

Schopenhauers Metaphysik und Ethik im historischen Kontext*

Von Michael Fleiter (Frankfurt a. M.)

Mit dem Unglück von Tschernobyl hat sich etwas ereignet, das sich nicht einfach abstreifen und vergessen läßt, das nicht ein bloßer Gegenstand des Bedauerns und der Anklage gegen die Technik und ihre „Restrisiken“ sein kann — bei gleichzeitigem Bewußtsein, daß es einen selbst physisch unberührt läßt. Tschernobyl betrifft jeden, geht jedem von uns buchstäblich unter die Haut. Die Luft, die wir atmen, das Wasser, das wir trinken, das Essen, das wir zu uns nehmen: sie alle enthalten möglicherweise krebserzeugende radioaktive Isotope. Der Kreis unserer Bewegungsfreiheit verengt sich, und damit verringern sich die Bedingungen des Naturerlebens, der Gesunderhaltung, der Freizeitgestaltung. Schwamm schon seit langem niemand mehr in Flüssen, so stellen heute schon das Liegen auf dem Rasen, das Spielen im Sand, der Spaziergang im Wald gesundheitliche Risiken dar. Ihnen zu entkommen wird zunehmend unmöglich. Durch die energiepolitische und nuklearstrategische Supertechnologie wie auch schon durch die weltumspannende Wirtschaftspolitik und die kontinentalen Abhängigkeiten hat die Welt Dorfcharakter angenommen. Der Reichtum am einen Ende des Dorfes steht in Beziehung zur Armut am anderen Ende; die Krise dort erschüttert die Wirtschaft hier, und die Explosionen — durch menschliches oder technisches Versagen bewirkt oder mit Absicht erzeugt — teilen sich allen seinen Bewohnern in Form tödlicher Strahlen mit, verseuchen die ahnungslose Tierwelt und die Pflanzen und belasten die Zukunft mit einer grausamen Hypothek. Es zeichnet sich ab, was Schopenhauer die Selbstzerfleischung des Willens genannt hat.

Erinnern wir uns: Schopenhauers Philosophie enthält eine Absage an den Glauben an göttliche Fügung sowie an die säkularisierte Form dieses Glaubens, die Annahme einer vernunftbestimmten Entwicklung der Welt. Der pessimistische Philosoph geht stattdessen von der Dominanz einer metaphysischen, triebhaften Energie aus, als deren „Objektivität“ die gesamte organische und anorganische Natur anzusehen ist. Ihr Geschehen erschöpft sich — von wenigen Ausnahmen abgesehen — im Dienste dieser Energie, des Willens, der somit dem Dasein seinen irrationalen Stempel aufdrücken kann. „Vor nichts“ — schreibt Nietzsche — „warnt uns die Schopenhauerische Philosophie mehr als vor dem Verkleinern und Vernebeln jener tauben, unbarmherzigen, ja bösen Urbeschaffenheit des Daseins“¹. Nietzsche hat Schopenhauer als unbeugsamen Kritiker von Theorien geschätzt, denen zufolge Geschichte eine Auswicklung und Entfaltung humaner und freiheitlicher Ideale repräsentierte, auch wenn sich die Entwicklung durch schreckliche Widersprüche hindurch vollziehen sollte. Nun gibt es auch bei Schopenhauer den naturteleologischen Gedanken einer Fortentwicklung des Willens, die allerdings ohne humane und sittliche Zurechnung aufzufassen ist. Der blinde Wille objektiviert sich in der Reihenfolge immer höherer Gattungen, bis zum Schluß der Mensch, als Krone der Schöpfung, seine

höchste Objektivation bildet. Als principium individuationis kommt in ihm die zerstörerische Grundbeschaffenheit des Willens in Reinform zum Ausdruck. In der Reihe der Fortentwicklungen des Willens ist der Mensch die egoistische Idealgestalt desselben. Schopenhauer schreibt:

„In dem auf den höchsten Grad gesteigerten Bewußtseyn, dem menschlichen, muß, wie die Erkenntniß, der Schmerz, die Freude, so auch der Egoismus den höchsten Grad erreicht haben und der durch ihn bedingte Widerstreit der Individuen auf das entsetzlichste hervortreten. Dies sehn wir denn auch überall vor Augen, im Kleinen wie im Großen, sehn es bald von der schrecklichen Seite, im Leben großer Tyrannen und Bösewichter und in weltverheerenden Kriegen, bald von der lächerlichen Seite, wo es das Thema des Lustspiels ist und ganz besonders im Eigendünkel und Eitelkeit hervortritt [...], wir sehn es in der Weltgeschichte und in der eigenen Erfahrung.“²

Das Wesentlich-Werden des Willens im Fortgang seiner Objektivationen tangiert auch die Kräfte und Mittel, mit deren Hilfe sich die Menschen gegen ihresgleichen und die Natur behaupten. Gemeint sind die menschliche Verstandestätigkeit und die Vernunft. Letztere enthält bei Schopenhauer — im Gegensatz zu Kant — nicht länger „das unverbrüchliche Gesetz des sittlichen Verhaltens“³, besitzt mithin keine normative, axiologische Funktion mehr, sondern bildet ein bloßes Instrument, das der Mensch den Tieren voraus hat, und das — in moralischer Indifferenz und kraft seiner instrumentellen Zweckmäßigkeit — menschliche Praxis und Kommunikation ermöglicht. Als „Vermögen der Begriffe“ erzeugt die Vernunft „aus den anschaulichen Vorstellungen unter Zuhilfenahme der Abstraktion Vorstellungen höherer Art, eben die unanschaulichen, allgemeinen Begriffe. Diese gestatten dem Menschen einerseits, Pläne für sein zukünftiges Verhalten zu entwerfen und sein und das Tun der anderen vorwegzunehmen; sie bilden andererseits, da jedem Begriff ein Wort zugeordnet werden muß, die Bedingungen der zwischenmenschlichen Verständigung und der Mitteilbarkeit von Erkenntnis. [...] Die Vernunft bleibt ein notwendiges Werkzeug, das als solches weder gut noch böse genannt zu werden verdient“⁴. Die einander widerstreitenden Egoisten, ausgestattet mit den Potenzen moralisch indifferenter und instrumenteller Verstandes- und Vernunfttätigkeit, lassen die Selbstentzweiung des Willens vollends offenbar werden. Eine unhistorische, metaphysische Konstruktion, die jedoch trotz ihrer evolutionstheoretischen Vereinfachungen deutlich an die vorherrschende Wirklichkeit erinnert:

