht das „Ende des Lebens“ uns den Tod so abstoßend macht, sondern die mit ihm einhergehende „Zerstörung des Organismus“ — ist dieser doch „der als Leib sich darstellende Wille selbst“. Die Zerstörung wird indes von uns nur in Krankheiten oder Altersgebrechen wahrgenommen. Der Tod aber besteht, wie Schopenhauer in erstaunlich moderner Sprache ausführt, für das erkennende Subjekt „bloß in dem Augenblick, da das Bewußtseyn schwindet, indem die Thätigkeit des Gehirns stockt. Die hierauf folgende Verbreitung der Stockung auf alle übrigen Theile des Organismus ist eigentlich schon eine Begebenheit nach dem Tode. Der Tod, in subjektiver Hinsicht, betrifft also allein das Bewußtseyn.“¹⁹ Nun ist dieses nicht „Ursache“, sondern „Produkt und Resultat des organischen Lebens“, damit „etwas, das entsteht und vergeht, und wieder entsteht, so lange hiezu die Bedingungen noch dasind, aber außerdem nicht“. Was wir Individualität nennen, ist eine — im Menschen freilich selbstbewußte — „Eigenschaft jedes Organischen“²⁰. Die Annahme einer unsterblichen, im strengen Sinn „übernatürlichen“ Seele ist daher Schopenhauer zufolge unbegründet. Alles kehrt in den Schoß der Natur zurück, dem es entstammt. Jede einzelne Erscheinung ist „das Werk einer allgemeinen, in tausend gleichen Erscheinungen thätigen Kraft“. Deshalb zögert Schopenhauer nicht, entschieden materialistisch zu argumentieren: „Das Subjekt des Erkennens [...] ist eine sekundäre [...] Erscheinung: es ist der Einheitspunkt der Sensibilität des Nervensystems, gleichsam der Fokus, in welchem die Strahlen der Thätigkeit aller Theile des Gehirns zusammenlaufen. Mit diesem muß es daher untergehn. [...] Das Bewußtseyn ist das Leben des Subjekts des Erkennens, oder des Gehirns, und der Tod dessen Ende.“²¹

Allerdings müssen wir uns hüten, das Aufhören eines individuellen Lebens für die Vernichtung des „belebenden Prinzips“ überhaupt zu halten. Der Tod ist *nicht* der völlige Untergang des Menschen. Die der Kausalität unterworfenen „Zustände und Formen“ vergehen, während die Materie und die Naturkräfte beharren; denn sie sind die Voraussetzung allen Wandels. „Weil der kräftige Arm“, sagt Schopenhauer, „der, vor dreitausend Jahren, den Bogen des Odysseus spannte, nicht mehr ist, wird kein nachdenkender [...] Verstand die Kraft, welche in demselben so energisch wirkte, für gänzlich vernichtet halten, aber

daher, bei fernerm Nachdenken, auch nicht annehmen, daß die Kraft, welche heute den Bogen spannt, erst mit diesem Arm zu existiren angefangen habe. Viel näher liegt der Gedanke, daß die Kraft, welche früher ein nunmehr entwichenes Leben aktuirte, die selbe sei, welche in dem jetzt blühenden thätig ist: ja, dieser ist fast unabweisbar.²² Schon als Naturkraft verstanden, bleibt die Lebenskraft unberührt vom „Wechsel der Formen und Zustände“^{22a}. Vollends gilt dies vom Willen als dem Wesen an sich jener Lebenskraft.

