

Schopenhauers Ethik – die Konsequenz aus Spinozas Metaphysik?

Von Ortrun Schulz (Hannover)

Schopenhauer zufolge handelt es sich bei dem „*Problem aller Ethik*“ darum, dem „Egoismus, und der Bosheit dazu einen ihnen gewachsenen Kämpfen entgegenzustellen.“¹ Da für eine Erkenntnisweise, der die Individuation real ist, „Fleisch und Bein Zeugnis ablegen“, diese aber „allem Egoismus zum Grunde liegt“, dessen „realer Ausdruck jede lieblose, ungerechte oder boshafte Handlung“ ist,² argumentiert er zugunsten der Scheinhaftigkeit der Individuation. Real sei nur die Einheit aller Willen zum Leben. Nur aus einer solchen monistischen Willensmetaphysik könne „echte, uneigennützig Tugend“ folgen. Die Metaphysik Schopenhauers stellt aber eine Transformation der monistischen Substanzmetaphysik Spinozas dar.

Schopenhauers Philosophie ist bedeutend durch Spinoza beeinflusst worden. Es finden sich zahlreiche Bemerkungen über sein enges, aber auch reaktives Verhältnis zu diesem Denker, mit dem er sich zeitlebens auseinandergesetzt hat.³ Was ihn mit Spinoza verbindet, ist vor allem der Gedanke der All-Einheit. Dieser sei Spinozas „einzige positive Lehre“.⁴ Schopenhauers Monismus ergibt sich

¹Schopenhauer, „Über die Grundlage der Moral“ (E II), *Werke* III, L6 S. 687.

²Schopenhauer, „Über die Grundlage der Moral“ (E II), *Werke* III, L6 S. 808-9.

³Schopenhauers umfangreiche Randnotizen zu seinen Büchern finden sich in HN V, zu den Werken Spinozas auf den Seiten 166-174. Schopenhauer besaß Spinozas Werke in der Ausgabe von Paulus, erschienen 1802-3 in Jena, *Opera quae supersunt omnia [...]*. Zum Verhältnis Schopenhauers zu Spinoza s. Ortrun Schulz, *Wille und Intellekt bei Schopenhauer und Spinoza*, Phil. Diss. Hannover. Frankfurt a.M.: Lang, 1993.

⁴Schopenhauer, u.a. in Manuskriptbücher *Pandectae* II (1836), § 125, HN IV(1), S. 202-3. Er beruft sich in diesem Punkt ausdrücklich auf seine Übereinstimmung mit Spinoza, freilich mit der Einschränkung, daß diese Lehre „immer schon dagewesen sei“. Schopenhauer, „Skizze einer Geschichte der Lehre vom Idealen und Realen“, P I, *Werke* IV, L6 S. 14.

1814 durch den Übergang von der platonischen Vielheit der Ideen und einer Vielheit von kantischen Dingen an sich zum *einen* Wesen der Welt. Der Wille zum Leben, Substrat aller Wirklichkeit, erfüllt bei ihm eine vergleichbare Rolle wie die Substanz bei Spinoza. 1815 sagt er: „Man vergleiche doch die hier aufgewiesene Einheit der Welt als Erscheinung eines Willens mit der substantia aeterna des Spinoza“.⁵

Im Lichte des Gedankens der Einheit fällt auch die Beurteilung der Individuen aus, und aus dieser Einschätzung resultieren bestimmte Verhaltenskonsequenzen. Die Folgerungen aus dem Willensmonismus sind jedoch bei Schopenhauer andere als die Folgerungen Spinozas aus dem Substanzmonismus. Gelten die Individuen, wie bei Spinoza, als real, so ist das Prinzip der Selbsterhaltung das ethische Ziel und Selbstbehauptung Tugend. Die Selbstliebe wird nicht nur als Grundlage allen Verhaltens, also auch des ethischen, angenommen, sondern der wohlverstandene und vernunftbegleitete Egoismus wird sogar ethisch aufgewertet. Schopenhauer erblickt eine „Inkonsequenz“ zwischen Spinozas „gefühlter Wahrheit“, die sich in seiner „reinen Tugendlehre“ ausdrücke, und den gewaltsamen Schlüssen, um zu dieser durch „handgreifliche Sophismen“ zu gelangen, die doch nie und nimmer „aus dem egoistischen ‘*suum utile quaerere*’ folgten“.⁶ Während sich für Spinoza sogar eine Konkordanz herstellt zwischen Religiosität (er bezieht sich aufgrund seiner Biographie vor allem auf das liberale Judentum) und der Suche nach dem eigenen Nutzen, gleich ob für das zeitliche oder ewige Heil⁷, stellt sich für Schopenhauer das eigennützige Trachten als unsinnig dar, weil das Prinzip Selbsterhaltung zum Scheitern verurteilt ist und alles Streben als hoffnungslos unselig erkannt wird. Bei Spinoza dient Religion hauptsächlich dazu, sich anzupassen, wie bei Luther: „auf daß es dir wohlgerhe und du lange lebest auf Erden“, bei Schopenhauer hingegen, vom eitlen Streben abzulassen. Während Spinoza die Religiosität rationalisiert

⁵Schopenhauer-Zitat bei Samuel Rappaport, *Spinoza und Schopenhauer*, Berlin: Gärtner, 1899, S. 133.

⁶Schopenhauer, W I, *Werke* I, Lf. S. 141.