„So sehn wir in der Natur überall Streit, Kampf und Wechsel des Sieges, und werden eben darin weiterhin die dem Willen wesentliche Entzweiung mit sich selbst deutlicher erkennen [...] dieser Streit selbst [ist] nur die Offenbarung der dem Willen wesentlichen Entzweiung mit sich selbst. Die deutlichste Sichtbarkeit erreicht dieser allgemeine Kampf in der Thierwelt, welche die Pflanzenwelt zu ihrer Nahrung hat, und in welcher selbst wieder jedes Thier die Beute und Nahrung eines andern wird [...]; so daß der Wille zum Leben durchgängig an sich selber zehrt und in verschiedenen Gestalten seine eigene Nahrung ist, bis zuletzt das Menschengeschlecht, weil es alle andern überwältigt, die Natur für ein Fabrikat zu seinem Gebrauch ansieht, das selbe Geschlecht jedoch auch [...] in sich selbst jenen Kampf, jene Selbstentzweiung des Willens zur furchtbarsten Deutlichkeit offenbart ...“⁵

Nietzsche greift das Modell der durch Vernunft und Wissenschaft gesteigerten, sich vor keiner Instanz verantwortenden Macht der Menschen über die

Natur auf: „Hybris ist unsere Stellung zur Natur, unsere Naturvergewaltigung mit Hilfe der Maschinen und unsere so unbedenkliche Techniker- und Ingenieurs-Erfindsamkeit.“⁶ Horkheimer, dessen Wissenschaftskritik mit den Kriterien der politischen Ökonomie vermittelt ist, gibt in einem anderen Zusammenhang dem Metaphysiker Schopenhauer hinsichtlich seiner historischen Visionen recht. „Der gegenwärtige Lauf der Geschichte ist eine Rechtfertigung des Pessimismus, die Schopenhauer ahnte, aber noch nicht zu analysieren vermochte.“⁷

Die „Selbstentzweiung des Willens“ ist eine metaphysische Auslegung realen historischen Geschehens. Ihre konkrete, historische Gestalt, die sich der völligen Selbstzerstörung zu nähern droht, hat Schopenhauer nicht nur nicht politisch-ökonomisch untersucht, sondern sich auch so weitgehend nicht vorzustellen vermocht. Anders ist es nicht zu verstehen, daß er dem Leser das Bild des im principium individuationis befangenen Menschen vorhält, der „mitten in einer Welt von Quaalen [...] ruhig“ sitzt. „Die unbegrenzte Welt, voll Leiden überall, [...] ist ihm fremd, ja ist ihm ein Märchen.“⁸ Das universelle Ausmaß aktueller Katastrophen läßt Schopenhauers Illustration des Egozentrikers, den die Welt um ihn herum nichts angeht, obsolet werden. Schopenhauer erlebte den Anfang der technischen Entwicklung in Deutschland. Die Möglichkeit restloser Selbstvernichtung, die Wissenschaft und Technik heute parat halten, ist bei ihm nur — metaphysisch — angedeutet. Sie läßt sich aber ohne weiteres aus seinen Prämissen ableiten, insofern sie aus der Bindung instrumenteller Verstandes- und Vernunfttätigkeit an die Kräfte irrationaler Willenstätigkeit folgt. Heinz-Joachim Heydorn macht auf diese — historisch wirksame — Symbiose moralisch indifferenter Rationalität und willensmäßiger Irrationalität mit folgenden Worten aufmerksam: „Der irrationale Wille spiegelt wirkliche Irrationalität, wuchernde Vernunftlosigkeit bei wachsender, technischer Beherrschung der Natur ...“⁹ Infolge dieser Symbiose hat Schopenhauer, anders als die meisten seiner Zeitgenossen, die fortschreitende Entwicklung der Naturwissenschaften und Technik in seiner Zeit nicht glorifiziert. Er hat, wie Karl schreibt, „den Wandel“ vorausgesehen (gemeint ist der Wandel und die Steigerung der Formen menschlicher Naturbeherrschung) — jedoch gleichzeitig „das Unveränderbare prophezeit“¹⁰. Er war sich der Ambivalenz wissenschaftlichen Fortschritts bewußt (s. o.), und seiner Ansicht nach vermag die in Technik umgesetzte Wissenschaft am Leidcharakter der Welt nicht zu ändern: „Das armselige Erdenglück, welches ... doch ein hohles, täuschendes, hinfalliges und trauriges Ding ist, aus welchem weder Konstitutionen und Gesetzgebungen, noch Dampfmaschinen und Telegraphen jemals etwas wesentlich Besseres machen können.“¹¹ Daß der Wille sich selbst zerfleischt — Schopenhauer vergleicht ihn mit dem Göttervater Thyestes, der gierig sein eigenes Fleisch, seine Kinder, verzehrt¹² — geht dem pessimistischen Philosophen in erster Linie nicht am Wachsen technischer Gefährdungspotentiale auf, sondern am unermeßlichen Ausmaß naturbedingten und historischen Elends, dessen er sich unablässig vergewissert, an der Zeit, die über die Vergangenheit als ein riesiges Leichengrab hinwegschreitet, und in der Selbstbeobachtung, durch welche man Aufschluß über den egoistischen, nichtenden Charakter des eigenen Willens gewinnen kann.¹³ Es handelt sich bei der „Selbstzerfleischung“ um eine metaphysische

Einsicht, deren Dunkelheit Schopenhauer offen zugibt: „Der Wille zum Leben stellt sich dar in lauter Erscheinungen, welche total zu nichts werden. Dieses Nichts mit sammt den Erscheinungen bleibt aber innerhalb des Willens zum Leben, ruht auf seinem Grunde. Das ist freilich dunkel. —“¹⁴ Trotz dieser Dunkelheit, die sich wohl kaum aufhellen lassen dürfte, da es sich um Hintergründe eines metaphysischen Weltverständnisses handelt, lassen sich aus der Philosophie Schopenhauers wesentliche Einsichten für eine kritisch reflektierende Geschichtsauffassung gewinnen.

