

Das „bessere Bewußtsein“: Zur Funktion eines Begriffs in der Genese der Schopenhauerschen Philosophie

Von Friedhelm Decher (Wenden-Ottfingen)

Im Jahre 1813 hat der junge Schopenhauer in Berlin in sein Manuskriptbuch notiert: „Unter meinen Händen und vielmehr in meinem Geiste erwächst ein Werk, eine Philosophie, die Ethik und Metaphysik in *Einem* seyn soll, da man sie bisher trennte so fälschlich als den Menschen in Seele und Körper. Das Werk wächst, concrescirt allmählig und langsam wie das Kind im Mutterleibe [...]. Ich seh' es an und spreche wie die Mutter ‚ich bin mit Frucht gesegnet‘“ (HN I, 55)¹. Bei dem Werk, von dem in dieser Aufzeichnung die Rede ist, handelt es sich natürlich um Schopenhauers 1818 fertiggestellte und zu Beginn des Jahres 1819 veröffentlichte Schrift *Die Welt als Wille und Vorstellung*. Die angeführte Notiz gibt nicht nur Auskunft über den Entstehungsprozeß dieses Werks, sondern informiert auch über das ihr zugrundeliegende Konzept: Das geplante Werk, so heißt es, soll Metaphysik und Ethik in einem sein, soll, anders gesagt, metaphysische Grundlegung und ethische Position zu einem in sich geschlossenen Ganzen integrieren. Wie dieses Konzept in *Die Welt als Wille und Vorstellung* dann ausgeführt worden ist, ist bekannt: Auf die im ersten Buch dargelegte Theorie des Vorstellens und Erkennens – die entscheidende Motive von Schopenhauers Dissertation *Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde* (1813) aufgreift und weiterführt – folgt im zweiten Buch die metaphysische Grundlegung des Systems. Ihr fundamentaler Bescheid lautet: Die Welt, die uns als unsere Vorstellung gegeben ist, ist ihrem Ansichsein nach Wille zum Leben. In Buch drei entfaltet Schopenhauer die Konsequenzen dieses Ansatzes für eine Theorie der Kunst; und in Buch vier schließlich stellt er seine ethische Grundposition vor.

¹Schopenhauer wird zitiert mit den im Jb. üblichen Sigeln.

Von der ganzen Anlage her vermittelt das Schopenhauersche Hauptwerk den Eindruck, daß die im vierten Buch dargelegte Ethik sich zu der Willensmetaphysik des zweiten Buchs verhält wie die Folge zu ihrem Grund, daß sie, mit anderen Worten, erst entwickelt werden konnte, *nachdem* das willensmetaphysische Fundament gelegt war. Die anhand des handschriftlichen Nachlasses rekonstruierbare Entwicklungsgeschichte des Schopenhauerschen Systems zeigt demgegenüber jedoch ein völlig anderes Bild. Es ist nämlich nicht die ‚Entdeckung‘ des Willens, die den Ausgangspunkt aller weiteren Theoriebildung darstellt. Vielmehr verhält es sich so, daß Schopenhauers ethische Position nicht nur in den Grundzügen, sondern bis in einzelne Details hinein feststand, bevor Schopenhauer zu der für seine Willensmetaphysik alles entscheidenden Deutung des Wesens der Welt als Wille zum Leben durchstieß. Im Zentrum seiner Überlegungen zu Fragen der Ethik steht im handschriftlichen Nachlaß der Begriff des *besseren Bewußtseins*. Diesem Begriff kommt – wie im folgenden zu belegen sein wird – im Zuge der Herausbildung des Schopenhauerschen Systems nur solange eine Funktion zu, als der Grundgedanke der Metaphysik des Willens noch nicht gefunden ist. Und solange dieser Gedanke noch nicht formuliert ist, mangelt es Schopenhauer an adäquaten Bezeichnungen für die ihn beschäftigenden Probleme. Daher rührt es, daß er zu diesem Zeitpunkt der Systementstehung die Phänomene, die er im Umkreis ethischer Fragestellung thematisiert, unter der Perspektive des „besseren Bewußtseins“ diskutiert². Anders gesagt: Das Konzept des besseren Bewußtseins erfüllt gewissermaßen die Funktion eines Platzhalters, der in dem Moment entbehrlich wird, in dem Schopenhauer Wille und Ding an sich in eins setzt und sich damit die Möglichkeit eröffnet, die bislang im Blick auf ein besseres Bewußtsein diskutierten Phänomene unter willensmetaphysischer Perspektive zu