⁷Spinoza, *Ethik* Teil 5, Lehrsatz 41.

und zugleich säkularisiert, sucht Schopenhauer im Einklang mit verneinenden, „pessimistischen“ religiösen Sinnkernen die Weltlichkeit der Welt zu transzendieren. Für Spinoza ist das Leben nichthintergebar, für Schopenhauer ist es das, was überwunden werden soll. Bei dem bei beiden Denkern strukturell ähnlichen Prozeß der Vermittlung von Wissen und Religion im Spannungsfeld zwischen Destruktion und Legitimation geht nun aber nach Schopenhauers Diagnose die Moralität bei Spinoza verloren. Schopenhauer betrachtet zuweilen seine Ethik als Konsequenz aus Spinozas Metaphysik, manchmal aber auch Spinozas Metaphysik als ungeeignet zur Begründung echter Moralität:

Nur *die* Metaphysik ist wirklich und unmittelbar die Stütze der Ethik, welche schon selbst ursprünglich ethisch ist, aus dem Stoffe der Ethik, dem Willen, konstruiert ist; weshalb ich mit viel besserem Recht meine Metaphysik hätte 'Ethik' betiteln können als Spinoza, bei dem dies fast wie Ironie aussieht und sich behaupten ließe, daß sie den Namen wie 'lucus a non lucendo' führt, da er nur durch Sophismen die Moral einem System anheften konnte, aus welchem sie konsequent nimmermehr hervorgehen würde: auch verleugnet er sie meistens geradezu mit empörender Dreistigkeit [...].⁸

Schopenhauer greift nicht in seiner Interpretation der Moralität, wohl aber in seiner Begründung derselben auf zentrale, allerdings modifizierte Aspekte der spinozanischen Philosophie zurück. Indem das Denken „nun im eigenen Spiegel vor sich selbst erschrickt, eröffnet es den Blick auf das, was über es hinaus liegt“⁹: Spinoza und die Folgen. Schopenhauer geht über ihn hinaus und überwindet ihn in der Ethik, indem er mit ihm gegen ihn argumentiert.

⁸Schopenhauer, „Hinweisung auf die Ethik“ in N, *Werke* III, L6 S. 473-4.

⁹Max Horkheimer und Theodor W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung: Philosophische Fragmente*, „Juliette oder Aufklärung und Moral“, Frankfurt am Main: Fischer TB, 1992, S. 126.

Spinoza und die „Lust an der Härte“¹⁰

Für Spinoza ist der Zweck des Lebens und der Ethik die Selbsterhaltung bzw. das „gute Leben“. Die gesellschaftlichen Beziehungen reichen dem Individuum zum Vorteil, da es sich nur vermittels derselben seinen Bedarf verschaffen kann. Grundlage aller Tugend ist das Faktum des Selbsterhaltungsstrebens, Tugend aber ist das vernünftige Suchen nach primär dem eigenen Nutzen, sekundär auch dem des Sozialverbandes als eines Mittels dazu. Das Leben wird bejaht, weil es schon immer sich selbst bejaht, und weil das Streben nach Selbsterhaltung eine nichthintergehbare und nicht aufhebbare Tatsache ist. Selbstbehauptung gilt ihm naturalistisch als Tugend im Sinne von Tüchtigkeit. Die wirkliche Wesenheit jedes Dinges ist für ihn der Selbsterhaltungstrieb, individuell verschieden nach dem Grad der Lebensenergie und der Qualität der auszulebenden Seinsweise. Er verfährt aber nicht nur deskriptiv in bezug auf den *conatus in suo esse perseverandi*, sondern er erhebt diesen auch durchaus normativ zum „Maßstab der Würde und des Werts eines Affekts“. Wie Aktivität ein „Merkmal Gottes“ ist, gilt bei Spinoza die „Befreiung der aktiven Affekte“ als ethisches Ideal, das jedoch zugleich als Kehrseite die Geringschätzung der passiven Affekte mit sich führt.¹¹

Indem er das Streben nach dem eigenen Nutzen, im Sinne einer Normierung des Faktischen, als ethisches Ziel ansetzt, harmonisiert er beinahe gutgläubig die Konflikte: „Sobald ein jeglicher Mensch am eifrigsten seinen eigenen Nutzen sucht, sind die Menschen einander vom größten Nutzen“¹². Daß „*private vices*“ aber „*public virtues*“ (Mandeville) werden, dazu bedarf es bestimmter Bedingungen; nicht unter allen Bedingungen also ist dies der Fall.

Außerdem lehre die Vernunft Bestimmtes. „Wohl lehrt uns die Vernunft die Notwendigkeit, um unseres Nutzens willen uns mit den

¹⁰Zur Rolle Spinozas im „Ausplaudern“ der „Lust an der Härte“ siehe Max Horkheimer und Theodor W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung: Philosophische Fragmente*, Frankfurt/Main: Fischer TB, 1992, S. 109 u. 111.

¹¹Dieter Birnbacher, „Spinoza und die Reue“, *Zeitschrift für philosophische Forschung* 38, 1984, S. 227; 229; 233.

¹²Spinoza, *Ethik* Teil 4, Lehrsatz 35 Folgesatz 2.

Menschen zu vereinigen, keineswegs aber mit den Tieren oder mit Dingen, deren Natur von der menschlichen gänzlich verschieden ist“.¹³ Ein solcher Interessenverein involviert aber die instrumentalistische Behandlung der Natur und ihrer Wesen. Ein naturgegebenes Eigenrecht nichtmenschlicher Formen, die an Durchsetzungskraft unterlegen sind, vermag Spinoza nicht anzuerkennen. Die Menschen dürfen ihm zufolge „Tiere oder Dinge“ „nach Belieben gebrauchen und behandeln“, „da sie ja von Natur nicht mit uns übereinstimmen“.¹⁴ Die „Anleitung der Vernunft“ gebietet demnach nicht Hilfeleistung, sondern bezeichnenderweise nur „gegenseitige“ Hilfeleistung unter Menschen. Da, in einer polemischen Wendung gegen das Diktum von Hobbes, der Mensch sei dem Menschen ein Wolf, für Spinoza „der Mensch dem Menschen ein Gott“ ist, geböte die Vernunft solche nur bei Göttern. Doch ist nicht jeder gleich göttlich, und wer mit Sicherheit nicht nur ein unnützes und ungefährliches Mitglied der Gesellschaft ist, sondern nutzlos für den spinozistischen Weisen, der ist wertlos und keiner Hilfeleistung würdig. Ein Spinozist hat nichts zu verschenken. Die rational-instrumentalistische Behandlung erstreckt sich so bei ihm keineswegs nur auf „Tiere oder Dinge“.