Es gibt neben dem frühen historischen Standort Schopenhauers noch einen anderen Grund, der ihn davon abgehalten hat, vom möglichen Ende der Geschichte zu sprechen. Schopenhauer war jede idealistische Geschichtsbeschreibung zuwider. Dabei bedeutete für ihn Idealismus — wie Alfred Schmidt einmal gesagt hat — Ausgemachtheit des Gangs der Geschichte und nicht etwa der Gang der Geschichte selbst. Der in Rede stehende Entwicklungsprozeß ist so bei ihm wohl angelegt, er nimmt aber nicht die Form einer negativen Geschichts-teleologie an (wie z. B. bei Eduard von Hartmann), in welcher der Untergang der Geschichte zur Entelechie verklärt wird. Die völlige Selbstvernichtung der Menschheit ist nicht vorprogrammiert und keine notwendige Erhebung einer Möglichkeit zum Sein. Es gehört zur Irrationalität des Willens, daß das Ende offen bleibt. Die Ablehnung einer — auch negativen — Teleologie der Geschichte geht einher mit der Begründung der Möglichkeit der freien Entscheidung des Individuums gegen das Bestehende. Schopenhauers Moralphilosophie, die, wie wir sehen werden, auf den irrationalen Willen selbst bezogen ist, läßt einen solchen Bruch zwar nicht als notwendig, aber doch als möglich erscheinen.

Ich habe deshalb zunächst auf das Verhältnis der metaphysischen Prämissen Schopenhauers zur Geschichte aufmerksam gemacht, weil die Ethik Schopenhauers, um die es während dieser Tagung geht, auf der Metaphysik basiert und ihre — mit Einschränkungen — historische Deutung dieses Vorverständnisses bedarf. Im nun folgenden Teil will ich schwerpunktmäßig auf zwei ethische Modelle eingehen, die Ethik Kants und die der modernen Kommunikationstheoretiker, die sich von der Schopenhauerischen Ethik in kennzeichnender Weise unterscheiden. In einem dritten Teil möchte ich die Grundgedanken von Schopenhauers Ethik vor dem Hintergrund der historisch möglich gewordenen „Selbsterstörung des Willens“ skizzieren und andeuten, welche Konsequenzen sich aus einer solchen, gleichsam historischen Lesart ergeben können.

Zunächst also zur Ethik Kants und zu Schopenhauers Entgegnung. Da für Schopenhauer die Vernunft ein bloßes „Vermögen der Begriffe“ ist, kommt es ihrer ethischen Überforderung gleich, von dem Sittengesetz als einem Faktum der Vernunft zu sprechen, wie dies bei Kant geschieht.¹⁵ Man sucht sich hierbei auf ein Sollen zu stützen, dem kein Sein entspricht. Jörg Salaquarda erinnert an diese, Schopenhauer und Hegel gemeinsame Beurteilung der Kantischen Ethik, die sich auf deren imperative Form bezieht. Für Hegel — so Salaquarda — hat das philosophische Denken „das Sein und nur das Sein zum Gegenstand. [...] Das, was ist, zu begreifen — ist die Aufgabe der Philosophie“¹⁶. Salaquarda stellt Hegels Ansicht die Schopenhauers zur Seite. Er zitiert: „Ich sage, im Gegensatz zu Kant, daß der Ethiker wie der Philosoph überhaupt, sich begnügen muß mit

der Erklärung und Deutung des Gegebenen, also des Wirklich Seyenden und Geschehenden, um zu einem Verständniß derselben zu gelangen, und daß er hieran vollauf zu tun hat.“¹⁷

Der anti-idealistische Ansatz seiner Ethik wird in Schopenhauers Auseinandersetzung mit Kant deutlich. Für jenen verdankt sich das Sittengesetz Kants im Grunde einer „theologischen Denkstruktur“¹⁸. Salaquarda zitiert Schopenhauer: „Überhaupt hat, in den christlichen Jahrhunderten, die philosophische Ethik ihre Form unbewußt von der theologischen genommen: Da nun diese wesentlich eine gebietende ist, so ist auch die philosophische, in der Form von Vorschrift und Schriftlehre aufgetreten, in aller Unschuld und ohne zu ahnden, daß hierzu eine andersartige Befugnis nöthig sei; vielmehr vermeinend, dies sei eben ihre eigene und natürliche Gestalt.“¹⁹ Der Kategorische Imperativ Kants ist insofern hänfällig, als er eines Fundaments zu seiner Begründung ermangelt. Der ethische Begründungsmangel äußert sich in der fehlenden Wirksamkeit des Postulats: „Eine Moral ohne Begründung, also bloßes Moralisieren, kann nicht wirken; weil sie nicht motivirt.“²⁰ Wenn Kant versucht, mit Hilfe des Pflichtbegriffs, der die „Notwendigkeit einer Handlung aus Achtung für das Gesetz“ impliziert, „den Einfluß der Neigung und mit ihr jeden Gegenstand des Willens abzusondern“²¹, so sieht Schopenhauer hierin nicht das ethische Erfordernis, moralisches Handeln zum Zwecke seiner Universalisierbarkeit von Elementen der Subjektivität und des Kontextes freizuhalten, sondern nur eine zusätzliche idealistische Aushöhlung derselben. Er hält es für eine „pedantische Satzung“ Kants, „daß eine That, um wahrhaft gut und verdienstlich zu seyn, einzig und allein aus Achtung vor dem erkannten Gesetz und dem Begriff der Pflicht, und nach einer der Vernunft *in abstracto* bewußten Maxime vollbracht werden muß, nicht aber irgend aus Neigung, nicht aus gefühltem Wohlwollen gegen Andere, nicht aus weichherziger Theilnahme ...“²² Er verwirft den Idealismus der Kantischen Ethik, da der Mensch zu „reiner überlegter Achtung vor dem Gesetz“²³ nicht zu bringen ist.

