

Schopenhauer und der Wert der Freiheit

Von Dieter Birnbacher (Dortmund) und Georg Küpper (Potsdam)

1. Freiheit – eine Leerformel?

„Freiheit, die ich meine, die mein Herz erfüllt ...“ Freiheit scheint etwas zu sein, das man nicht anders als „meinen“, nämlich *lieben* kann. Freiheit scheint etwas zu sein, das man schlechthin nicht *nicht* wollen kann, mag auch der Wunsch danach als unterschiedlich dringlich und vordringlich empfunden werden und ihr Mangel oder Verlust als unterschiedlich belastend. Und wer wünschte sich nicht mehr Freiheit? Selbst Menschen, von denen man auf den ersten Blick annehmen möchte, daß ihnen ein geradezu beneidenswertes Maß an Freiheit der persönlichen Lebensgestaltung vergönnt ist, führen bei näherer Vertrautheit Klage darüber, wie unfrei und eingeengt sie sich fühlen. Immer scheint es Dimensionen des Lebens zu geben, hinsichtlich derer auch derjenige, der über genügend freie Zeit verfügt und keinem Arbeitszwang unterliegt – oder seine Arbeit oder seinen Zeitmangel nicht als Zwang empfindet – ein Zuwenig an Freiheit beklagt. Ob es die Macht eingefleischter Denk- und Verhaltensgewohnheiten, der Druck persönlicher und wirtschaftlicher Verpflichtungen, das Nagen eines schlechten Gewissens oder schlicht die Last des Daseins als solchen ist – immer scheint etwas übrig zu bleiben, das uns die Luft abschnürt und nach befreiendem Durchatmen verlangen läßt.

Erledigt sich die Frage nach dem *Wert* der Freiheit damit nicht eigentlich von selbst? Ist die Frage nach dem Wert der Freiheit nicht eigentlich eine Scheinfrage, da Freiheit anders denn als Wert gar nicht zu denken ist? Ist die positive Bewertung nicht bereits dem *Begriff* der Freiheit so fest eingeschrieben, daß wer nach dem Wert der Freiheit fragt, damit lediglich kundtut, daß er den Sinn seiner Frage nicht verstanden hat? In der Tat, die Frage nach dem Wert der Freiheit scheint nicht weniger leer und entbehrlich als die Frage, warum Mord ein Verbrechen und das Gute erstrebenswert ist

- eine tautologische Frage, von der nicht erwartet werden kann, daß sie irgend etwas zur philosophischen Problemklärung oder Problemlösung beitragen kann.

Aber gerade dies scheinbar Tautologische der Frage ist ein Indiz dafür, daß sich hier ein echtes Problem versteckt, nämlich das Problem, ob „Freiheit“ wirklich mehr ist als eine mehr oder weniger beliebig einsetzbare *Leerformel*, die sich eben deshalb, *weil* sie so ausgeprägt positiv besetzt und ihrem Inhalt nach so offen ist, als probates Mittel philosophischer und politischer Rhetorik empfiehlt. Wie der Appell an „Gerechtigkeit“ scheint sich der Appell an „Freiheit“ zu nahezu beliebigen Zwecken herzugeben. Die meisten Kriege werden im Namen der Gerechtigkeit, die meisten Rebellionen im Namen der Freiheit angezettelt, ohne daß daraus irgend etwas über ihr objektives Recht und Unrecht folgte. Schon die *Nennung* des Worts „Freiheit“ scheint das auszulösen, was Psychologen eine Akquieszenzreaktion nennen - eine Tendenz zum Ja-Sagen. Gegen Liberalismus kann man sein, aber nicht gegen Freiheit. Wie hätte wohl der bemerkenswerte Satz des Kölner Kardinals Meissner geklungen, daß nach dem Niedergang des Kommunismus nunmehr der Liberalismus der Feind sei, gegen den es zu kämpfen gelte, hätte er statt dem Liberalismus der Freiheit den Kampf angesagt? Darüber hinaus ist der Begriff der Freiheit seinem Inhalt nach so wenig festgelegt, daß gerade auch die ärgsten Einschränkungen der Freiheit im Namen der Freiheit - bzw. der „wahren“ Freiheit - legitimiert werden können. Ein schönes Beispiel dafür ist die Antwort, die Herzog Alba im vierten Akt von Goethes „Egmont“ auf Egmonts Berufung auf die Freiheit des niederländischen Volkes gibt: „Freiheit? Ein schönes Wort, wer's recht verstünde. Was wollen sie für Freiheit? Was ist des Freiesten Freiheit? - Recht zu tun! - und daran wird sie der König nicht hindern.“

Für den philosophischen Analytiker sind „Leerformeln“ wie „Freiheit“ oder „Gerechtigkeit“ eine Herausforderung. Denn über Freiheit und Gerechtigkeit läßt sich weder in der Theorie noch im politischen Alltag vernünftig - d.h. ohne ausschließlich rhetorische Absichten - reden, ohne zunächst einmal zu klären, um *welche* Freiheit und *welche* Gerechtigkeit gestritten und gekämpft werden soll. Vielleicht sind diese Begriffe bei näherem Hinsehn doch nicht

so bedeutungsleer, wie es das Etikett „Leerformel“ nahelegt. Vielleicht müssen die in diesen Begriffen enthaltenen Bedeutungen nur in ihrer Vielfalt und Gegensätzlichkeit transparent gemacht, die einzelnen Bedeutungskerne voneinander isoliert und in ihrer jeweiligen Eigenart kenntlich gemacht werden. Dann macht auch die Frage nach dem Wert der Freiheit wieder einen Sinn – umformuliert in die Frage: Was bedeutet uns *welche* Freiheit? Was ist uns *welche* Freiheit wert? *Welche* Freiheit verdient unsere Wertschätzung und unsere Fürsprache? Schopenhauer hat sich zu *allen* Facetten des Freiheitsbegriffs geäußert, und am Leitfaden seiner Beiträge möchten wir der Frage nach dem Wert der Freiheit im folgenden ein Stück weit nachgehen.