Auch die Materie — „Sichtbarkeit“²³ des Willens — sichert uns Schopenhauer zufolge durch ihre „absolute Beharrlichkeit“ eine „Unzerstörbarkeit“²⁴ zu, die durchaus geeignet ist, uns Trost zu spenden. Freilich gilt es, von der Materie nicht zu gering zu denken. Schopenhauer bestimmt sie nicht mechanistisch, sondern im Stil romantischer Naturphilosophie: „Diese Materie, die jetzt als Staub und Asche daliegt, wird bald, im Wasser aufgelöst, als Krystall anschießen, wird als Metall glänzen, wird dann elektrische Funken sprühen, wird mittelst ihrer galvanischen Spannung eine Kraft äußern, welche, die festesten Verbindungen zersetzend, Erden zu Metallen reducirt: ja, sie wird von selbst sich zu Pflanze und Thier gestalten und aus ihrem geheimnißvollen Schooß jenes Leben entwickeln, vor dessen Verlust ihr in eurer Beschränktheit so ängstlich besorgt seid. Ist nun, als eine solche Materie fortzudauern, so ganz und gar nichts? Ja, ich behaupte im Ernst, daß selbst diese Beharrlichkeit der Materie von der Unzerstörbarkeit unsers wahren Wesens Zeugniß ablegt, wenn auch nur wie im Bilde und Gleichniß, oder vielmehr nur wie im Schattenriß.“²⁵

Wohl ist die formlose Materie, für sich genommen, nie wahrnehmbar. Aber sie ist, wie Schopenhauer sich ausdrückt, der „Stoff“²⁶ des Willens, die „stets als bleibend vorausgesetzte Basis der Erfahrungswelt“²⁷. Auf der Paßhöhe seiner eigenen Philosophie angelangt, kann Schopenhauer es sich erlauben, selbst dem Materialismus eine „relative Wahrheit“ zuzuerkennen; „repräsentirt“ dieser doch seit Epikur die „Unzerstörbarkeit unsers wahren Wesens an sich [...] wie durch einen bloßen Schatten [...], nämlich durch die Unvergänglichkeit der Materie; wie, in dem schon höher stehenden Naturalismus einer absoluten Physik“, durch die Allgegenwart und Ewigkeit der Naturkräfte, zu denen auch die Lebenskraft zählt. Selbst diese eher „rohen Grundansichten“, betont Schopenhauer, enthalten die Wahrheit, daß „das lebende Wesen durch den Tod keine absolute Vernichtung erleidet, sondern in und mit dem Ganzen der Natur fortbesteht“²⁸. Dieses Naturganze freilich drückt, wiederum empirisch betrachtet, gegenüber Leben und Tod des Individuums nichts als souveräne Gleichgültigkeit aus, und zwar deshalb, weil der Untergang einer Erscheinung an deren Wesen nicht heranreicht.

Die *metaphysische* Betrachtung nun zeigt, daß die erscheinende Natur, die uns Geburt und Tod als absoluten Gegensatz vorgaukelt, nicht der wahre Ausdruck der Welt-Beschaffenheit sein kann. Sie ist ein durch unseren Intellekt Bedingtes. Darin kommt — nach Schopenhauers etwas gewaltsamer Interpretation — die indische Lehre vom Schleier der Maja mit Kants Erkenntniskritik überein. Das entstehende und vergehende Individuum ist jedoch nur vorhanden für die der Kausalität unterworfenen, im strengen Sinn vordergründige Erkenntnis; für sie „empfängt er sein Leben wie ein Geschenk, geht aus dem Nichts hervor, leidet [...] durch den Tod den Verlust jenes Geschenks und geht ins

Nichts zurück²⁹. Diesen trostlosen Bescheid erteilt die Natur. Betrachten wir indessen den Lebensprozeß philosophisch, *sub specie* seiner Ideen, das heißt der dem Wechsel entzogenen Gattungen, so streifen wir jenen phänomenalistischen Schein fortwährenden Wandels ab. Wir durchschauen mit Kant die „Idealität der Zeit“, aus der sich ergibt, daß „das eigentlich Wesentliche der Dinge, des Menschen, der Welt, bleibend und beharrend im *Nunc stans* liegt“, während der „Wechsel der Erscheinungen [...] eine bloße Folge unserer Auffassung desselben [...] ist“³⁰. Wir gelangen damit ferner zu der Einsicht, daß nicht nur das sich in allen Erscheinungen darstellende Ding an sich: der Wille, sondern auch das erkennende Subjekt: „Zuschauer aller Erscheinungen“³¹, jenseits von Geburt und Tod ist. Die Zeit, sagt Schopenhauer mit Plotin, ist ein „bloßes Bild der Ewigkeit“, daher „unser zeitliches Daseyn das bloße Bild unsers Wesens an sich“³², das — da die Zeit nur eine menschliche Erkenntnisform ist — ewig sein muß.