Schopenhauer und Hegel ziehen aus ihrer Kant-Kritik unterschiedliche Konsequenzen. Hegels Hinweis auf das Sein geht einher mit der Ablehnung einer Moralphilosophie und der sittlichen Rechtfertigung des Gangs der Geschichte. Schopenhauer hält hingegen an der Notwendigkeit einer Moralphilosophie fest, und zwar unter der Voraussetzung seines gänzlich anders gearteten Seinverständnisses. Salaquarda schreibt: „Der bekannte Gegensatz zwischen Schopenhauer und Hegel bricht erst in dieser Bestimmung und Qualifizierung des Wirklichen oder Seienden auf: Für diesen ist er das Vernünftige, für jenen der unvernünftige Wille.“²⁴ Dieser „unvernünftige Wille“, der nicht etwa, wie neuere Interpreten meinen, in Analogie zur Platonischen Ideenlehre zu verstehen ist,²⁵ sondern eben jene, schon oben genannte „taube, unbarmherzige, ja böse Urbeschaffenheit des Daseins“ repräsentiert, von der Nietzsche spricht, bildet die einzig mögliche Basis moralischen Handelns, an dessen Notwendigkeit Schopenhauer festhält, nachdem er die Konformität mit dem Gang der Geschichte aufgekündigt hat. Es stellt sich nun die Frage, wie diese geforderte Verbindung von Moral und metaphysisch verstandenem Sein beschaffen ist. Was ist das für eine Gratwanderung, die Schopenhauer zwischen einem fundamentlo-

sen Idealismus moralischer Postulate und einer Apologie des vorgegebenen Seins bei gleichzeitiger Berufung auf dasselbe unternimmt?

Schopenhauer entwickelt in seiner Moralphilosophie den Gedanken eines sich auf die Welt der Subjekte und die außermenschliche Welt gleichermaßen erstreckenden Mitempfindens, das den Kern der sogenannten Mitleidsethik bildet. Dieses Mitempfinden ist vom Einzelnen zu leisten. Es hat jedoch seinen Ursprung nicht im isoliert verstandenen Subjekt, sondern im konkurrierenden Verhältnis weitgehend triebgesteuerter und im Egozentrismus befangener Menschen. Wenn Schopenhauer den Ethiker auf die Notwendigkeit eines Fundaments hinweist, dann hat er diese intersubjektive Konstellation vor Augen. Ich möchte es hier bei diesen Andeutungen bewenden lassen und zunächst auf das genannte kommunikationstheoretische Modell einer Ethik zu sprechen kommen, das ebenfalls von intersubjektiven Verhältnissen ausgeht, diese jedoch völlig anders als Schopenhauer interpretiert. An dieser Stelle ist es nicht möglich und auch nicht notwendig, eine vollständige Darstellung desselben zu geben. Es soll uns lediglich in der Form eines Strukturvergleichs als Kontrastmittel dienen, durch welches Schopenhauers Überlegungen schärfere Konturen gewinnen können und sich in ihrer historischen Aktualität zeigen lassen.

Apel, auf den ich mich im folgenden ausschließlich beziehen werde, erinnert in seinem Buch *Transformation der Philosophie* an Humes Unterscheidung „dessen, was ist, und dessen, was sein soll“²⁶, d. h. an den Unterschied von Aussagen deskriptiver und präskriptiver Art. Diese fallen teilweise in den Bereich der Ethik, jene in den der Wissenschaft. Da nun aus der Wissenschaft — Apel bezieht sich auf den „Formalismus logisch mathematischer Schlüsse“ und „induktiver Schlüsse aus Tatsachen“ — keine Normen und Werturteile abgeleitet werden können, und die Wissenschaft heute alleine den Anspruch auf Objektivität erhebt, scheint es so zu sein, als würde „der Geltungsanspruch moralischer Normen in den Bereich unverbindlicher Subjektivität“²⁷ verwiesen. Wenn dies stimmen würde — so lautet der Tenor der Argumentation —, müßte man dem vordringenden Pragmatismus und ethischen Relativismus kampflos das Feld überlassen. Dies will Apel nicht tun. Er wendet dagegen ein, daß jeder, auch der wissenschaftliche Diskurs, zu seinem Gelingen spezielle pragmatische Voraussetzungen hat, die implizit moralischer Natur sind. Er geht davon aus, daß „in der Argumentationsgemeinschaft die wechselseitige Anerkennung aller Mitglieder als gleichberechtigter Diskussionspartner vorausgesetzt [ist] [...] So ist in der Grundnorm der wechselseitigen Anerkennung der Diskussionspartner diejenige der Anerkennung der Menschen als Personen im Sinne Hegels virtuell impliziert“²⁸. Auf dieser „moralischen Grundnorm“²⁹ der Argumentation will Apel eine normative Ethik aufbauen und die Wissenschaftler selbst zur Anerkennung objektiver Wünschbarkeit von Zielen zwingen. Moralisches Handeln ist bei Apel in der Logik der Argumentation angelegt. Jeder, der an einem Diskurs teilnimmt, handelt prinzipiell moralisch, insofern er durch seinen Beitritt die Bereitschaft signalisiert hat, als gleichberechtigter Partner sich allein der Triftigkeit von Argumenten zu stellen. Apel erwähnt in diesem Zusammenhang auch die von Peirce beschriebene „Überwindung des Egoismus“. Hier heißt es: „Die Zugehörigkeit zur Argumentationsgemeinschaft der Wissenschaftler“ erfordert

eine „prinzipielle Überwindung des Egoismus endlicher Wesen [...], eine Art Selbstaufopferung“³⁰.