2. Begriffliche Differenzierungen

Schopenhauer war primär ein *Synthetiker*, der wie die gesamte metaphysische Tradition der Philosophie den – heute nur noch selten gewagten – Versuch unternahm, das Ganze der äußeren und inneren Erfahrung in ein totales, Mensch und Natur, Ich und Welt gleichermaßen umfassendes Bild der Wirklichkeit zu integrieren und durch eine zentrale, in alle Erfahrungsbereiche ausstrahlende Metapher zu entschlüsseln. Aber Schopenhauer war auch ein *Analytiker*, der sich – vor allem in der kritischen Auseinandersetzung mit Vorgängern und Gegnern – die scharfen Waffen der begrifflichen Zergliederung und der argumentativen Differenzierung zunutze machte. Die von Schopenhauer auch heute noch ausgehende Faszination beruht ja nicht zum geringsten Teil darauf, daß sich in ihm die Traditionslinie der ganymedisch-romantischen Ergriffenheit (der All-Einheit und des mystischen Dunkels) und die Traditionslinie der prometheisch-aufklärerischen Aufsässigkeit in einer höchst eigenwilligen Konfiguration verschlingen und die Upanishaden und der Mystiker Meister Eckhart ebenso zu seinen philosophischen Vorgängern und Vorbildern gehören wie die empiristischen Sprachkritiker Locke und Lichtenberg. Was den Freiheitsbegriff betrifft, so ist Schopenhauer nicht nur dessen Bedeu-

tungsvielfalt lebhaft bewußt gewesen, er hat mit seiner Unterscheidung von „physischer“, „intellektueller“, „moralischer“ und „relativer“ Freiheit auch viel dazu getan, die Sphären der Teilbegriffe gegeneinander abzugrenzen und damit eine Reihe von Scheinproblemen und Scheinlösungen zu eliminieren. Während in dem emphatischen Freiheitsbegriff von *Kants* Moralphilosophie nicht weniger als vier verschiedene und logisch voneinander unabhängige Bedeutungen von „Freiheit“ auf fatale Weise miteinander verquickt werden, werden diese verschiedenen Bedeutungen von Schopenhauer sorgfältig getrennt und die Kantischen Paradoxien zum Verschwinden gebracht. Kant hatte „Freiheit“ unterschiedslos sowohl als Gegenbegriff zum Determinismus als auch als Gegenbegriff zur Abhängigkeit des Willens von sinnlichen Auslösern („Neigungen“) gebraucht und darüber hinaus ein so dicht geschlossenes begriffliches Netz zwischen Freiheit, praktischer Vernunft, Moralität und Unabhängigkeit vom Naturzusammenhang gewoben, daß Paradoxe unausbleiblich waren – z.B. das Paradox, daß jeder, der frei handelt, damit auch schon gut handelt, und jeder, der Unrecht tut, unfrei ist und konsequenterweise gar nicht getadelt werden darf; oder das Paradox, daß jeder moralisch denkende und handelnde Mensch – so als sei dieses etwas ganz und gar Ungewöhnliches, ja an ein Wunder Grenzendes – sich bereits dadurch auf mysteriöse Weise aus dem Naturzusammenhang und der Naturverfallenheit herauskatapultiert bzw. zumindest so *gedacht* werden muß. Schopenhauer erkennt, daß dies vermeintlich logisch gehärtete und unangreifbare begriffliche Netzwerk zu leicht gesponnen ist, um der Kritik standzuhalten: Weder verbürgt Willensfreiheit Moralität, noch ist Moralität auf Willensfreiheit angewiesen. Zwar wird auch bei Schopenhauer – in dem Gedanken des sich selbst als Ein und Alles wissenden Willens – eine Beziehung hergestellt zwischen Moralität und Erlösung aus Naturverfallenheit, zwischen der *idealen* Überwindung der Getrenntheit der Individuen in der Haltung grenzenlosen Mitleids und der *realen* Aufhebung der Trennung in der All-Einheit. Aber Schopenhauer liegt es, anders als Kant, gänzlich fern, für diese metaphysische Deutung der Moralität eine wie immer geartete logische oder rationale Erkenntnisgrundlage in Anspruch zu nehmen.

3. Willensfreiheit als Ideologie

Das Bemühen um eine differenzierende Begriffsklärung ist aber nicht der einzige Beitrag Schopenhauers zum Freiheitsproblem und sicher nicht der wichtigste. Sein wichtigster Beitrag ist seine Kritik an der hypertrophierten Bedeutung, die die Tradition der Philosophie der menschlichen *Willensfreiheit*, dem *liberum arbitrium*, beigemessen hat. Schopenhauers Leistung besteht darin, diesen in der Tradition der Philosophie am höchsten gehandelten Begriff eines guten Teils seiner Aura beraubt und ihn unter dem grellen Licht der philosophischen Analyse als das sichtbar gemacht zu haben, was er ist: eine (wie wir heute sagen würden) *ideologische* Konstruktion – eine Doktrin ohne Realitätsgehalt, aber mit wichtigen praktischen Funktionen, insbesondere der Funktion, anderweitig schwer zu begründende individuelle und institutionelle Verfahrensweisen mit dem Schein einer metaphysischen, geschichtsphilosophischen oder wie immer gearteten „höheren“ Legitimation auszustatten. Zwar geht Schopenhauer noch nicht so weit wie *Nietzsche*, der die Willensfreiheit als eine Erfindung von Leuten diagnostiziert hat, die, ihrem biologischen Instinkt folgend, strafen *wollen*, und die Fiktion der Willensfreiheit brauchen, um guten Gewissens strafen zu *können*.¹ Aber auch für Schopenhauer ist die Willensfreiheit nicht nur eine Fiktion, sondern eine – zumindest für Gottgläubige – höchst willkommene und dringend benötigte Fiktion, schon deswegen, weil andernfalls die ungeheure Masse des von Menschen wissentlich und willentlich verursachten moralischen und außermoralischen Übels auf ihren Schöpfer zurückfallen würde.

Kein anderer Philosoph hat wie Schopenhauer ins Licht gerückt, daß die Willensfreiheit im Grunde eine Absurdität und der Determinismus eine Selbstverständlichkeit ist, und daß nur unsere Selbstsicht als aktiv in die Welt eingreifende Akteure uns daran hindert, sie also solche zu erkennen. Ein völlig passiver Beobachter würde das sogenannte „Freiheitsproblem“ vielleicht nicht einmal verstehen, da er keine Mühe hätte, das innere und äußere Verhalten anderer als kausal bedingt zu durchschauen. Wir haben keineswegs

¹F. Nietzsche, *Götzendämmerung*. Die vier großen Irrtümer, § 7.

alle Fäden unseres Wollens und Handelns in der Hand. Daß wir uns *wünschen* können, das eine oder andere zu wollen, bedeutet nicht, daß wir es auch tatsächlich wollen können. Mögen wir noch so frei sein, zu *tun*, was wir wollen – wir sind nicht in demselben Maße frei, zu *wollen*, was wir wollen.