Geburt und Tod gehören zum erscheinenden, das heißt unter der Form der Zeit sich objektivierenden Willen. Ihm, dem Inbegriff allen Lebens, sind sie gleich wesentlich und bedingen einander wechselseitig. Griechen und Römer erinnerten durch die Verzierung kostbarer Sarkophage mit Bildern des „gewaltigsten Lebensdranges“ an das „unsterbliche Leben der Natur“³³. Raum, Zeit und Kausalität machen die Form der individuierten Erscheinung aus; sie bewirken ihr Entstehen und Vergehen, was aber den Willen, dessen jeweilige Erscheinung nur ein Exemplar ist, so wenig beeinträchtigt wie der Tod eines Individuums das Ganze der Natur. Dieser liegt einzig am Überdauern der Gattung. Mit den Einzelwesen geht sie dagegen verschwenderisch um und spricht damit „naiv [...] die große Wahrheit aus, daß nur die Ideen, nicht die Individuen eigentliche Realität haben, d. h. vollkommene Objektivität des Willens sind“³⁴. Da nun der Mensch, höchste Stufe des Selbstbewußtseins der Natur, das heißt des objektivierten Willens zum Leben, sich diesen Sachverhalt verdeutlichen kann, vermag er sich auch über das Faktum des Todes hinwegzutrusten im „Rückblick auf das unsterbliche Leben der Natur, die er selbst ist“³⁵.

Wenn Schopenhauer der Natur Unsterblichkeit zuspricht, dann denkt er an den beständigen Wechsel der Materie bei gleichbleibenden Formen. Eben dies besagt seine Lehre von der Konstanz der Gattung, deren Pendant die Hinfälligkeit der Individuen ist. Der älteste Mythos wie noch Nietzsche, Schopenhauers Schüler, halten die ewige Wiederkehr des Gleichen in bildhafter Rede fest. „Durchgängig und überall“, schreibt Schopenhauer, „ist das ächte Symbol der Natur der Kreis, weil er das Schema der Wiederkehr ist: diese ist in der That die allgemeinste Form in der Natur, welche sie in Allem durchführt, vom Laufe der Gestirne an, bis zum Tod und der Entstehung organischer Wesen, und wodurch allein in dem rastlosen Stroh der Zeit und ihres Inhalts doch ein bestehendes Daseyn, d. i. eine Natur, möglich wird.“³⁶

Wichtig hieran ist die Einsicht, daß die Form, unter der wir den erscheinenden Willen erleben, nur die *Gegenwart* ist, nie die Zukunft oder die Vergangenheit. Letztere sind lediglich „im Begriff“ vorhanden, in der dem Kausalgesetz gehorchenden Erkenntnis. So gelangt Schopenhauer zu der paradoxen Formulierung, kein Mensch habe je in der Vergangenheit gelebt, keiner werde in der Zukunft leben. Die je gelebte Gegenwart allein ist ewig. Sie ist der einzige dem