Eine ähnliche sprachphilosophische Überlegung findet sich auch bei Schopenhauer. Er befaßt sich in den Manuskripten mit den Voraussetzungen eines Diskurses, der bei ihm, ohne daß er diesen Begriff verwendet, wie bei den heutigen Diskurs-Theoretikern das soziale Leben und die Diskussion im eigentlichen Sinne bezeichnet. „Jede Gemeinschaft mit Andern, jede Unterhaltung“ — schreibt er — erfordert „Selbstverläugnung. [...] Wer das nicht einsieht [...], ist im Widerspruch mit sich selbst [...] Weibern ist solche Subjektivität sehr eigen.“ Doch kommen auch die Männer nicht ungerügt davon, denn: „Auch sie sind nicht frei davon.“³¹ Schopenhauer anerkennt die Selbstverleugnung als notwendige Voraussetzung für den gelingenden Vollzug eines Diskurses. Sie bildet gewissermaßen eine pragmatische Prämisse, an welche man die Teilnehmer eines Diskurses, die in dessen Verlauf von ihr abweichen, notfalls erinnern kann. Soweit ich sehe, hat Schopenhauer seine sprachphilosophischen Überlegungen nicht weiter verfolgt. Dies mag philosophiegeschichtliche oder auch andere Ursachen haben. Man kann jedoch mit ziemlicher Gewißheit annehmen, daß er der genannten Selbstverleugnung keinen moralischen Wert zugebilligt hätte, wie dies bei Peirce bzw. Apel geschieht. Schopenhauer hat die Bedeutung der Intersubjektivität erkannt, diese jedoch metaphysisch bestimmt. „Verbindung, Gemeinschaft, Umgang zwischen Menschen, gründet sich, in der Regel, auf Verhältnisse, die den Willen, selten auf solche, die den Intellekt betreffen.“³² Schopenhauer zufolge dominieren in Diskursen in erster Linie tiefenpsychologische und triebenergetische Impulse, die bei der Begründung einer Ethik nicht zu vernachlässigen sind. Unter dem Gesichtspunkt ihrer Effizienz in moralischer Hinsicht stellt die von Apel hervorgehobene Selbstbeschränkung im Diskurs einen kognitivistischen Reduktionismus dar, der an den von Schopenhauer kritisierten Idealismus der Kantischen Ethik erinnert. Es geht jedoch Apel und Schopenhauer nicht allein um die Wirksamkeit eines Grundes, sondern auch um die Möglichkeit einer Begründung moralischen Handelns und Urteilens. Die von Apel anvisierte Möglichkeit würde meiner Ansicht nach von Schopenhauer, der die Vernunfttätigkeit hauptsächlich instrumentell und moralisch indifferent bestimmt, abgelehnt werden. Der „praktische Gebrauch der Vernunft“, als deren „letzten Zweck“ Kant „die Sittlichkeit“ bestimmt,³³ verliert bei Schopenhauer seine moralische Dignität. Wenn Vernunft praktisch wird, so geschieht dies nicht in moralischem Sinne. „Die Vernunft äußert sich praktisch überall da, wo das Thun von der Vernunft geleitet wird, wo also die Motive abstrakte Begriffe und nicht anschauliche Vorstellungen sind, wo die Handlung unabhängig vom Eindruck der Gegenwart erfolgt.“³⁴ Als solche bildet die Vernunft ein den menschlichen Bedürfnissen angepaßtes Instrument. Ihre „Wirkungen“ sind „alle Civilisation, Staat usw.“³⁵. Verstandestätigkeit und vernunftmäßige Abstraktion besitzen in Schopenhauers „objektiver Betrachtung des Intellekts“ eine vortheorietische Basis, den Leib. Da sich dieser, als Objektivierung des Willens, nahezu ausschließlich selbst als Zweck setzt, bestimmt er die Tätigkeit und Struktur des Intellekts, so daß dieser dem „Dienste des Willens [...] in der Regel immer unterworfen“³⁶ bleibt.

Denn das Individuum findet seinen Leib als ein Objekt unter Objekten, zu denen allen derselbe mannigfaltige Verhältnisse und Beziehungen nach dem Satz vom Grunde hat, deren Betrachtung also immer, auf näherem oder fernem Wege, zu seinem Leibe, also zu seinem Willen, zurückführt. Da es der Satz vom Grunde ist, der die Objekte in diese Beziehung zum Leibe und dadurch zum Willen stellt; so wird die diesem dienende Erkenntniß auch einzig bestrebt seyn, von den Objekten eben die durch den Satz vom Grunde gesetzten Verhältnisse kennen zu lernen, also ihren mannigfaltigen Beziehungen in Raum, Zeit und Kausalität nachgehn. Denn nur durch diese ist das Objekt dem Individuo interessant, d. h. hat ein Verhältniß zum Willen.³⁷

Der am Leitfaden der Kausalität orientierte, leibgebundene Intellekt unterliegt den Zwecken der Willenstätigkeit. Ein nur in moralischer Praxis überwundenes Zwangsverhältnis, dem auch die Wissenschaften preisgegeben sind:

„Wir dürfen auch nicht verhehlen, daß Das, was die Wissenschaften an den Dingen betrachten, im Wesentlichen gleichfalls nichts Anderes als alles Jenes ist, nämlich ihre Relationen, die Verhältnisse der Zeit, des Raumes, die Ursachen natürlicher Veränderungen, die Vergleichung der Gestalten, Motive der Begebenheiten, also lauter Relationen.“³⁸