²Schopenhauer wählt damit einen Begriff, der seine Verwandtschaft mit Schellings ‚intellektueller Anschauung‘ und Fichtes ‚höherem Bewußtsein‘ nicht verleugnen kann. S. hierzu Y. Kamata: *Der junge Schopenhauer*. Genese des Grundgedankens der Welt als Wille und Vorstellung. Freiburg, München 1988, S. 121 u. 205.

betrachten und in der Folge entsprechend zu bezeichnen³. Dies vermag schon ein rein äußerliches Indiz zu illustrieren. Das erste Mal ist die Rede vom besseren Bewußtsein in einer Aufzeichnung aus dem Jahre 1812 (Bogen B; HN I, 23, Nr. 35); seine letzte Erwähnung findet es in einer Eintragung von 1814 (Bogen RR; HN I, 175, Nr. 286). Nur wenige Seiten zuvor hat Schopenhauer geschrieben: „*Die Welt als Ding an sich* ist ein großer Wille, der nicht weiß was er will; denn er *weiß* nicht sondern *will* bloß, eben weil er ein Wille ist und nichts Andres“ (HN I, 169, Nr. 278). Dies ist nachweislich die erste Aufzeichnung, in der Wille und Ding an sich in eins gesetzt werden.

Die Ansicht, der Begriff des besseren Bewußtseins habe in Schopenhauers Systementwurf in dem Augenblick seine Rolle ausgespielt, in dem Schopenhauer den Grundgedanken seines Systems formuliert, läßt sich über diesen äußeren Tatbestand hinaus aufgrund einer Untersuchung plausibel machen, die sich an der inhaltlichen Füllung des Begriffs vom besseren Bewußtsein orientiert. Mit einer solchen Untersuchung wird ein Begriff beleuchtet, auf den in der Literatur – auch schon in der älteren – wiederholt hingewiesen worden ist. Gerade aber für die ältere Literatur gilt, daß durch sie die einzelnen Momente des „bessren Bewußtseins“ zu wenig erhellt worden sind⁴. Diesbezüglich sind neuere Untersuchungen auf-

³So gesehen halte ich es für verfehlt, mit Blick auf Schopenhauers Überlegungen zum besseren Bewußtsein von „Arthurs Geheimphilosophie im Manuskriptbuch“ zu sprechen, wie R. Safranski es in seiner Biographie *Schopenhauer und die wilden Jahre der Philosophie*, München 1987, S. 201 tut. Safranski suggeriert damit eine Trennung in einen exoterischen und einen esoterischen Schopenhauer. Von einer Schopenhauerschen „Geheimphilosophie“ kann insofern keine Rede sein, als im Begriff des besseren Bewußtseins – wie sich zeigen wird – die wesentlichen Komponenten des veröffentlichten Systems berücksichtigt sind. – Den Ausdruck „Geheimphilosophie“ verwendet Safranski erneut in dem Vortrag „Zur Entwicklung der Philosophie Arthur Schopenhauers“. In: *Arthur Schopenhauer. Schopenhauers Philosophie als Anfrage an das Christentum*. Hrsg. von der Katholischen Akademie Hamburg. Hamburg 1989, S. 9-36, hier S. 18.