Leben nicht entreißbare Besitz. „Die Gegenwart“, erklärt Schopenhauer, „ist immer da, sammt ihrem Inhalt: Beide stehn fest, ohne zu wanken; wie der Regenbogen auf dem Wasserfall. Denn dem Willen ist das Leben, dem Leben die Gegenwart sicher und gewiß.“³⁷ Wie aber, so wird man einwenden, steht es mit jenen Hunderten von Menschengeschlechtern, von denen die Historie berichtet? Ehe wir an sie zurückdenken, ist es Schopenhauer zufolge ratsam, uns zunächst an die Szenenfolge unserer eigenen Vergangenheit zu erinnern. Sie kann, metaphysisch betrachtet, nichts anderes enthalten als das Schicksal jener untergegangenen Geschlechter. Was ihnen widerfuhr, widerfährt auch uns. „Oder sollten wir meinen“, wirft Schopenhauer ein, „die Vergangenheit erhalte dadurch, daß sie durch den Tod besiegelt ist, ein neues Daseyn? Unsere eigene Vergangenheit, auch die nächste und der gestrige Tag, ist nur noch ein nichtiger Traum der Phantasie, und das Selbe ist die Vergangenheit aller jener Millionen. Was war? Was ist? — Der Wille, dessen Spiegel das Leben ist, und das willensfreie Erkennen, welches in jenem Spiegel ihn deutlich erblickt.“³⁸

Schopenhauer lenkt hier unsere Aufmerksamkeit zurück auf seine Erkenntnislehre. Ihr gemäß ist *Gegenwart* nur der „Berührungspunkt“ des der Zeit verhafteten Objekts mit dem Subjekt, das dem Satz vom Grunde nicht unterliegt. Sofern aber das Objekt stets zur Vorstellung gewordener Wille und das Subjekt sein Korrelat ist, kann es reale Objekte bloß in der Gegenwart geben; oder, wie Schopenhauer den Sachverhalt bündig formuliert: „Vergangenheit und Zukunft enthalten bloße Begriffe und Phantasmen, daher ist die [...] Gegenwart allein [...] Das, was immer daist und unverrückbar feststeht. Empirisch aufgefaßt das Flüchtigste von Allem, stellt sie dem metaphysischen Blick, der über die Formen der empirischen Anschauung hinwegsieht, sich als das allein Beharrende dar, das *Nunc stans* der Scholastiker.“³⁹ — Quelle und Inhalt des je Gegenwärtigen ist der Wille: das in uns selbst anwesende Ding an sich. Was fortwährend wird oder vergeht, weil es gewesen ist oder erwartet wird, gehört der Erscheinung an — kraft ihrer Formen, die ein Werden und Vergehen ermöglichen. Was gewesen ist, ist identisch mit dem, was ist; und was sein wird, mit dem, was gewesen ist. Deshalb, so Schopenhauer, kann jeder sagen: „Ich bin ein für alle Mal Herr der Gegenwart, und durch alle Ewigkeit wird sie mich begleiten, wie mein Schatten: demnach wundere ich mich nicht, wo sie nur hergekommen sei, und wie es zugehe, daß sie gerade jetzt sei.“⁴⁰ An der Gegenwart bricht sich die Zeit wie ein Strom an einem Felsen, dem er nichts anhaben kann. Weder der Wille als Ding an sich noch das Subjekt des Erkennens unterliegt der Kausalität, das heißt einem Früher oder Später; und wie dem Willen das Leben, seine Erscheinung, ewiglich anhaftet, so auch die Gegenwart, die unaufhebbare Form seines Erscheinens. „Wir haben demnach“, versichert Schopenhauer, „nicht nach der Vergangenheit vor dem Leben, noch nach der Zukunft nach dem Tode zu forschen: vielmehr haben wir als die einzige Form, in welcher der Wille sich erscheint, die Gegenwart zu erkennen. [...] Wie aber auf der Erdkugel überall oben ist, so ist auch die Form alles Lebens Gegenwart, und den Tod fürchten, weil er uns die Gegenwart entreißt, ist nicht weiser, als fürchten, man könne von der runden Erdkugel, auf welcher man glücklicherweise nun gerade oben steht, hinuntergleiten.“⁴¹