Hier mag man freilich einwenden, daß die *Unmöglichkeit* einer Willensfreiheit nichts über ihren *Wert* aussagt und daß man sie, auch wenn sie nicht real gegeben sein sollte, vielleicht dennoch mit gutem Grund *wünschen* könnte. Immerhin vermag der Determinismus auch heute noch Furcht und Schrecken zu verbreiten.² Der Gedanke, daß kausale Gesetzmäßigkeiten in das innerste Heiligtum des eigenen Bewußtseins und insbesondere der eigenen Willensregungen hineinreichen, wird von vielen – und besonders von autonomiebewußten jungen Menschen – als Alptraum empfunden und mit Horror-Bildern von Ohnmacht und Hilflosigkeit assoziiert. Aber nicht nur ist der Determinismus bei genauerem Hinsehen viel unangenehmer, als es diese Bilder nahelegen, Willensfreiheit im Sinne des kausal unverursachten *liberum arbitrium* ist letztlich keine attraktivere metaphysische Option als der Determinismus. Der Gegenbegriff zur kausalen Notwendigkeit ist die Zufälligkeit, und Zufälligkeit des Wollens und Handelns ist weder das, was sich die Verfechter der Willensfreiheit erträumen, noch vermag sie der vom Determinismus ausgehenden Irritation irgend etwas entgegenzusetzen. Die Hypothesen der Zufälligkeit und der Notwendigkeit sind beide gleichermaßen irritierend. Wer – wie Epikur und der Atomphysiker Pascual Jordan – seine Hoffnungen auf den Indeterminismus der Atome oder der subatomaren Prozesse setzt, muß sich fragen lassen, was eigentlich wünschenswert ist an einer Willensentscheidung, die auf vereinzelte mikroskopische Irregularitäten zurückgeht.

Auch für das Problem der Zuschreibung von Verantwortlichkeit ist der Zufall keine Lösung. Denn es fällt schwerer und nicht etwa leichter, jemanden für Zufallsereignisse verantwortlich zu machen, als für Willensentscheidungen, die sich mit kausaler Notwendigkeit

²Vgl. D. Birnbacher, „Freiheit durch Selbsterkenntnis: Spinoza - Schopenhauer - Freud“, 74. Jb. 1993, S. 79.

aus seinem Charakter sowie aus seinen Überzeugungen und Erfahrungen ergeben. Darüber hinaus muß der Indeterminist gefragt werden, wie er sich den kausalen Einfluß der Praxis der Zuschreibung von Verantwortung, Schuld und Verdienst auf künftige Einstellungen und Verhaltensweisen erklärt. Wären menschliche Willensentscheidungen tatsächlich auf bloßen Zufall zurückzuführen, wäre nicht zu sehen, wie sie sich durch gezielte äußere und innere Motivationsreize – und dazu gehören Verantwortungs- und Schuldzuschreibungen – beeinflussen ließen.

4. „Relative Freiheit“

Schopenhauer hat nicht nur den Wert der *Willensfreiheit* in Zweifel gezogen. Implizit stand er auch der *relativen Freiheit* – der Freiheit durch Vernunft – skeptisch bzw. ambivalent gegenüber. Die in der westlichen philosophischen Tradition verankerte, auf Platon und Aristoteles zurückgehende Überhöhung der Vernunft zu einem Organ, das den Zugang zu höheren Wahrheiten eröffnet und den Menschen mit einer besonderen und unvergleichlichen Würde ausstattet, war ihm als eine Art Gattungs-Narzißmus zutiefst suspekt. Der Ausdruck „relative Freiheit“ bezeichnet in Schopenhauers Preisschrift über die Freiheit des Willens die anthropologische Fundamentaltatsache, daß der Mensch im Gegensatz zum Tier (vorbehaltlich einiger hochentwickelter Tiere) über das Hier und Jetzt hinauszublicken vermag und sein Verhalten nicht nur an den ihm aktuell und sinnlich gegebenen Reizen, sondern auch an inneren Reizen, vor allem begrifflich gefaßten Prinzipien, Maximen, Absichten, Erinnerungen und Zukunftsplanungen ausrichten kann. Indem sich die verhaltenswirksamen Motive von der jeweiligen Situation und ihren anschaulichen Gegebenheiten unabhängig machen, eröffnet sich den menschlichen Reaktionen ein wesentlich erweiterter Spielraum an Vielfalt, Flexibilität, Individuierung und Reflektiertheit. Diese „Instinktenthundenheit“ des Menschen bedeutet für Schopenhauer jedoch nicht, daß das durch die Vernunft bestimmte Verhalten aus einer völlig anderen Motivationsquelle fließt als das vorrationale Wollen und Fühlen. Wie bereits für sei-

nen Vorgänger Hume bedeutet Vernünftigkeit für Schopenhauer nicht mehr, als daß der kausale Weg vom vorrationalen und vorintentionalen Wollen und Fühlen zu dem auf konkrete Zwecke gerichteten Wollen und Verhalten länger und verwickelter wird und gewissermaßen einen Umweg einschlägt. Seine Dynamik und Zielrichtung wird aber weiterhin aus derselben Quelle gespeist. Was bedeutet uns *diese* Freiheit? Die Komponenten der relativen Freiheit: Denken, Vernunft, Selbstbewußtsein, Selbstkontrolle sind für den Menschen – als Individuum wie als Gattung – zweifellos von nicht zu unterschätzendem *instrumentellem* Wert. Es ist nicht zu bestreiten, daß der „Umweg“ über Denken, Vernunft und Triebkontrolle ein „produktiver Umweg“ ist: Die Investition in Vernunft zahlt sich aus. Ohne sie hätte die Gattung nicht ihren evolutionären Siegeszug über die übrigen biologischen Gattungen antreten und sich mit einer schlechthin unerhörten Dichte auf der Erde ausbreiten können. Die reduzierte Instinktbasis des Menschen hätte dafür ebensowenig ausgereicht wie sie in Zukunft ausreichen wird, den drohenden Zusammenbruch der Biosphäre zu verhindern.

Die Frage ist allerdings, ob diese Fähigkeiten, wie immer überlebensdienlich oder nützlich sie sein mögen, auch an sich selbst so wertvoll und erstrebenswert sind, wie es die westliche Tradition mit ihrer seit Platon vorherrschenden „rationalistischen“ Tendenz postuliert. Ein dezidiert Vertreter dieser Tradition, John Stuart Mill, hielt es an einer berühmten Stelle seiner Schrift über den Utilitarismus schlicht für ausgemacht, daß es besser sei, ein unzufriedener Sokrates zu sein als ein zufriedener Narr (und besser, ein unzufriedener Mensch zu sein als ein zufriedenes Schwein).³ Aber dieselbe Frage nach der besseren Alternative hatte Voltaire in seiner *Histoire d' un bon Bramin* ebenfalls gestellt und genau andersherum beantwortet – ganz zu schweigen von Gottfried Benns noch etwas deutlicherem Vers: „Dumm sein und Arbeit haben,/ das ist das Glück“. Strebt der Mensch nicht auch gerade in den „verkopftesten“ Zivilisationen danach, der Last des Bewußtseins und der zurück- und vorausschauenden Sorge im Rausch zu entfliehen? Ist nicht gerade die seit dem späten Mittelalter ungebrochene

³J.St. Mill, *Der Utilitarismus*, Stuttgart 1976, S. 18.