Schopenhauers Resümee lautet: Also „bleibt [...] alle dem Satze vom Grunde nachgehende Erkenntniß in einer näheren oder entfernteren Beziehung zum Willen.“³⁹ Man kann das von Schopenhauer skizzierte Verhältnis von instrumenteller Ratio und Willen ins Historische übersetzen, wenn man an die von Horkheimer beschriebene formale Vernunft denkt, der es bloß um die richtige Zuordnung von Mitteln zu gegebenen Zwecken geht, und die sich deshalb den Zielen des Staates, der Gesellschaft, der Industrie, der Karriere usw. unterwirft.⁴⁰ Die zum Gelingen eines Diskurses erforderliche Selbstbeschränkung bleibt grundsätzlich so lange moralisch indifferent, wie das instrumentelle Denken, dessen Vollzug sie gewährleistet, sich nicht der Zweck-Mittel-Rationalität des Willens entzieht. Die Selbstbeschränkung ist nicht per se moralisch; sie ist ein pragmatisches Erfordernis ohne moralische Bedeutung, insoweit sie nur eine, wenn auch tragende Funktion instrumenteller Vernunfttätigkeit und metaphysisch bedingten Strebens bildet. Durch die Allgemeinheit eines Konsenses, d. h. durch die Teilnahme einer großen Zahl von Betroffenen an Diskussionen von moralischer Bedeutung sowie deren Übereinstimmung ist für eine Ethik im Sinne der Schopenhauerschen nichts Prinzipielles gewonnen. Die Abhängigkeit von den Zwecken des Willens muß überwunden werden. Solange dies nicht der Fall ist, offenbart der genannte Konsens nur einen Gruppenegoismus, und die Konsenstheorie läuft auf die Verfestigung eines ethischen Relativismus hinaus und nicht auf dessen Beseitigung.

Insoweit die menschliche Gemeinschaft auf Zwecke des Willens bezogen ist, führt die Teilnahme an ihr nicht automatisch durch eine moralische Kontrollschranke. Eine für das Gelingen des Diskurses notwendige, implizit vorgenommene reziproke Anerkennung der Teilnehmer als gleichberechtigter bietet keinen Erklärungsgrund für eine moralisch wertvolle Überwindung der Orientierung des Diskurses an den genannten Zwecken, da sie deren erfolgreichem Vollzug dienlich ist. Hiermit soll nicht die Notwendigkeit diskursiven Einvernehmens und demokratischer Willensbildung bestritten, sondern nur ein moralischer Anspruch, der an die bloße Teilnahme am Diskurs geknüpft wird, in Abrede gestellt werden. Von Schopenhauers Konzept der dem Willen unterworfenen

rationalen Zweckverfolgung her gesehen, ist durchaus möglich, was Apel gegenüber Kant bestreitet, daß nämlich auch der Teufel Logiker sein kann.⁴¹ Wenn er sich dem logisch begründbaren Zwang zur Selbstbeschränkung und reziproken Anerkennung im Diskurs unterwirft, so gerät er hierdurch nicht in einen Selbstwiderspruch, weil für die Teilnahme an einem Diskurs moralische Qualitäten nicht erforderlich sind. Sollte er — davon einmal abgesehen — dennoch welche besitzen, so liegt dies an anderen, der Rationalität vorgeordneten Voraussetzungen.

Schopenhauer verwirft die Möglichkeit, Moral rational — und meiner Ansicht nach auch: diskursiv — zu begründen: „Aber das Moralische im Handeln aus der Vernunft herleiten, ist Blasphemie.“⁴² Er steht am Anfang einer Tradition, die auch von Nietzsche, der bezweifelt, daß das Wissen gut macht, getragen wird, und bis zu Adorno reicht, für den aus bloßer Vernunft kein Argument gegen den Mord ab abzuleiten ist. Deswegen mündet seine Philosophie jedoch nicht in Relativismus oder Zweck-Pragmatismus, noch beraubt sie sich, trotz aller metaphysischer Radikalität, der Möglichkeit moralisch gültigen Urteilens. Schopenhauer warnt den Ethiker davor, durch Fixierung auf Rationalität Grundvoraussetzungen moralischen Handelns zu vernachlässigen: „Der Mensch kann nicht in Folge vernünftiger Überlegung sich entscheiden, ob er ein Engel oder ein Teufel sein soll.“⁴³ Dieser Weg führt in die Irre, da das „Moralgesetz [...] mit [...] Vernunft, sowohl theoretischer als praktischer [...] nichts zu thun [hat]“⁴⁴. Es ist seiner Ansicht nach auf dem metaphysisch verstandenen Verhältnis der Subjekte untereinander angesiedelt. „Moralischen Werth hat [...] nur der [...] Wille“⁴⁵, heißt es bei ihm. Diesem Satz liegt die Überlegung zugrunde, daß die Moral im Bereich der Willensabhängigkeit der Menschen ihren Ursprung hat. Die pietistische Einsicht, daß der Mensch im Herzen und nicht im Kopf steckt, erfährt bei Schopenhauer eine metaphysisch-ethische Wendung.

Eine moralisch wertvolle Transzendierung des egozentrischen Willens hängt mit der Empfindung von Leid zusammen. Das Aufgeben des Willens „kann [...] einen allgemeinen Charakter gewinnen durch die Reflexion, welche ausgeht theils [...] von der Liebe, d. h. der Motivation durch fremde Leiden, theils auch vom eignen erfahrenen Leiden“⁴⁶. Das moralische Fundament, um das es Schopenhauer geht, ist identisch mit dem Negativen schlechthin, dem Leid zufügenden und Leid erfahrenden Willen. Schopenhauers Moralphilosophie unterscheidet sich von Begründungsversuchen einer Ethik, die mit positiven Prämissen, wie z. B. spekulativen historischen Annahmen, operiert. Die Bezugnahme der Ethik auf den Kontext einer wie auch immer apologisierten Geschichte ist dem Moralphilosophen nicht gestattet. Schopenhauer weicht auch in seiner Ethik von pessimistischen metaphysischen Grundeinsichten nicht ab.