Alles übrige, was es in der Natur der Dinge außer den Menschen gibt, zu schonen, fordert darum die auf unseren Nutzen hinsehende Vernunft nicht; sie lehrt uns vielmehr, es je nach seiner verschiedenen Brauchbarkeit zu schonen, zu zerstören oder auf jedwede Weise unserem Gebrauche anzupassen.¹⁵

Sie erstreckt sich implizit auch auf Menschen. Geringere „Brauchbarkeit“ soll auf einem „niedrigeren Grad der Ähnlichkeit“ beruhen.

Es ist Stirner,¹⁶ der den utilitären Egoismus Spinozas weiterführt. Pointiert heißt es bei ihm (S. 331): „Wir haben zueinander

¹³Spinoza, *Ethik* Teil 4, Lehrsatz 37 Anmerkung 1.

¹⁴Spinoza, *Ethik* Teil 4 Lehrsatz 37 Erklärung 1.

¹⁵Spinoza, *Ethik* Teil 4 Anhang 26.

¹⁶Max Stirner, *Der Einzige und sein Eigentum*, Stuttgart: Reclam, 1981 (Erstausgabe Leipzig: Wigand, 1845.)

nur Eine Beziehung, die der *Brauchbarkeit*, der Nutzbarkeit, des Nutzens.“ Manche sind, welches Beispiel Schopenhauer anführt, dazu fähig, einen anderen Menschen totzuschlagen, um sich „mit dessen Fett die Stiefel zu wischen“.

Schopenhauer hält Spinoza die Gleichsetzung von Moralität mit Klugheit bzw. Nützlichkeit in der praktischen Bewältigung des Lebens als „Immoralismus“ vor. Allerdings folgt er Spinoza ja durchaus darin, in kritischer Absicht gegen Kant, daß aus reiner Vernunft keine Moralität hervorgeht. Der Vernünftige ist eben in der Tat mitleidlos, also nicht moralisch, wenn er nicht mitfühlen und wohl tun will. Die Vernunft ist ein Erkenntniswerkzeug, ein Instrument der Berechnung der Konsequenzen des Handelns, steht aber immer im Dienste des – moralischen oder nicht moralischen – Willens.¹⁷ Spinoza versucht hingegen, aus der Definition der „Vernunft“ ethische Bestimmungen abzuleiten. So sei der „Vernünftige“ „frei“; der Freie denke nicht an den Tod; er nur könne in rechter Weise dankbar sein; er liebe Gott; er sei edelmütig und gütig etc.

Daraus, daß Spinoza allein die „Erziehung“ verantwortlich macht für moralische Urteile und Reue, folgert Schopenhauer: „Also könnte sich auch ein Vaternörder seiner Tat rühmen“.¹⁸

Spinoza versucht zwar stellenweise sie [die Ethik] durch Sophismen zu retten, meistens aber gibt er sie geradezu auf und erklärt, mit einer Dreistigkeit, die Erstaunen und Unwillen hervorruft, den Unterschied zwischen Recht und Unrecht, und überhaupt zwischen Gutem und Bösem, für bloß konventionell, also an sich selbst nichtig (z.B. 'Ethica' 4, prop. 37, schol. 2).¹⁹

Als alleinige Triebfeder des tugendhaften Handelns läßt Spinoza nur den Egoismus gelten; Mitleid resultiert für ihn aus der Imitation

¹⁷Vgl. R.A. Mall, „Die Ohnmacht der Vernunft in der Moral: Anmerkungen zu Hume und Schopenhauer“, 72. Jb. 1991, S. 74: „Schopenhauer und Hume vertreten die Ohnmachtsthese der Vernunft in der Moral, aber nicht die These ihrer Funktionslosigkeit.“

¹⁸Schopenhauer, HN V, S. 171 zu Paulus S. 191.

¹⁹Schopenhauer, Kap. 47, „Zur Ethik“, W II, L8 S. 756.

der Affekte und wird von ihm nicht zur Tugend gezählt, da es nicht aus der Vernunft entspringt. „Wenn wir ein uns ähnliches Ding, für das wir noch keinen Affekt gehabt haben, von irgendeinem Affekte erregt vorstellen, so werden wir eben dadurch ebenfalls von einem ähnlichen Affekte erregt werden. [...] Diese Nachahmung der Affekte heißt, was die Traurigkeit betrifft, Mitleid“.²⁰ Mitleid sei „weibisch“.²¹ Seine These: „wer weder durch Vernunft noch durch Mitleid bewegt wird, anderen Hilfe zu leisten, den nennt man mit Recht einen Unmenschen, da er [...] einem Menschen unähnlich zu sein scheint“²², problematisiert einen normativen Begriff des Menschen. Denn es gibt in der Tat mitleidlose Menschen und alle Ungeheuerlichkeiten des Menschen sind eben – menschlich. Aber das Mitleid ist doch in der Weise spezifisch menschlich, als es weder bei Tieren noch bei Gott oder der Natur beobachtet wird. Weiter behauptet Spinoza, „daß der Mensch, der nach dem Gebote der Vernunft lebt, so viel als möglich zu erreichen sucht, von Mitleid nicht berührt zu werden“.²³ Bei seinem Vernunftbegriff handelt es sich also keineswegs um einen „formalistischen“, wie Horkheimer und Adorno meinen²⁴, sondern um einen „instrumentalistischen“, genauer: um ein Werkzeug des Selbsterhaltungsstrebens. Er sucht den Vernunftbegriff nun sogar inhaltlich zu füllen, indem er behauptet, die Vernunft fordere, daß jeder sich selber liebe.²⁵ Spinoza stipuliert hier also eine *Identität von Vernünftigkeit und Egoismus!* Die Möglichkeit, ob Vernunft auch frei von eigennützigem Rücksichten tätig sein könne, erwägt er nicht.