Karriere der romantischen Liebe als Höchstform menschlichen Bewußtseins ganz wesentlich auf ihre rauschhaft-ekstatische Qualität zurückzuführen, darauf, daß sie die für Denken, Sorge und „relative Freiheit“ konstitutive Spaltung zwischen Ich und Anderem, Ich und Welt, Subjekt und Objekt aufhebt, zumindest aufgehoben erscheinen läßt – und umso mehr, als die äußere und innere Welt als von Gegensätzen, Spannungen und Konflikten zerrissen erlebt wird?

Schopenhauer denkt auch in diesem Punkt „quer“ zur philosophischen Tradition: Mag er auch als Anthropologe und Moralphyschologe die „relative Freiheit“ des Menschen zutreffend diagnostizieren, liegt es ihm doch fern, ihr in seiner metaphysischen Ethik eine irgendwie tragende Rolle zuzuweisen. Da die Vernunft für Schopenhauer der Vasall des Willens ist, schließt die von dieser postulierte „Selbstverneinung des Willens“ auch die Selbstverneinung der Vernunft ein. Erlösung, Heil und Befreiung ist danach weniger von der ungehinderten Entfaltung als vielmehr von der Überwindung der Vernunft zu erhoffen. Mag auch das Sich-Erheben des individuierten Willens über die Zerrissenheit der Welt weniger als erotische Ekstase denn als überirdische Ruhe und tiefer Friede charakterisiert sein – auch für ihn gelten Isoldes letzte Worte: „Unbewußt – höchste Lust“. Jedesmal vollzieht sich ein Vorgang der Grenzüberschreitung, bei dem mit den Grenzen der Individuation und der Subjekt-Objekt-Spaltung auch die des gegenstandsbezogenen Denkens, damit aber auch die der relativen Freiheit überschritten werden. Gerade in seinen höchsten Momenten kehrt der Mensch zurück in den – nicht direkt intendierbaren und eher nur passiv zu empfangenden – Bewußtseinsmodus seiner entwicklungsmäßigen Vorstufen als Embryo oder als Tier.

5. Innere Freiheit

Bisher ist die Frage nach dem Wert der Freiheit für zwei der von Schopenhauer unterschiedenen Freiheitsbegriffe gestellt und – Schopenhauers Bewertung folgend – teils negativ, teils ambivalent beantwortet worden. Schopenhauer kennt jedoch noch zwei weitere

Freiheitsbegriffe, einerseits das, was man „*innere Freiheit*“ oder „*persönliche Autonomie*“ nennen könnte: die Fähigkeit, das, was man will, in Übereinstimmung zu bringen mit dem, *was* und *wer* man sein möchte; andererseits die *physische Freiheit*, die Abwesenheit von Zwang, und deren wichtigste Ausformung, die *politische Freiheit*.

Schopenhauers Konzeption der *inneren Freiheit* ist nicht in seiner Definition der „*intellektuellen Freiheit*“ enthalten (die so etwas wie Zurechnungsfähigkeit meint), sondern in seiner *Charakterlehre* - oder besser: sie ist darin versteckt. Denn Schopenhauers nativistische Grundüberzeugung, daß der Charakter von Geburt an unabänderlich feststeht, scheint so etwas wie eine charakterliche Entwicklung zur inneren Freiheit, das heißt zur inneren Souveränität *über sich selbst* zunächst gar nicht zuzulassen. Daß ein in jeder Hinsicht festgelegter Charakter die Fähigkeit erwerben soll, *sich selbst* durch Selbsterkenntnis oder Willensanstrengung zu verändern, scheint ebenso unmöglich wie der sprichwörtliche Sprung über den eigenen Schatten. Dennoch kann man geradezu die Pointe dieser Charakterlehre darin sehen, trotz allen Determinismus nicht nur die theoretische *Möglichkeit*, sondern auch die *ethische* Bedeutung der Selbst-Transzendenz des Charakters zu veranschaulichen - „*ethisch*“ weniger im modernen Sinne moralischer Normen als im antiken Sinne einer Lehre vom „*guten Leben*“ verstanden.

Schopenhauer schildert das Leben bekanntlich als eine Art Entdeckungsreise, in der sich der angeborene Charakter seinem Träger erst nach und nach offenbart. Erst der laufende Film unseres Lebens belehrt uns darüber, welche Bedürfnisse uns zu eigen sind und wie wir auf bestimmte Reize und Situationen reagieren. Von uns selbst können wir mit ebensowenig Bestimmtheit sagen, wie wir uns in neuartigen Situationen verhalten werden, wie wir es von anderen sagen können. Das heißt aber nicht, daß der konkrete Lebenslauf durch den empirischen Charakter ein für allemal determiniert ist. Der empirische Charakter läßt sich in einen neuen und qualitativ höheren Aggregatzustand, den „*erworbenen Charakter*“ überführen, der mit zunehmender Erkenntnis der eigenen Verhaltensweisen zwar nicht die Charakterdispositionen selbst, aber doch die Gelegenheiten und Anlässe ihrer Betätigung zu steuern vermag. Mit

fortschreitender Erkenntnis seiner bewußten und unbewußten Präferenzen, Motive und Verhaltensbereitschaften verändert sich der individuelle Charakter. Selbsterkenntnis kann ihn zwar nicht grundlegend „umpolen“, aber sie kann die konkreten Zielsetzungen und Bewertungen in eine Richtung lenken, die ihm bekömmlich sind und ihm Entfaltungsmöglichkeiten eröffnen. Auf der individuellen Ebene wiederholt sich gleichsam die dialektische Dynamik von Schopenhauers Willensmetaphysik: Der „blinde Wille“ des empirischen Charakters wird sehend, indem er, seiner selbst angesichtig, sich selbst transzendiert und auf höherer Stufe mit sich selbst versöhnt. Indem er sich selbst erkennt, befreit er sich ein Stück weit von sich selbst. In dieser *therapeutischen* Auffassung der Selbsterkenntnis als Selbstbefreiung trifft sich Schopenhauers Konzeption der inneren Freiheit mit den Konzeptionen Spinozas und Freuds, dezidierten psychologischen Deterministen wie Schopenhauer.⁴ Es kann kein Zweifel darüber bestehen, daß *diese* Freiheit für ein gelingendes individuelles Leben, aber auch für andere, von unserem Verhalten Betroffene, von höchster Bedeutung ist.