Daß eine moralische Motivation aus der Leiderfahrung erwachsen kann, beruht auf der Beeinträchtigung der Triebstruktur. Dabei ist es gleichgültig, ob der moralisch Handelnde „heilig“ oder „böse“ ist. Beide sind auf diese Beeinträchtigung angewiesen, der eine in der Vorstellung und der andere in persönlicher Erfahrung. Heilige werden laut Schopenhauer durch die Ansicht oder die Vorstellung fremden Leids zum Wohltun angehalten. Beim Bösen hingegen

bleibt es „dem eigenen Schmerz [...] überlassen den Willen zu brechen“⁴⁷. Doch ist Schopenhauer Psychologe genug, um das Fundament der Moral nicht einfach mit der Erfahrung von Leid gleichzusetzen. Leid ist bloße Begebenheit und wird von der Moral direkt nicht berücksichtigt. Der Anblick fremden Leids macht nicht notwendig gut: „Der Anblick fremden Leidens lindert die eigenen und erweckt dadurch Befriedigung, mitunter sogar Genuß.“⁴⁸ Moralische Katharsis ist keine notwendige Konsequenz des Leidens: „Doch geht aus dem Leiden die Wendung des Willens nie mit der Nothwendigkeit der Wirkung aus der Ursach hervor; sondern bleibt frei.“⁴⁹ Man denke nur an das in Prozessen zu beobachtende Selbstmitleid von NS-Tätern. Das von ihnen verursachte und beobachtete Leid hat den egozentrischen Panzer ihrer Subjektivität durchaus nicht zu sprengen vermocht. Umgekehrt ist auch die persönliche Erfahrung des Leids kein Garant einer moralischen Läuterung. Theoretiker der Abschreckung, die sich von der reziproken Androhung eines Höchstmaßes von Leid die beste Sicherung des Friedens versprechen, fänden in Schopenhauer keinen Befürworter. Verglichen mit Schopenhauer sind ihre Kalkulationen nur eine weitere Spielart der optimistischen Logik. Sie errichten rationale Kartenhäuser auf dem irrationalen Komplex von Bedrohung und Angst und dem daraus resultierenden Wunsch, dem Gegner zuvorzukommen. Schopenhauers Hinweis auf das Sein betrifft nur die Möglichkeit, nicht die Notwendigkeit moralischer Praxis. Ein kausaler Zwang logischer oder psychologischer Art ist auch im Fall des Leids nicht gegeben.

Dennoch können aus der Verinnerlichung bestimmter metaphysischer Dispositionen des Leids Erkenntnisse erwachsen, durch welche die egozentrische Perspektive der Subjekte durchbrochen wird und die Fähigkeit entsteht, ein moralisch wertvolles Urteil zu fällen. Die Präponderanz, die das Leid in Schopenhauers Ethik besitzt, ist auf die Erfahrung der Identität des Leids zurückzuführen, in der fremdes Leid als eigenes empfunden wird. In ihr liegt der Ursprung eines moralisch wertvollen Wissens, in welchem der Interessenhorizont des Einzelnen durch ein Mitempfinden transzendiert ist, das sich auf den Willen, das Leben als Zusammenhang von Leid erstreckt. Schopenhauer bezeichnet diese universelle Form des Mitempfindens als Liebe: „Das innerste Wesen der *L i e b e* ist das Bewußtseyn (wohl zu merken, kein abstraktes Wissen, sondern ein unmittelbares Bewußtseyn in konkreto, *vulgo* Gefühl) des Liebenden, daß der andre Mensch von ihm selbst nur in der Erscheinung verschieden ist, dem Wesen nach aber beide Eins sind, Wille zum Leben.“⁵⁰ In der empfundenen Identität des Leids wird die egozentrische Zweckrationalität, durch welche die äußere Welt und die Subjekte die Gestalt von Mitteln zu meinen Zwecken annehmen, gefühlsmäßig überwunden. Es entsteht ein universelles Betroffensein, dem an der Bewahrung der Integrität jedes lebenden Wesens gelegen ist. Schopenhauer insistiert darauf, prä-rationale, nicht-zweckhafte Elemente der Intersubjektivität in den Kreis moralphilosophischer Überlegungen einzubeziehen. Durch die Empfindung der Identität des Leids kann das Denken aus seiner willensbedingten, egozentrischen Verfestigung gelöst werden und eine universelle Verantwortung übernehmen. Es enthält „die Erkenntniß der Identität des Einen Willens in allen seinen Erscheinungen, und der Täuschung des *principii individuationis*, wodurch fremde Individuen als verschieden vom eignen erschei-

nen und eben so ihre Leiden⁵¹. Diese Form der Erkenntnis, deren Fehlen bei Kant Schopenhauer bemängelt, wird von ihm Kontemplation genannt.⁵² Sie gewährleistet die Möglichkeit moralischen Urteilens und bildet die Basis moralischen Handelns.

Schopenhauers Ethik ist von dem Gedanken durchdrungen, daß die moralisch wertvolle Überlegung gefühlsmäßiger Voraussetzungen bedarf. Sind diese nicht gegeben, so paßt sich das Denken der willensbedingten Form egozentrischer Rationalität an, vor der es — so läßt sich meiner Ansicht nach in Anlehnung an Schopenhauer argumentieren — auch der Diskurs nicht grundsätzlich bewahren kann. Diese Voraussetzungen sind nicht empirisch überprüfbar, wiewohl sie empirisch zum Ausdruck kommen können. Sie entsprechen einer inneren Bereitschaft, sich mit dem Leid des Anderen zu identifizieren. Diese ist dem äußeren Blick entzogen und kann auch nicht logisch eingeklagt werden. Es handelt sich um die zutiefst subjektive, mystische Vorentscheidung des *tat twam asi*, des: das bist du, die notwendig ist, um den moralphilosophischen Überlegungen und auch dem ethischen Diskurs den Charakter universeller, moralisch wertvoller Intersubjektivität zu verleihen.

Im Hinblick auf die anfangs genannte, historisch möglich gewordene „Selbsterfleischung des Willens“ kommt Schopenhauers mystischer Ethik Aktualität zu. Indem die Geschichte Schopenhauers Theorie der Identität des Leids im Bereich der globalen Abhängigkeiten und supertechnologischen, universellen Bedrohungen nachträglich verifiziert, dechiffriert sie streckenweise seine Mystik und liefert einen Hinweis darauf, wo die kollektive Verantwortung anzusetzen hat, nämlich bei der Empfindung identischen Leids. Aus rationaler Einsicht oder aus purem Betroffensein kann die notwendige Veränderung nicht resultieren. Schopenhauers Philosophie lehrt darüber, daß hierzu mehr erforderlich ist: das gelebte Bild der Einheit als richtungsweisende Warnung, das in jedem selbst entstehen muß und mit dem die Verantwortung beginnt.