„Mitleid ist bei einem Menschen, der nach Anleitung der Vernunft lebt, an und für sich schlecht und unnütz“, heißt es dann.²⁶

²⁰Spinoza, *Ethik* Teil 3 Lehrsatz 27 Anmerkung.

²¹Spinoza, *Ethik* Teil 4, Lehrsatz 37 Anmerkung 1. Leider äußert auch Schopenhauer sich dahingehend, daß „Weiber große Kinder“ seien, die von Natur aus mehr Mitleid hätten als Männer, da mehr Sinn für das Gegenwärtige und eine schwächere Vernunft: „Über die Weiber“, P II, *Werke* V, L6 S. 722-3.

²²Spinoza, *Ethik* Teil 4, Lehrsatz 18.

²³Spinoza, *Ethik* Teil 4 Lehrsatz 50 Folgesatz.

²⁴Horkheimer/ Adorno, a.a.O., S. 102.

²⁵Spinoza, *Ethik* Teil 4 Lehrsatz 18.

²⁶Spinoza, *Ethik* Teil 4, Lehrsatz 50.

Diese Auffassung wird von der Aussage gekrönt: „Wer richtig erkannt hat, daß alles aus der Notwendigkeit der göttlichen Natur folgt und nach den ewigen Gesetzen und Regeln der Natur geschieht, der wird sicherlich [niemanden] bemitleiden“.²⁷ Die Spinoza-Welt wäre eine mitleidlose Welt. Eine Welt der Gleichgültigen, die einer Ertrinkenden ruhig zusehen, wie sie die der Eloi ist in H.G. Wells, *The Time Machine*. Aus bloßer Vernunft, ohne Mitleid, trachtet niemand danach, jemanden von seinem Leid zu befreien, es sei denn aus Eigennutz, wenn der Leidende ihm andernfalls gefährlich werden könnte, oder wenn ein totalitärer Staat vernachlässigte Liebespflichten sanktionierte. In Sades *Historie de Juliette* ist das „geheime Credo aller Herrscherklassen“ deutlich ausgesprochen:

[...] was wahrhaft in den Gesetzen dieser weisen Mutter [Natur] ist, das ist die Verletzung des Schwachen durch den Starken, weil, um zu diesem Verfahren zu kommen, er nur die Gaben benutzen muß, die er erhalten hat. [...] Wenn der Schwache sich wehrt, so begeht er damit ein Unrecht [...].²⁸

Wo es an Mitleid fehlt, da kann sich die Vernunft mit jeglicher Art von Vergnügen verbinden. Die „Lust geht anstatt mit der Zärtlichkeit mit der Grausamkeit einen Bund ein“.²⁹ Vernunft, verstanden als Intelligenz, die gepaart ist mit Egozentrismus und einem Fehlen von Sympathie für Schwächere, findet sich oft beim Grausamen. Der Grausame genießt es, adäquate Ursache fremden Leids zu sein. Spinoza hat diesen Konsequenzen aus seiner Metaphysik nichts entgegenzusetzen und scheitert deshalb im Sinne Schopenhauers am „Problem aller Ethik“!

Das Verhältnis von Recht und Macht deutet Spinoza genau so, wie es in der biblischen Geschichte von Hiob geschieht. Hiob wird ins Unrecht gesetzt, weil er keine Macht hat, sondern Gott. Unter „Naturrecht“ versteht Spinoza im *Tractatus Politicus* nichts Ande-

²⁷Spinoza, *Ethik* Teil 4 Lehrsatz 18.

²⁸Horkheimer/ Adorno, a.a.O., S. 107.

²⁹Horkheimer/ Adorno, a.a.O., S. 121.

res als die (göttlichen) Naturgesetze, und daraus, daß Gottes Macht sein Recht ausmache, folge auch für jedes Einzelding, daß dieses „von Natur soviel Recht hat, als es zum Sein und Wirken Macht hat“³⁰ Die Weisheit eines Machtlosen erliegt dann jederzeit der Mitleidlosigkeit eines Mächtigen³¹, und über den Glückswürdigen verhängt ein despotischer Gott sein Schicksal.

Diderot entwirft in *Rameaus Neffe*,³² zwar unter Beibehaltung des traditionellen Tugendbegriffs (S. 55), doch bereits den transformierten Gewissensbegriff, der in Spinozas Lehre der amorali-schen *perfectio* impliziert ist: „so lautet der Text meiner häufigen Selbstgespräche [...], daß ich die Selbstverachtung kenne, oder die Gewissensbisse, die dann entstehen, wenn wir die Gaben nicht nutzen, die der Himmel uns verliehen hat“ (S. 37); der „Himmel“, das ist aber auch hier bereits nur die „Natur“, dergemäß Rameaus „Charakter eines Tagediebes, Dummkopfes und Taugenichts“ ausgefallen ist; und „warum, wenn ich mein Glück durch Laster machen kann“, [...] „sollte ich mich anders machen, als ich bin“ (S. 61-2)? Bei Stirner findet sich dieselbe spinozistische Gleichsetzung (S. 207)³³: „Was Du zu sein die *Macht* hast, dazu hast Du das *Recht*.“ Adolf Hitler schließlich zitiert in *Mein Kampf* den Satz der Identität von Recht und Macht, ohne Spinoza zu erwähnen und so, als ob er von Schopenhauer stamme!³⁴

³⁰Spinoza, Abhandlung vom Staate, 2. Kapitel, „Vom Naturrecht“, §3. Hamburg: Meiner, 1977, S. 60.