6. Schopenhauer zur politischen Freiheit: Liberalismus und Pessimismus

Eindeutig positiv schließlich ist auch Schopenhauers Haltung zur *politischen* Freiheit. Seine nach dem Muster der Vertragstheorie konzipierte liberalistische Staatsphilosophie ist ein einziges Plädoyer für das, was Isaiah Berlin „*negative Freiheit*“ genannt und der „positiven Freiheit“ polemisch entgegengesetzt hat: die Freiheit, zu tun, was man will, gleichgültig, ob aus moralischen, moralisch neutralen oder unmoralischen Motiven, solange kein anderer durch dieses Tun geschädigt wird.⁵ Der politische Liberalismus ist dabei bei Schopenhauer eine unmittelbare Konsequenz seiner pessimistischen Grundansicht.

⁴Vgl. D. Birnbacher, wie Anm. 2 *passim*.

⁵I. Berlin, „Two concepts of liberty“. In: I. Berlin, *Four essays on liberty*. Oxford 1969, S. 118 – 172.

Es lassen sich zwei grundsätzliche Ansätze unterscheiden, mit denen man zu erklären versucht hat, was die Menschen zur Staatenbildung veranlaßt:

Zum einen soll es in der Anlage des Menschen begründet liegen, ein soziales Wesen zu sein. Exemplarisch ist hier die Lehre des *Aristoteles* vom „*zoon politikon*“ zu nennen. Aus ihr ergibt sich, daß der Staat zu den naturgemäßen Gebilden gehört und der Mensch von Natur aus ein staatenbildendes Wesen ist. Historisch gesehen bedeutet der Staat die Vollendung der Entwicklung, theoretisch geht er ihr voraus, denn das Ganze muß früher sein als der Teil. Und wer außerhalb des Staates steht, ist gar kein richtiger Mensch, sondern entweder ein Tier oder ein Gott.⁶

Anders sieht es aus, wenn man vom Menschen eine weniger gute Meinung hat. Prototypisch ist insoweit auf *Thomas Hobbes* zu verweisen, nach dem die „Wolfsnatur“ des Menschen im Urzustand zu einem Krieg aller gegen alle führt. Grundlage der Staatenbildung ist demgemäß die gegenseitige Furcht.⁷ Und nicht von ungefähr zeigt sich der Staat dann selbst als furchterregendes Wesen, nämlich unter dem Namen eines sagenhaften Seeungeheuers als der große Leviathan.

Vereinfachend kann man die vorgenannten Auffassungen in eine „optimistische“ und eine „pessimistische“ Richtung einteilen. Es liegt nahe, daß Schopenhauer grundsätzlich der letzteren zuzurechnen ist. Schon an dieser Stelle möchten wir aber eine Lanze für seinen sog. Pessimismus brechen, den wir ja lieber nüchternen Realismus nennen. Denn es erscheint wenig hilfreich, das Gute im Menschen zu beschwören, wenn uns die Realität ständig eines besseren lehrt. Die furchtbaren Folgen eines Zusammenbruchs der ordnungsstiftenden Staatsmacht haben soeben die jugoslawischen Verhältnisse drastisch vor Augen geführt. Und zu den wahrhaft grauerregenden Zuständen in Somalia hieß es im *Spiegel*: „Diebstahl, Raub und Mord sind risikofrei, weil es keinen Staat mehr gibt.“ Hier ist an die Mahnung Schopenhauers zu erinnern: „Daher, wenn man sich die Staatsgewalt ein Mal aufgehoben [...] denkt, jeder

⁶Aristoteles, *Politik*, 1. Kapitel.

⁷Hobbes, *Leviathan*, 2. Teil, 20. Kapitel.

Einsichtige zurückbebt vor dem Schauspiele, das dann zu erwarten stände.“⁸ Zudem kann darauf verwiesen werden, daß in der Staats- und Rechtstheorie die skeptische Sichtweise durchaus überwiegt. So wird in einem heutigen Lehrbuch zur Rechtsphilosophie folgendes Fazit gezogen:

Der pessimistische Zug in der Sozialanthropologie der rechtsphilosophischen Modelle ist allerdings auffällig. Richtiges Recht scheint eine größere Nähe zur Auffassung von der Schlechtigkeit als zur Auffassung von der Güte des Menschen zu haben. Vielleicht braucht der gute Mensch kein Recht. Jedenfalls nimmt selbst großer Optimismus nicht an, der Mensch werde sich „von Natur“ stets friedlich und hilfreich gegenüber dem Mitmenschen verhalten. Auch noch die optimistischste Rechtsphilosophie ist von der Sorge geleitet, der Mensch werde, wenn er nicht ständig an klare Grenzen stoße, vor Verletzungen anderer Menschen nicht zurückschrecken, und Hilfe, die der andere Mensch braucht, zu oft verweigern.⁹

Gegen diese unfriedliche Natur des Menschen setzt Schopenhauer den Staat als Schutzanstalt. Hierdurch wird die Bestie Mensch zwar nicht gezähmt, aber zahnlos gemacht; denn ein Raubtier mit einem Maulkorb ist so unschädlich wie ein grasfressendes Tier.¹⁰

Wie kommen nun die Menschen zu der Erkenntnis, daß eine Staatenbildung von Vorteil ist? Den Ausgangspunkt bildet nicht etwa ein – wie immer gearteter – Altruismus, sondern im Gegenteil der Egoismus aller. Dieser Egoismus führt zunächst zum Widerstreit des Willens mit sich selbst, woraus das Leiden in der Welt seine stets fließende Quelle hat. Jedoch ist allen Individuen auch die Vernunft gemeinsam, welche sie den Ursprung jenes Leidens einsehen lehrt und auf das Mittel aufmerksam macht, dasselbe zu verringern oder womöglich aufzuheben. Die Vernunft sieht ein, daß

⁸E II, § 13.

⁹W. Naucke, *Rechtsphilosophische Grundbegriffe*, 21986, S. 122.

¹⁰W I, 408.

dem Unrecht tun als Korrelat ein Unrecht leiden entspricht – und dieses könnte jeden treffen. Gleichsam im Wege einer Kosten/Nutzen-Rechnung entsagt der vernünftige Egoismus deshalb dem Genuß des Unrecht tuns, um sich den Schmerz des Unrecht leidens zu ersparen. Der Staat ist – so heißt es bei Schopenhauer – „aus dem sich wohlverstehenden, methodisch verfahrenen, vom einseitigen auf den allgemeinen Standpunkt tretenden und so durch Aufsummierung gemeinschaftlichen Egoismus Aller entsprungen“;¹¹ in Kurzfassung: er ist das Meisterstück des vernünftigen Egoismus.