Anmerkungen

* Überarbeitete Fassung eines Vortrages vom 31. Mai 1986 anlässlich eines Seminars über Schopenhauers Ethik in Linsengericht/Spessart.

¹ Friedrich Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente*. Berlin-New York 1978, Bd. III-4, S. 416.

² Arthur Schopenhauer: *Werke, Bd. I–X*, Zürcher Ausgabe, Zürich 1977; hier: Bd. II, S. 415.

³ Hans Barth: *Wahrheit und Ideologie*. Zürich 1945, S. 194.

⁴ Hans Barth, a.a.O., S. 195.

⁵ Schopenhauer, *Werke, Bd. I*, S. 197/8.

⁶ Friedrich Nietzsche: *Werke III (Zur Genealogie der Moral)*, Ulm 1977, S. 854

⁷ Jörg Salaquarda [Hrsg.]: *Schopenhauer*. Darmstadt 1985. S. 232.

⁸ Schopenhauer, *Werke, Bd. II*, S. 439.

⁹ Heinz-Joachim Heydorn: *Mitleid und Erkenntnis im Werke Schopenhauers*, in: 53. Jb. 1972, S. 52–68; hier: S. 52f.

¹⁰ Karl Pisa: *Schopenhauer und die soziale Frage*, in: 62. Jb. 1981, S. 1–34; hier: S. 19.

¹¹ Schopenhauer, *Werke, Bd. IV*, S. 522.

¹² Schopenhauer, *Werke, Bd. II*, S. 463.

- ¹³ Arthur Schopenhauer: *Der Handschriftliche Nachlaß*, Bd. I: Die frühen Manuskripte 1804–1818, hrsgg. von Arthur Hübscher, Frankfurt am Main 1966, S. 404.
- ¹⁴ Schopenhauer, *Werke*, Bd. IX, S. 314.
- ¹⁵ Immanuel Kant: *Kritik der praktischen Vernunft*, 1. T., 1. Bd., 1. H. § 7. Anmerkung (in: *Kritik der praktischen Vernunft*, Frankfurt am Main 1974, S. 141).
- ¹⁶ Jörg Salaquarda: *Erwägungen zur Ethik — Schopenhauers kritisches Gespräch mit Kant und die gegenwärtige Diskussion*, in: 56. Jb. 1975, S. 51–69; hier: S. 56; Hegel-Zitat aus: Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Sämtliche Werke*, hrsgg. von H. Glockner, 1952, S. 35.
- ¹⁷ 56. Jahrbuch 1975, a.a.O., zitiert von Jörg Salaquarda, S. 56.
- ¹⁸ 56. Jahrbuch 1975, a.a.O., Jörg Salaquarda, S. 59.
- ¹⁹ 56. Jahrbuch 1975, a.a.O., zitiert von Jörg Salaquarda, S. 59.
- ²⁰ Schopenhauer, *Werke*, Bd. II, S. 456.
- ²¹ Immanuel Kant: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Frankfurt am Main 1974, S. 26 (1. Abschnitt, BA 14).
- ²² Schopenhauer, *Werke*, Bd. II, S. 641.
- ²³ Schopenhauer, *Werke*, Bd. II, S. 642.
- ²⁴ 56. Jahrbuch 1975, a.a.O., Jörg Salaquarda, S. 56.
- ²⁵ Reinhard Röhr: *Mitleid und Einsicht — Das Begründungsproblem in der Moralphilosophie Schopenhauers*. Frankfurt am Main 1985, S. 193 f.
- ²⁶ Karl-Otto Apel: *Transformation der Philosophie*, Bd. II, S. 363.
- ²⁷ Karl-Otto Apel, a.a.O., S. 361.
- ²⁸ Karl-Otto Apel, a.a.O., S. 400.
- ²⁹ Karl-Otto Apel, a.a.O., S. 415.
- ³⁰ Zitiert von Karl-Otto Apel, a.a.O., S. 404.
- ³¹ Schopenhauer, *HN I*, S. 95.
- ³² Schopenhauer, *Werke*, Bd. III, S. 269.
- ³³ Immanuel Kant, Bd. IX: *Logik, Physikalische Geographie, Pädagogik*. Berlin-Leipzig 1923, S. 87.
- ³⁴ Gustav Friedrich Wagner [Hrsg.]: *Schopenhauer-Register*. Stuttgart–Bad Cannstatt 1960, S. 428; Hinweise u. a. auf Schopenhauer, *Werke*, Bd. I, S. 102.
- ³⁵ Schopenhauer, *HN I*, S. 44.
- ³⁶ Schopenhauer, *Werke*, Bd. I, S. 230–231.
- ³⁷ Schopenhauer, *Werke*, Bd. I, S. 229–230.
- ³⁸ Schopenhauer, *Werke*, Bd. I, S. 230.
- ³⁹ Schopenhauer, *Werke*, Bd. I, S. 229.
- ⁴⁰ Max Horkheimer: *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft*. Frankfurt am Main 1967, S. 18 f.
- ⁴¹ Karl-Otto Apel, a.a.O., Bd. II, S. 360.
- ⁴² Schopenhauer, *HN I*, S. 44.
- ⁴³ Gustav Friedrich Wagner [Hrsg.], *Schopenhauer-Register*, S. 404; Hinweis u. a. auf Schopenhauer, *Werke*, Bd. II, S. 365 f.
- ⁴⁴ Schopenhauer, *HN I*, S. 23.
- ⁴⁵ Schopenhauer, *HN I*, S. 236.
- ⁴⁶ Schopenhauer, *HN I*, S. 312.
- ⁴⁷ Schopenhauer, *HN I*, S. 295.
- ⁴⁸ Gustav Friedrich Wagner [Hrsg.], *Schopenhauer-Register*, a.a.O., S. 244; Hinweise u. a. auf Schopenhauer, *Werke*, Bd. II, S. 452.
- ⁴⁹ Schopenhauer, *HN I*, S. 405.
- ⁵⁰ Schopenhauer, *HN I*, S. 311.
- ⁵¹ Schopenhauer, *HN I*, S. 294.
- ⁵² Schopenhauer, *HN I*, S. 13.