³¹Die Macht selbst ist, wie die Vernunft, moralisch neutral. Größere Macht verleiht zwar auch der Hilfeleistung größere Effizienz, worauf Ferdinand Tönnies hinweist in *Gemeinschaft und Gesellschaft: Grundbegriffe der reinen Soziologie*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1979, S. 11; zugleich aber bemerkt er ganz richtig: „wenn dazu ein Wille überhaupt vorhanden ist“. Macht und Vernunft verleihen nämlich auch der Verneinung des Lebenswillens anderer größere Effizienz.

³²Denis Diderot, *Rameaus Neffe*, hg. Hans Hinterhäuser, Berlin: Propyläen, 1969.

³³Zwar beobachten Marx und Engels in der „deutschen Ideologie“, *Werke* Bd. III, Berlin: Dietz, 1962, S. 304, daß sich Stirner oder „Sankt Max“ „seine ganzen schwerfälligen Machinationen [hätte] sparen können, da seit Machiavelli, Hobbes, Spinoza, Bodinus pp. in der neueren Zeit“, von den Früheren abgesehen, der Gedanke, als ein „Postulat einer selbständigen Behandlung der Politik“ schon da war, doch sind die Koinzidenzen mit Spinoza besonders augenfällig.

³⁴Walter Pritzkow, „Schopenhauer-Zitate in Hitlers Buch ‚Mein Kampf‘“, 71. Jb. 1990, S. 187.

Schopenhauer nimmt jedoch vehement Anstoß an Spinozas Identifikation von Recht und Macht. Er bezeichnet ihn als einen Vertreter des „Faustrechts“³⁵ und setzt dagegen³⁶: „Das Recht an sich selbst ist machtlos: von Natur herrscht die Gewalt. Diese nun zum Rechte hinüberzuziehn, so daß mittelst der Gewalt das Recht herrsche, dies ist das Problem der Staatskunst – und wohl ist es ein schweres.“ Während Spinoza den Begriff des Naturrechts desavouiert, stellt Schopenhauer zwar ebenfalls die Durchsetzungskraft als von Natur aus und in der Natur herrschende Gewalt hin. Doch die großen Fische, die die kleinen fressen, hätten nicht etwa ein Recht dazu, sondern sie folgten bloß den Gesetzen der Natur; und „nichts weniger als mit *höchstem Recht* zerfleischt der Tiger den Menschen, – er hat eben nur die Macht dazu“.³⁷ Schopenhauer bestimmt das durchkreuzte Wollen als zugefügtes Leid, die Behinderung eines anderen Willens als *Unrecht*, welches auch im Naturzustand vorkommt. Natürliches Unrecht ist die Verneinung des Lebenswillens eines sich selbst bejahenden Lebenswillens.³⁸ Im Fall Hiob hat Hiob Recht, *aber* Gott die Macht. Freilich kann man nicht sagen, daß ein Gott oder auch der Weltwille Interesse an moralischen Handlungen hätte oder daran, daß kein „Unrecht“ geschähe. Das Unrecht liegt schon wesentlich in der Natur. Die Versprengung des einen Willens in Individuen setzt es bereits. Doch vor dem Hintergrund der Einheit dieses Willens und seines Elends in den Einzelmanifestationen kann beim erkennenden, leidenden und mitleidenden Menschen der Wunsch nach Aufhebung des ganzen unseligen Szenarios aufbrechen. Schopenhauers moralischer Rechts- bzw. Unrechtsbegriff orientiert sich in erster Instanz am Willen, nicht an der Stärke.

³⁵Schopenhauer, Kap. 9, „Zur Rechtslehre und Politik“, P II, *Werke* V, Lf. S. 286.

³⁶Schopenhauer, Kap. 9, „Zur Rechtslehre und Politik“, P II, *Werke* V, Lf. S. 295.

³⁷Schopenhauers handschriftliche Notizen zu Spinozas Äußerung im *Tractatus Theologico-Politicus*, Paulus-Ausgabe S. 359: „darum bemächtigen sich die Fische mit dem höchsten natürlichen Recht des Wassers und fressen die großen die kleinen.“ HN V, S. 166. Und zu Spinozas *Ethica*, Paulus S. 230. HN V, S. 171.

³⁸Vgl. Schopenhauer, Kap. 9, „Zur Rechtslehre und Politik“, P II, *Werke* V, Lf. S. 285; auch Kap. 47, „Zur Ethik“, W II, *Werke* II, Lf. S. 762.

Schopenhauers schenkende Tugend

Das Ethische ist in der Natur nur sehr selten auffindbar, ja in seiner Existenz zweifelhaft. Schopenhauer nimmt trotz solcher Zweifel das Vorkommen echt moralischer Gesinnung und Taten an. Er verwendet den Ausdruck „Ethik“ synonym mit „Moral“, meint damit aber keine Pflichtenlehre. Es gibt für ihn keinen Gott, der Gehorsam gegenüber gewissen von ihm erlassenen Geboten fordert. Und es gibt auch kein Gesetz der Vernunft im Sinne Kants, das jeder ohne Ausnahme als für sich verbindlich ansieht. Er meint auch keine anerzogene Sittlichkeit im Sinne von Sitten, die in verschiedenen Ländern verschieden sein können. Das Ethische ist für ihn etwas Überzeitliches, das unabhängig von Konventionen und auch nicht nur in zwischenmenschlichen Verhältnissen gilt. Es besteht in einer metaphysischen Charakterwahl und einer beständigen inneren Triebfeder des Handelns, die auf eine Aufhebung des Unterschieds zwischen fremdem und eigenem Leiden zielt, dem guten Willen. Um aber überhaupt „Geltung“ beanspruchen zu können, muß das Ethische an sich etwas sein; hinter der materiellen Weltordnung möchte Schopenhauer eine moralische Weltordnung vermuten. Diese sei jedoch nicht wissenschaftlich nachweisbar, sondern nur metaphysisch begründbar. Die Legitimation, ja Notwendigkeit einer solchen Begründung leitet sich von dem Vorkommen moralischer Empfindungen und Handlungen her, deren Beurteilung allerdings nicht dem außenstehenden Beobachter möglich ist, sondern die sich nur in der eigenen Gewissensprüfung als echt ausweisen mögen. Sein Ausgangspunkt ist dieser empirische Befund, die altruistische Neigung, einem anderen wohlzuwollen und aus dieser Motivation heraus zu handeln, auch wenn es einem selbst keine Vorteile bringt, sondern womöglich sogar Nachteile.