Aus den genannten Gründen kommt es zur Schließung des Staatsvertrages. Schopenhauer steht insoweit auf dem Boden der Vertragslehre, wie sie im „*contrat social*“ von *Rousseau* ihren bekanntesten Ausdruck gefunden hat. Es wäre allerdings ein Mißverständnis, würde man den Vertragsschluß als historisches Ereignis auffassen; vielmehr handelt es sich um ein theoretisches Modell, das insbesondere zur Legitimierung von Herrschaft herangezogen wird.

Die Fruchtbarkeit dieses Ansatzes erweist sich bis heute, namentlich in der vieldiskutierten „Theorie der Gerechtigkeit“ von *John Rawls*. Dessen Verfahren zur Herleitung von Gerechtigkeitsgrundsätzen besteht darin zu überlegen, welchen Regelungen ein beliebiger Mensch im Urzustand zustimmen würde. Die Vertragspartner müssen hinter einem „Schleier des Nichtwissens“¹² über jene Prinzipien entscheiden; vor allem kennt niemand seinen Platz in der Gesellschaft, seine Klasse oder seinen Status. Es ist leicht zu erkennen, daß allein schon der Eigennutz bestimmte Regeln entstehen läßt. So könnte vernünftigerweise keiner die Sklaverei befürworten, da er ja noch nicht weiß, ob er dann selbst zur Gruppe der Sklaven gehören würde. Der geläuterte Egoismus produziert auf diese Weise nicht nur einen schützenden, sondern auch einen gerechten Staat.

¹¹Ebenda.

¹²J. Rawls, *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, 1979, S. 159ff.

7. Zweck des Staates

Aus der Kennzeichnung des Staates als Schutzanstalt leitet Schopenhauer im einzelnen drei Funktionen ab:¹³

1. *Schutz nach außen*, welcher nötig ist gegen andere Völkernschaften; denn der schlimmste Feind des Menschen bleibt eben der Mensch. Hieraus entsteht das Völkerrecht, das auf dem Grundsatz beruht, stets nur defensiv, nie aggressiv sich gegeneinander verhalten zu wollen.
2. *Schutz nach innen*, also Schutz der Mitglieder eines Staates untereinander. Dieser Sicherung dient das Privatrecht als Aufrechterhaltung eines rechtlichen Zustandes.
3. *Schutz gegen den Beschützer*, d.h. gegen diejenigen, welchen die Gesellschaft die Handhabung des Schutzes übertragen hat; zu diesem Zweck bedarf es des öffentlichen Rechts. Als probates Mittel wird die Gewaltenteilung in Legislative, Exekutive und Judikative angegeben.

Dieser dritte Schutzzweck verdient besondere Beachtung. Schopenhauer weist darauf hin, daß die Beseitigung eines Übels häufig einem neuen den Weg eröffnet. Im hiesigen Zusammenhang folgt daraus: Der Beschützer, der die ersten beiden Schutzfunktionen wahrnimmt, kann seinerseits durch Machtmißbrauch eine Bedrohung darstellen. Deshalb muß die Staatsgewalt gezügelt werden! Der Staat darf also nicht – wie noch bei Hobbes – zum großen Ungeheuer anwachsen; man würde sonst den Teufel mit Beelzebub austreiben.

Dementsprechend wendet sich Schopenhauer auch gegen moralische Ansprüche des Staates. Er rügt den „sehr sonderbaren Irrtum“¹⁴, der Staat sei eine Anstalt zur Beförderung der Moralität und gar gegen den Egoismus gerichtet. Der Staat kann und soll aber nicht etwa den Egoismus aus der Welt schaffen, sondern lediglich dessen nachteilige Folgen verhindern. Und wer wie *Hegel* den Staat

¹³W II, 683.

¹⁴W I, 407.

zur „Wirklichkeit der sittlichen Idee“¹⁵ hochstilisiert, muß sich nicht wundern, wenn er folgendermaßen abgekanzelt wird:

Einige deutsche Philosophaster dieses feilen Zeitalters möchten ihn [den Staat] verdrehn zu einer Moralitäts-, Erziehungs- und Erbauungs-Anstalt: wobei im Hintergrunde der Jesuitische Zweck lauert, die persönliche Freiheit und individuelle Entwicklung des Einzelnen aufzuheben, um ihn zum bloßen Rade einer Chinesischen Staats- und Religions-Maschine zu machen. Dies aber ist der Weg, auf welchem man weiland zu Inquisitionen, Autos de Fé und Religionskriegen gelangt ist.¹⁶

Nach den Erfahrungen unseres Jahrhunderts mit seinen Diktaturen unterschiedlicher Couleur ist es geradezu erfrischend zu lesen, wie hier mit deutlichen Worten jedweder Staatsvergötterung, ja -vergötzung eine Absage erteilt wird. Der Staat soll die individuellen Egoismen unter einen Hut bringen. Wenn er daneben mit moralischen Ansprüchen auftritt, läuft er Gefahr, jenen eng begrenzten Aufgabenbereich zu überschreiten und den einzelnen zu vereinnahmen. Außerdem nimmt er sich mit diesem Vorhaben zuviel vor, weil die eigentliche Natur des Menschen einer Umerziehung nicht zugänglich ist.

Dementsprechend hatte auch der – unter dem Einfluß Schopenhauers stehende – Historiker *Jakob Burckhardt* in seinen *Weltgeschichtlichen Betrachtungen* ausgeführt:

Wohl ist der Staat die „Standarte des Rechts und des Guten“, welche irgendwo aufgerichtet sein muß, aber nicht mehr. Die „Verwirklichung des Sittlichen auf Erden“ durch den Staat müßte tausendmal scheitern an der inneren Unzulänglichkeit der Menschennatur überhaupt und auch der Besten insbesondere. Das Sittliche hat ein wesentlich anderes Forum als den Staat; es ist schon enorm viel, daß dieser das konventionelle Recht aufrecht hält. Er wird am ehesten gesund bleiben, wenn er sich seiner Natur

¹⁵Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, § 257.

¹⁶E II, § 17.