Dem Tod, einem von Schopenhauer letztlich als transzendent betrachteten Problem, ist weder mit überirdisch-religiösen noch mit spekulativ-geschichtsphilosophischen Hoffnungen beizukommen. Schopenhauers Metaphysik des Todes mündet ein in seine *Ethik*. Er nennt den Tod die „große Zurechtweisung“, die der dem Willen zum Leben innewohnende Egoismus durch den Naturlauf selbst erhält. „Er ist die schmerzliche Lösung des Knotens, den die Zeugung mit Wollust geschürzt hatte, und die von außen eindringende, gewaltsame Zerstörung des Grundirrhums unsers Wesens: die große Enttäuschung. Wir sind im Grunde etwas, das nicht seyn sollte: darum hören wir auf zu seyn.“⁴² Als Egoismus bestimmt Schopenhauer metaphysisch das Bestreben des Menschen, alle Realität auf seine eigene Person zu beschränken; er bildet sich ein, ausschließlich in dieser, nicht in anderen Personen zu existieren. Der Tod nun, der die besondere Person auslöscht, belehrt ihn darüber, daß sein Wille — zugleich das Wesen aller Menschen — künftig in anderen Personen ebenso fortleben wird wie sein Intellekt, der selbst nur zur Vorstellungswelt gehörte, fortleben wird im objektiven Sein vorgestellter Dinge. Das Ich des Dahingeshiedenen existiert nur noch in dem, was es zuvor als Nicht-Ich betrachtet hatte; im Tode ist die Differenz zwischen Innerem und Äußerem aufgehoben.⁴³

Nun ist der sittlich bessere Mensch laut Schopenhauer derjenige, der den Unterschied zwischen sich und den anderen als unwichtig ansieht, während er für den Bösen zur absoluten Barriere wird. „Diesem Unterschiede gemäß“, unterstreicht Schopenhauer, „fällt [...] der Grad aus, in welchem der Tod als Vernichtung des Menschen angesehen werden kann.“⁴⁴ Lassen wir uns davon leiten, daß der „Unterschied von Außer mir und In mir“ als räumlicher bloß der Erscheinungswelt zukommt, nicht dem Ding an sich; daß er also „kein absolut realer“ ist, so werden wir im Erlöschen der eigenen Individualität einen „nur scheinbaren Verlust“⁴⁵ erblicken. Der Mensch überdauert im Tode — das unterscheidet Schopenhauers Willenslehre von der platonisch-christlichen Tradition — weder als Person (oder Geistseele) noch wird er gänzlich vernichtet. Was für das empirische Bewußtsein Realität besitzt, ist für metaphysische Reflexion belanglos. Die Sätze: „Ich gehe unter, aber die Welt dauert fort“, und „Die Welt geht unter, aber ich dauere fort“⁴⁶ besagen eigentlich dasselbe.

Wenn Schopenhauer, wahrlich ein Einzelgänger, die selbstbezügliche Individualität ebenso metaphysisch wie moralisch abwertet, so drückt sich darin der Einfluß der indischen Geisteswelt auf sein Denken aus. Der Tod ist, wie er sagt, „die große Gelegenheit, nicht mehr Ich zu seyn: wohl Dem, der sie benutzt“. Zeitlebens ist der Wille des Menschen gebunden; er handelt „auf der Basis seines unveränderlichen Charakters“⁴⁷, unter dem Zwang notwendiger Motive. Jeder erinnert sich an Handlungen seines vergangenen Lebens, die ihm mißfallen, die er jedoch nicht ungeschehen machen kann. Beständiges Fortleben hieße, infolge der Konstanz des Charakters, unentwegt in der nämlichen Weise zu handeln. Mit dem Tode aber, dem Übergang ins Nirwana, lehrt Schopenhauer, wird der Wille wieder frei: „Das Sterben ist der Augenblick jener Befreiung von der Einseitigkeit einer Individualität, welche nicht den innersten Kern unsers Wesens ausmacht, vielmehr als eine Art Verirrung desselben zu denken ist: die wahre, ursprüngliche Freiheit tritt wieder ein, in diesem Augenblick, welcher [...] als eine *restitutio in integrum* betrachtet werden kann. Der Friede und die Beruhi-