Ethisches Verhalten referiert einerseits auf sich selbst. Es setzt nach verschiedenen moralphilosophischen Theorien einen bestimmten Zustand voraus: Neigung, Vernunft oder Gefühl; bei Schopenhauer ist es das durch philosophische Einsicht in die Einheit des Willens zum Leben und dessen Leiden vermittelte Mitleid mit allem, was ist. Und es zieht einen Zustand nach sich: Befriedigung, Selbstachtung oder Seligkeit; bei Schopenhauer geht dieser Zustand

einher mit Resignation, die aber durchaus so etwas wie eine Erlösungsfunktion für den Betreffenden hat. Er wird nicht in einen positiven Glückszustand versetzt, wird aber friedvoller Leidlosigkeit teilhaftig. Andererseits referiert ethisches Verhalten auf Umwelt, d.h. auf Nicht-Iche, die in ihrer Leidensfähigkeit wahrgenommen werden. Die sich für sie aufopfernde Tugend weist für Schopenhauer in die richtige Richtung – doch nicht, weil das Allgemeine einen absoluten Wert hätte, sondern weil die freie Selbstaufhebung der gesamten Inszenierung des Willens zum Leben und Leiden ihm als Ziel gilt. Er erhebt die *asketische Moral*

„zum Proberstein der Systeme; indem von der Metaphysik mit Recht verlangt wird, daß sie die Stütze der Ethik sei: und nun entsteht das schwere Problem, aller Erfahrung zuwider die physische Ordnung der Dinge als von einer moralischen abhängig nachzuweisen, einen Zusammenhang zwischen der Kraft, die, nach ewigen Naturgesetzen wirksam, der Welt Bestand erteilt und der Moralität in der menschlichen Brust. Hier sind daher auch die besten gescheitert: *Spinoza* klebt bisweilen vermittelt Sophismen eine Tugendlehre an seinen fatalistischen Pantheismus, noch öfter aber läßt er die Moral gar arg im Stich.“³⁹

Zu den „Besten“ zählt Schopenhauer hier nach *Spinoza* explizit nur noch Kant und Fichte. Eindeutig gibt Schopenhauer zu verstehen, daß er einen Weg „suchte“, um die intuitive Gewissenserfahrung, den Affekt des Mitleidens, metaphysisch zu verankern; ja, er geht so weit, daß er alle Metaphysik danach beurteilt, inwieweit sie die Aufgabe erfüllt, die Erklärung und Begründung der Ethik, d.h. der altruistischen Moral, abzugeben.

Was würde Schopenhauer dem exemplarischen Hiob sagen? Das ist das Leben. Das Leiden ist die dichtere Wirklichkeit. Strukturell ähnlich zu *Spinozas* „jeder hat soviel Recht als er Macht hat“ erscheint das Unternehmen Schopenhauers, Leid als dem Wollen korrespondierend und darum als rechtens darzutun: jeden befällt

³⁹„Hinweisung auf die Ethik“ in N, *Werke* III, L6 S. 472-3.

soviel Leid, als sein Wille heftig ist. Daraus leitet er die „ewige Gerechtigkeit“ in der Welt ab:

Mit dem strengsten Rechte trägt sonach jedes Wesen das Dasein überhaupt, sodann das Dasein seiner Art und seiner eigentümlichen Individualität, ganz, wie sie ist, und unter Umgebungen, wie sie ist, in einer Welt so, wie sie ist, vom Zufall und vom Irrthum beherrscht, zeitlich, vergänglich, stets leidend: und in allem, was ihm widerfährt, ja nur widerfahren kann, geschieht ihm immer Recht. Denn sein ist der Wille: und wie der Wille ist, so ist die Welt.⁴⁰

Das klingt hart. Die Wirklichkeit des Leidens soll dessen Rechtmäßigkeit belegen: es ist soviel Leiden da, als Wille. Aber jeder hat ja soviel zu leiden, wie er will. Denn wo kein Wille ist, ist auch kein Leiden. Das Maß des Leidens gibt die Heftigkeit des Wollens an. Deshalb ist nicht mehr zu wollen, oder aber man bleibt auf das Rad gespannt in alle Ewigkeit. Weil also Hiob glücklich sein will, deshalb ist er unglücklich. Wir „trösten uns über die Leiden des Lebens mit dem Tode und über den Tod mit den Leiden des Lebens. Die Wahrheit ist, daß beide unzertrennlich zusammengehören, indem sie ein Irrsal ausmachen, von dem zurückzukommen so schwer wie wünschenswert ist“.⁴¹ Andererseits ist fraglich, ob dieses erfahrene Wollen ein „freiwilliges“ ist. Schließlich auch könne, wenn Wille zum Leben da sei, so Schopenhauer, ihn keine Gewalt brechen. Aufzuheben sei er allein, wenn überhaupt, durch Erkenntnis, darauffolgende Resignation und Gegenentscheidung.

Daher ist der einzige Weg des Heils dieser, daß der Wille *ungehindert* [Hervorh. OS] erscheine, um in dieser Erscheinung sein eigenes Wesen *erkennen* zu können. [...] Daher sind die Zwecke der Natur auf alle Weise zu befördern, sobald der Wille zum Leben, der ihr inneres Wesen ist, sich entschieden hat.⁴²

⁴⁰Schopenhauer, W I, Lß S. 480.