(vielleicht sogar seines wesentlichen Ursprungs) als Notinstitut bewußt bleibt.¹⁷

Ob Notinstitut oder Zwangsanstalt – diese Ausdrücke kennzeichnen eine weise Zurückhaltung. Demgegenüber wird ein Staat mit totalen Ansprüchen zwangsläufig totalitär. Die Folgen sind bekannt und von *Erich Kästner* 1950 in die Verse gefaßt worden:

Das Gewissen wurde staatlich,
der Charakter, die Moral,
selbst die Ahnen und die Kinder, –
endlich war der Staat „total“!
Folgend diesem größten Siege,
den der Staat errang, entstand
der totalste aller Kriege,
Weltkrieg römisch Zwo genannt!
Krieg nach außen, Krieg nach innen,
Krieg von oben ward geführt.
In dem Buche der Geschichte
sind zwölf Seiten reserviert!

Das war der totale Staat, –
und nun hab'n wir den Salat!

Die Erfahrungen des Dritten Reiches führten nach Kriegsende auch dazu, daß der ursprüngliche Formulierungsvorschlag des Herrenchiemseer Konvents zu Art. 1 GG lautete: „Der Staat ist um des Menschen willen da, nicht der Mensch um des Staates willen.“

8. Theorie des Minimalstaats?

Schopenhauers Staatsvorstellungen haben in jüngster Zeit zu einer Debatte mit zwei ganz verschiedenen Schwerpunkten geführt. Zum einen ist auf ihrer Basis eine Theorie des „Minimalstaates“

¹⁷J. Burckhardt, *Weltgeschichtliche Betrachtungen*, Kröner-Ausgabe 1978, S. 38.

konzipiert worden, zum anderen hat man ihm eine zunehmend konservative Abwendung von liberalem Gedankengut nachgesagt.

Läßt sich aus dem Staatsverständnis Schopenhauers eine Theorie des Minimalstaates¹⁸ ableiten? Darunter soll ein Staat zu verstehen sein, der sich im wesentlichen auf die Sicherung des Rechts zu selbstverantwortlichen Entscheidungen beschränkt. Seine Aufgabe liege allein darin, Schutzleistungen zu erbringen und Sanktionen gegen rechtliche Verstöße zu garantieren. Ein solcher Minimalstaat gewährleiste demgemäß ein vollständiges und vollkommenes Marktsystem, mit dessen Hilfe die Individuen in freie Austauschbeziehungen eintreten können.¹⁹ Zur Begründung dieser Thesen stützt sich der „Minimalist“ auf die Aussage Schopenhauers: „Wenn man dem Staat, außer dem hier dargelegten Zweck des Schutzes, noch andere andichtet, so kann dies leicht den wahren in Gefahr setzen.“²⁰ Es sind jedoch Zweifel anzumelden, ob sich aus diesem Satz wirklich die behaupteten Konsequenzen ergeben. Besagte Warnung ist vornehmlich gegen jede Überhöhung des Staates, insbesondere in moralischer Hinsicht gerichtet. Die Staatslehre – wie die Rechtslehre überhaupt – hat nur den passiven Teil im Auge; ihre Intention ist, daß niemand Unrecht leide. Von daher steht verständlicherweise der Schutzzweck ganz im Vordergrund.

Für diese Schutzanstalt ist der Begriff des Minimalstaates wohl irreführend. Die Bezeichnung könnte zu der Vermutung Anlaß geben, es gehe um einen schwächlichen „Nachtwächterstaat“. Dagegen läßt sich einwenden, daß der Staat dem unausrottbaren und gewalttätigen Egoismus Paroli bieten soll – eine Aufgabe, die durchaus starker Zwangsmittel bedarf. Insoweit ist das erforderliche Staatsgebilde keineswegs zu „minimalisieren“.

Auf der anderen Seite sieht es Schopenhauer nicht als staatliche Aufgabe an, ein „Schlaraffenland“ zu errichten. Zwar würde der Staat, seiner auf das Wohlbefinden aller gerichteten Tendenz gemäß, gern dafür sorgen, daß jeder Wohlwollen und Werke der Men-

¹⁸M. Hopf, „Ansätze zu einer Theorie des ‚Minimalstaates‘ auf der Basis der Rechts- und Staatsvorstellungen Schopenhauers“, in: *Zeit der Ernte: Festschrift für Arthur Hübscher zum 85. Geburtstag*, S. 390.

¹⁹Ebenda, S. 407.

²⁰W II, 684.

schenliebe erführe. Solche Liebespflichten seien aber nicht erzwingbar.²¹ Schopenhauer wendet sich also nur gegen den überzogenen Anspruch, der Staat müsse die Bürger zu einem kollektiven Samaritertum anhalten. Eine Theorie des Wirtschaftsliberalismus vermag man seinen Ausführungen nicht zu entnehmen.

9. Janusköpfiger Konservatismus?

Die zweite – für unsere Thematik bedeutsamere – Diskussionslinie beschäftigt sich mit konservativen Zügen in Schopenhauers Denken. Unbestritten ist zunächst, daß sein Ansatz prinzipiell liberale Positionen beinhaltet. Dieser Ausgangspunkt soll sich jedoch – vom Jahre 1848 an – mehr und mehr zugunsten des konservativen Pols verschoben haben.²² Dabei ist allerdings im Auge zu behalten, daß die Grundanschauungen Schopenhauers bereits vorher formuliert worden sind. Zudem bleiben sie ständig von der Sorge begleitet, der Egoismus des Menschen werde sich immer wieder Bahn brechen. Vor diesem Hintergrund können die angeblich „janusköpfigen“ Ansichten des Philosophen vielleicht in Einklang gebracht werden.

Mit einiger Skepsis betrachtet Schopenhauer die demokratische Regierungsform. Das Volk sei zwar legitimiert zur Herrschaft, aber ist es dazu auch in der Lage? Dieses Spannungsverhältnis kommentiert Schopenhauer wie folgt:

Die Frage nach der Souverainität des Volkes läuft im Grunde darauf hinaus, ob irgend Jemand ursprünglich das Recht haben könne, ein Volk wider seinen Willen zu beherrschen. Wie sich Das vernünftigerweise behaupten lasse, sehe ich nicht ab. Allerdings also ist das Volk souverain: jedoch ist es ein ewig unmündiger Souverain, welcher daher unter bleibender Vormundschaft stehn und nie

²¹W I, 409.