gung auf dem Gesichte der meisten Todten scheint daher zu stammen. Ruhig und sanft ist, in der Regel, der Tod jedes guten Menschen: aber willig sterben, gern sterben, freudig sterben, ist das Vorrecht des Resignirten, Dessen, der den Willen zum Leben aufgibt und verneint.“⁴⁸

Schopenhauers atheistische Metaphysik des Übergangs zur Existenzphilosophie verspricht keine Fortdauer der Person nach dem Tode. Sie hütet sich, Sinnloses mit falscher Weihe zu versehen, ohne daß dadurch das *mysterium mortis* verharmlost würde: „Wir [...] kennen kein höheres Würfelspiel, als das um Tod und Leben.“⁴⁹ Das Loskommen von der Welt ist für Schopenhauer kein Hinübergelangen zum höchsten Gut oder Wert, sondern das Loskommen von einem als *wertlos* Durchschauten. Daß die Welt unvollkommen ist, bildet hier nicht, wie für den christlichen Glauben, die Unterlage für die Hoffnung auf ein überweltliches Reich, worin die Einzelseele gerettet wird, sondern nur das Indiz dafür, daß weder in noch außer, geschweige denn über der Welt ein Prinzip höchster Vollkommenheit anzutreffen ist.

Anmerkungen

* Der Aufsatz ist die überarbeitete, ergänzte und mit Quellennachweisen versehene Fassung eines Funktextes, den der Autor im November 1986 in der Sendereihe „Die Aula“ des Südwestfunks 2, Baden-Baden, vorgetragen hat.

Zitiert wird nach der von Arthur Hübscher besorgten Ausgabe der Sämtlichen Werke Schopenhauers, Wiesbaden 1946 ff.

¹ Schopenhauer, W II, 164.

² Ibid., 164 f.

³ Ibid., 176.

⁴ Ibid., 176 f.

⁵ Ibid., 176.

⁶ Ibid., 177.

⁷ Ibid.

⁸ Ibid.

⁹ Ibid., 178.

¹⁰ Ibid., 528.

¹¹ Ibid., 529.

¹² Ibid.

¹³ Ibid., 530.

¹⁴ Ibid.

¹⁵ Ibid., 531.

¹⁶ Ibid., 532.

¹⁷ Ibid., 571.

¹⁸ Ibid., 534.

¹⁹ Ibid., 535.

²⁰ Ibid., 537.

²¹ Ibid., 571 f.; 573.

²² Ibid., 538.

^{22a} Ibid., 539.

²³ Ibid., 349.

²⁴ Ibid., 539.

²⁵ Ibid., 539 f.

- ²⁶ P II, vgl. 634.
- ²⁷ W II, 540.
- ²⁸ Ibid.
- ²⁹ W I, 324.
- ³⁰ W II, 560.
- ³¹ W I, 324.
- ³² W II, 554.
- ³³ W I, 325.
- ³⁴ Ibid.
- ³⁵ Ibid., 326.
- ³⁶ W II, 545.
- ³⁷ W I, 328.
- ³⁸ Ibid.
- ³⁹ Ibid., 329.
- ⁴⁰ Ibid.
- ⁴¹ Ibid., 330.
- ⁴² W II, 581.
- ⁴³ Ibid., vgl. 581 f.
- ⁴⁴ Ibid., 582.
- ⁴⁵ Ibid.
- ⁴⁶ Ibid.
- ⁴⁷ Ibid.
- ⁴⁸ Ibid., 582 f.
- ⁴⁹ Ibid., 541.