⁴¹Schopenhauer, Kap. 46, „Von der Nichtigkeit und dem Leiden des Lebens“, W II, Lß S. 741. Vgl. dazu den ebenfalls elitär anmutenden Schlußsatz der *Ethik* Spinozas, Teil V: „Doch alles Vortreffliche ist ebenso schwierig wie selten.“

⁴²Schopenhauer, W I, *Werke* I, Lß S. 544.

Zwar suggeriert Schopenhauer bisweilen, daß das Leben eine „Lektion“ sei, darauf „abgezweckt“, es einem durch ständige Schläge zu verleiden, aber einer anderen seiner Beobachtungen nach bricht nicht unbedingt das Maß des Leidens den Willen. Wenn nun Hiob nicht resignieren kann, so muß ihm geholfen werden. Und kein Gott hilft Hiob, wenn nicht der Mensch. Manchmal vermag ein Einzelner nichts, manchmal nur ein Einziger. Die philosophische Erkenntnis, selbst Hiob zu sein, bricht im Mitleid durch. Hiob ist eine ganze Welt, zwar unter zahllosen anderen, aber einmalig; deren Wurzel aber ist nur *Eine*. Nach dem Leiden, sagt Nietzsche, „kräht kein Hahn, geschweige denn Gott“. Schopenhauer hat seine Stimme erhoben, und wer sie einmal gehört hat, vergißt sie nie mehr.

Das denkende, vorstellende Subjekt stellt seinen Leib vor, aber diesen eigenen Leib erfährt es noch auf eine ganz andere Weise, als wollend, und diese doppelte Erkenntnisbeziehung auf diese einzige unter seinen Vorstellungen, die von seinem eigenen Leib, zeichnet sie vor allen aus: es selbst ist das einzige unmittelbar erkannte Individuum, alle anderen Dinge sind ihm unmittelbar bloß Vorstellungen, bloß „Phantome“. Dieser Einstellung, die Schopenhauer den „theoretischen Egoismus“ nennt, entspricht die Leugnung der Realität der Außenwelt. Ihr entspricht der „praktische Egoismus“, der die anderen Wesen behandelt, als hätten sie nicht ebenso einen Willen. Jeder kann zwar vieles erkennen, hingegen „nur eines *sein*“, er ist sich selbst die ganze Welt vollständig nach beiden Seiten, und da die Realitätshaltigkeit erst durch den Willen gegeben ist, sind alle anderen Wesen jedem nur zur Hälfte, als seine Vorstellungen ohne unmittelbaren Einblick in deren Willen, d.h. ohne deren Realität, vorhanden.⁴³ Jeder erlebt sich daher als Träger der Welt und einzige Realität, weshalb sein eigenes Dasein ihm über alles andere geht. Vernunft bleibt „instrumentell“, sofern die anderen, gemäß der kantischen Distinktion, als „Mittel“ behandelt werden;⁴⁴ es ist hin-

⁴³Schopenhauer, W I, *Werke* I, L6 S. 161-4.

⁴⁴Michael Maidan, „Schopenhauer on Altruism and Morality“, 69. Jb. 1988, p. 270.

zuzufügen, daß Schopenhauer Kant („nicht nur als Mittel, sondern auch als Zweck behandeln“) verschärft („nur als Zweck“).⁴⁵

Erst die Übertragung nach der Analogie eröffnet den Zugang zur ganzen Realität, in der sich der Makrokosmos als gleichstrukturiert darstellt wie der Mikrokosmos. Die interessierte Teilnahme an Wohl und Wehe des anderen beruht also auch mit auf einem Vernunftschluß. Dieser geht einher mit dem Mitleid. Identifikation mit dem anderen und Mitleid sind im Grunde ein und dasselbe. Tugend heißt für Schopenhauer: das Leiden nicht wollen. Das Individuum sucht andere von ihrem Leid zu befreien, und zwar unter Preisgabe der höchsten Wertschätzung seiner eigenen Individualität. Ausgerechnet Nietzsches Zarathustra drückt Schopenhauers Tugendauffassung unübertrefflich aus: „Ich liebe den, dessen Seele sich verschwendet, der nicht Dank haben will und nichts zurückgibt: denn er schenkt immer und will sich nicht bewahren.“ Die schenkende Tugend ist „Wille zum Untergang und ein Pfeil der Sehnsucht“.⁴⁶

Gerechtigkeit und Liebe enthält die Formel: „*Neminem laede, imo omnes, quantum potes, iuva!*“⁴⁷ Wird dieser Grundsatz aus der Triebfeder des Mitleids heraus befolgt, dann und nur dann hat die Handlung für Schopenhauer moralischen Wert. Die Aufforderung: „Schädige mich nicht, sondern hilf mir, soviel du kannst“ richtet implizit oder explizit jedes Lebendige, jedes wollende Seiende an mich. Diese Aufforderung aber zu vernehmen und ihr nachzukommen, wenn das andere Wesen wehrlos, machtlos und unnützlich ist, das ist weder selbstverständlich, noch gesetzmäßig, noch vernünftig, sondern Ausdruck eines mit Einsicht in oder Glaube an die metaphysische Identität gepaarten „guten Herzens“.

⁴⁵Obwohl Schopenhauer diesen Terminus Kants für eine *contradictio in adiecto* hält, ist ja aber auch bei ihm jedes Wesen sich selbst sein eigener Zweck, denn „Zweck sein bedeutet: gewollt werden.“ E II, „Über das Fundament der Moral“, *Werke* III, L8 S. 690.

⁴⁶Friedrich Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, Insel taschenbuch; 145, 6. Aufl. 1980, S. 17; 16.