²²H. Münkler, „Das Dilemma des deutschen Bürgertums. Recht, Staat und Eigentum in der Philosophie Arthur Schopenhauers“, in: *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie* 1981, S. 379, 383.

seine Rechte selbst verwalten kann, ohne gränzenlose Gefahren herbeizuführen; zumal er, wie alle Unmündigen, gar leicht das Spiel hinterlistiger Gauner wird, welche deshalb Demagogen heißen.²³

Schopenhauer bevorzugt die Erbmonarchie als festen, unerschütterlichen Pfeiler, auf welchem die gesetzliche Ordnung und dadurch die Rechte aller sich stützen und so bestehen. Wohlgermerkt: Der Monarch als Garant für Recht und Gesetz! Den König nennt er bisweilen „Wir von Gottes Gnaden“, richtiger könne er aber auch heißen: „Wir von zwei Übeln das Kleinste“.²⁴ Gerade letztere Charakterisierung macht deutlich, daß es Schopenhauer um die Aufrechterhaltung der ständig durch die Natur des Menschen bedrohten Ordnung geht; wäre diese Natur eine andere, so ließe sich ebenfalls ein anderes Staatsgebilde denken. Dementsprechend heißt es schon im Hauptwerk:

Um einen vollkommenen Staat zu gründen, muß man damit anfangen, Wesen zu schaffen, deren Natur es zuläßt, daß sie durchgängig das eigene Wohl dem öffentlichen zum Opfer bringen. Bis dahin [!] aber läßt sich schon etwas dadurch erreichen, daß es *eine* Familie giebt, deren Wohl von dem des Landes ganz unzertrennlich ist; so daß sie, wenigstens in den Hauptsachen, nie das Eine ohne das Andere befördern kann.²⁵

Die Suche nach einem vernünftigen Mittelweg zwischen Anarchie und Despotie zeigt sich noch in weiteren Überlegungen. So schreckt ihn die Revolution als Zerstörung des gesetzmäßigen Zustandes, ohne daß er den Tyrannenmord von vornherein ausschließen wollte. Das Chaos ist ihm ebensowenig geheuer wie eine totalitäre Staats-Maschinerie. Ferner betrachtet er die Pressefreiheit einerseits als notwendiges Ventil, womit sich die Unzufriedenheit Luft machen kann; andererseits könne sie angesehen werden als die

²³P II, § 126.

²⁴Gespr, 214.

²⁵WI, 406.

Erlaubnis, Gift für Geist und Gemüt zu verkaufen. Zumindest sollte sie durch das Verbot jeder Anonymität bedingt sein.²⁶

Schließlich will er das Volk von der Ausübung der Gerichtsbarkeit fernhalten, denn die Jury sei das schlechteste aller Kriminalgerichte. Hält man sich heute die Berichte über amerikanische Gerichtsverfahren vor Augen, so findet diese Skepsis eine gewisse Bestätigung. Außerdem ist bemerkenswert, daß im deutschen Strafprozeßrecht der Anteil der Laienrichter im Laufe der Zeit verringert wurde; heute sind bei der Besetzung des sog. Schwurgerichts die Berufsrichter in der Überzahl. Den Grund für diese Entwicklung könnte man bei Schopenhauer ablesen:

Als ob nicht Parteilichkeit zehn Mal mehr von den Standes-Gleichen des Beklagten zu befürchten wäre, als von den ihm völlig fremden, in ganz anderen Regionen lebenden, unabsetzbaren und ihrer Amtsehre sich bewußten Kriminalrichtern.²⁷

Auch in anderen Punkten bewährt sich das gesunde Mißtrauen. So äußert er die Befürchtung, eine konstitutionelle Verfassung tendiere zur Herrschaft der Faktionen (sprich: Parteien).²⁸ Ihm wird deshalb von Münkler vorgeworfen: „In seiner vehementen Ablehnung der Herrschaft von politischen Parteien zeigt sich auch hier der bei Schopenhauer stets mit dem liberalen Zug konkurrierende konservative Duktus seines Denkens.“²⁹ Angesichts der heute weitverbreiteten Parteienverdrossenheit, die selbst den Bundespräsidenten zu deutlichen Worten veranlaßt hat, wird man diese Kritik wohl relativieren dürfen! Und im Hinblick auf die zunehmende „Amerikanisierung“ unserer Gesellschaft mag als Warnung dienen, was Schopenhauer in den Vereinigten Staaten von Amerika – neben aller materiellen Prosperität des Landes – vorfindet: nämlich niedrigen Utilitarismus, anglikanische Bigotterie und ungerechteste Unterdrückung der freien Schwarzen, um nur einige Beispiele zu

²⁶P II, § 127.

²⁷Ebenda.

²⁸W I, 406.

²⁹H. Münkler, (o. Fn. 22), S. 394.

nennen.³⁰ Als ganz besonderen und dabei paradoxen Nachteil der Republiken führt er noch an, daß es in ihnen den überlegenen Köpfen schwer werden muß, zu hohen Stellen und dadurch zu unmittelbarem politischen Einfluß zu gelangen. Ohne hier Namen nennen zu wollen: Dieses Eindrucks kann man sich in der Tat häufig nicht erwehren.

Die Staatsauffassung Schopenhauers weist einen Weg, um sowohl Anarchie als auch Despotie auszuschließen, zwei Zustände, die er als einen Haufen von Wilden oder von Sklaven bezeichnet. In beiden Fällen existiert für ihn noch gar kein Staat, sondern dieser entsteht erst durch die gemeinsame Übereinkunft als Produkt des vernünftigen Egoismus. Ebenso wie das Individuum eines Maulkorbs bedarf, muß auch der Herrscher an die Kette gelegt werden: daraus resultiert die Notwendigkeit des Schutzes gegen den Beschützer. Denn der Egoismus mag zwar Vernunft annehmen, aber aufheben läßt er sich nicht und bildet deshalb eine nie versiegende Gefahrenquelle für etwaige Übergriffe. Ganz in diesem Sinne wird deshalb in einem aktuellen Werk zur „Geschichte der Staatsideen“ ausgeführt:

Die Mutter des liberalen Rechtsstaates heißt also Mißtrauen, Mißtrauen gegen den Machthaber. Nicht von ungefähr haben gerade jene Staatsdenker, die dem Menschen nicht allzuviel Gutes zutrauen, die im Ergebnis menschlichsten Staatsmodelle entworfen. Weil sie die ethische Minderwertigkeit von vornherein einkalkulieren, setzen sie ihr institutionelle Schranken und sorgen für Kontrollen. Die Optimisten dagegen trauen der Macht der Vernunft und dem Gemeinsinn mehr zu als der nüchterne Betrachter es tun darf; dadurch haben sie, von Platon bis Marx, allemal der Bedrückung den Weg gewiesen.³¹

Dieses Zitat macht die Berechtigung noch einmal deutlich, eine Verbindungslinie zwischen Freiheitsidee und Pessimismus zu ziehen.

³⁰P II, § 127.

³¹R. Zippelius, *Geschichte der Staatsideen*, 61989, S. 123.