⁴⁷Das ist das von Schopenhauer für universal gehaltene und formulierte Prinzip, der Grundsatz der Ethik in E II, „Über das Fundament der Moral“, *Werke* III, L8 S. 663.

Das Dilemma ist freilich, daß einerseits dieser Narzismus als allen Lebewesen gemein angenommen wird, andererseits aber die Einrichtung der Welt Genugtuung prinzipiell ausschließt, was die Verfallenheit des Lebens an die „Schuld des Daseins“ ausmacht.⁴⁸ Ein weiteres Problem, mit dem Schopenhauer ringt, bleibt der Nachweis, daß der moralische Held nicht nur ein Narr, sondern auch ein Weiser ist, der nicht nur ‚gut‘, sondern auch ‚richtig‘ handelt. Eine autonome Ethik zu begründen ist gewiß ohne Gott leichter, aber überhaupt eine Ethik zu begründen, scheint mir ohne Gott schwerer. Zuletzt aber auch noch zu begründen, warum altruistische Handlungen ‚besser‘ seien als egoistische, wenn im andern ein und derselbe, zuvor verworfene, Wille zum Leben bejaht wird, das ist das Schwerste.⁴⁹

Das Mitleid, „Mysterium der Ethik“, ist bei Schopenhauer nicht, wie bei Spinoza, nur bloße Nachahmung des Affekts der Trauer anderer. Das Mitleid, das er meint, ist nicht nur ein Gefühl, sondern eine Metaphysik. Es geht nicht nur um eine wankelmütige, unzuverlässige Anwendung, in der versunken wird, und die in derselben Imitation der Affekte und Gesetzmäßigkeit der affektiven Regungen gründet, wie auch die entgegengesetzten Affekte der „Abständigkeit“ (Heidegger). Wer sich nur von Gefühlen leiten läßt, der wird, worauf Spinoza hinweist, auch von Neid und Haß, Zorn und Rache heimgesucht. Der Wille zum Leben ist das transindividuelle Wesen, das *allen und allem gemeinsam* ist. Die Ethik Schopenhauers kann als eine mystische angesehen werden, da ja die *Identität* im Einen Willen, „das gelebte Bild der Einheit“,⁵⁰ der Durchbruch zum Monismus in der Metaphysik und eben dadurch der Moral ist. Die „philosophischen Wahrheit“ läßt sich nicht leh-

⁴⁸Und es gilt das Wort Heideggers: „Anrufverstehen besagt: *Gewissen-haben-wollen*“. Ein Gewissen hat nur der, der es haben will.

⁴⁹Warum ist die Verneinung des eigenen Ichs ein Wert, die Verneinung des fremden Ichs dagegen moralisch verwerflich? Diesen Einwand erhebt auch Ernst Lehmann, *Die verschiedenen Elemente der Schopenhauerschen Willenslehre*, Straßburg: Trübner, 1889, S. 124.

⁵⁰Michael Fleiter, „Schopenhauers Metaphysik und Ethik im historischen Kontext“, 69. Jb. 1988, S. 449.

ren,⁵¹ und die letztlich im Charakter ruhende Moralität entspricht dieser praktischen Metaphysik, sie ist ein von sich selbst weg gerichtetes Wollen. Um die Nichtigkeit zu wissen, macht diese *Erkenntnis* aus, die ein Anti-Prinzip zum Willen zum Leben darstellt; sich selbst nicht vorzuziehen, macht diesen *Willen* aus, einen Anti-Willen zum Leben, von dem nicht angebbbar ist, wie er in die Welt kam, noch ob er im Recht ist, oder ob und wie er mächtig genug sein sollte, die Kausalität des Universums außer Kraft zu setzen.

Sich selbst erkennen bedeutet – alles erkennen. Denn so wie der eigene Wesenswille das Dasein will, so will alles in der Welt. Dieser Wille ist überall derselbe, durch ihn unterscheiden sich die Individuen nicht, sondern durch ihn, in ihm sind sie gleich. Ein „Verlangen, Begehren, Wollen oder Verabscheuen, Fliehen, Nichtwollen ist jedem Bewußtsein eigen: der Mensch hat es mit dem Polypen gemein“⁵², ja, der Wille ist eben sogar wesentlich bewußtloses, einiges Wesen. Während für Spinoza sich das „Wesen des einen vom Wesen des anderen unterscheidet“⁵³, gilt das für Schopenhauer nur an der Oberfläche; in der Tiefe aber, „*im Willen zum Leben sind alle gleich*“. Dieser Spinoza übertreffende metaphysische Monismus Schopenhauers bildet die Grundlage dafür, daß das Mitleid, das nach Spinozas eigener Aussage nur gegenüber uns ähnlichen Naturen entsteht, übertragbar wird auch auf das, was uns einigen Eigenschaften und dem Anschein nach unähnlich ist: „*Tat twam asi* – das bist du.“ Schopenhauers Metaphysik begründet die Solidarität alles Lebens und Seins, sie begründet die *Gemeinschaft aller Wesen*, und sie legitimiert das Mitleid. Und so schließt er, seine Metaphysik wäre mit größerem Recht „Ethik“ zu nennen, als diejenige Spinozas.⁵⁴

⁵¹Cf. Hanns-Dieter Voigtländer, „Das Problem der Lehrbarkeit der Tugend bei Platon und bei Schopenhauer“, 69. Jb. 1988, S. 343ff.

⁵²Schopenhauer, Kap. 19, „Vom Primat des Willens im Selbstbewußtsein“, W II, *Werke* II, Lf S. 263.

⁵³Spinoza, *Ethik* Teil 3 Lehrsatz 57.

⁵⁴Der Spinozismus hätte die Ethik zu einer „bloßen Anleitung zu einem gehörigen Staats- und Familienleben“ herabgewürdigt, einem „behaglichen Philistertum“: Schopenhauer, Kap. 47, „Zur Ethik“, W II, Lf S. 756.