⁴Th. Lorenz (*Zur Entwicklungsgeschichte der Metaphysik Arthur Schopenhauers*. Mit Benutzung des handschriftlichen Nachlasses. Leipzig 1897) und O. Weiß (*Zur Genesis der Schopenhauerschen Metaphysik*. Leipzig 1907) kommen zwar beide auf das „bessere Bewußtsein“ zu sprechen, verkennen aber seine

schlußreicher⁵. Aber auch hier ist festzustellen, daß die *Funktion*, die dem Konzept des besseren Bewußtseins in der Genese der Schopenhauerschen Philosophie zukommt, im einzelnen eigentümlich unterbelichtet bleibt⁶.

Bedeutung für die Entstehung des Schopenhauerschen Systems. Ähnliches ist von dem Aufsatz F. Mockrauers: „Über Schopenhauers Erstlingsmanuskripte“ (In: 4. Jb. 1915, S. 134-167) und von der Arbeit W. Schröders: *Beiträge zur Entwicklungsgeschichte der Philosophie Schopenhauers mit besonderer Berücksichtigung einiger wichtiger frühromantischer Philosophen* (Rostock 1911), zu sagen. Mockrauer bescheidet sich mit der Feststellung, das „bessere Bewußtsein“ sei eine „bloße Modifikation“ des Willens (a.a.O., S.144). Und Schröder sieht in der „eigentümlichen Lehre“ vom besseren Bewußtsein die „romantischen Stimmungen“ des jungen Schopenhauer zum Ausdruck kommen; in ihr, meint er, werde die „romantische Unterströmung“ des Schopenhauerschen Denkens sichtbar (a.a.O., S. 78). – K. Gjellerup begreift „besseres Bewußtsein“ einfach als Synonym zu „Verneinung des Willens“ und läßt damit den ganzen Bedeutungsreichtum dieses Begriffs außer Acht („Zur Entwicklungsgeschichte der Schopenhauerschen Philosophie. Eine Studie über den elften Band der neuen Gesamtausgabe der Werke Schopenhauers“ [„Genesis des Systems“]). In: *Annalen der Philosophie* 1, 1919, S. 495-517; hier S. 496, 501, 508). – Auch H. Zint hat in seinem 1920 gehaltenen Vortrag „Schopenhauers Philosophie des doppelten Bewußtseins“ (wieder abgedruckt in H. Zint: *Schopenhauer als Erlebnis*. München 1954, S. 15-48) auf den Begriff des besseren Bewußtseins aufmerksam gemacht. Jedoch untersucht auch er diesen Begriff nicht im einzelnen, sondern begnügt sich mit einer kurzen Zusammenfassung der hauptsächlichsten Momente (s. a.a.O., S. 37). Zudem greift seine Untersuchung insofern fehl, als er Schopenhauers System als Weltanschauungsphilosophie, als „Ausdruck seiner Persönlichkeit“ (a.a.O., S.48) und infolgedessen den Begriff des besseren Bewußtseins als Resultat seiner „allerpersönlichsten Innenerfahrung“ versteht (a.a.O., S. 17; s. ferner S. 18, 33, 36, 39).

⁵Ich verweise hier auf den in Anm. 3 erwähnten Aufsatz von R. Safranski: „Zur Entwicklung der Philosophie Arthur Schopenhauers“ und auf das in Anm. 2 genannte Buch von Y. Kamata: *Der junge Schopenhauer*. Ferner sind zu nennen: R. Malter: *Der eine Gedanke. Hinführung zur Philosophie Arthur Schopenhauers*. Darmstadt 1988, bes. S. 5ff., sowie T. Bohinc: *Die Entfesselung des Intellekts*. Eine Untersuchung über die Möglichkeit der An-sich-Erkenntnis in der Philosophie Arthur Schopenhauers unter besonderer Berücksichtigung des Nachlasses und entwicklungsgeschichtlicher Aspekte. Frankfurt/Main 1989, bes. S. 50ff.

⁶Bohinc konzentriert sich auf die Frage nach der *Relation* zwischen empirischem und besserem Bewußtsein und gelangt zu dem Ergebnis, man habe es hier mit zwei ‚völlig verschiedenen Erkenntnisweisen‘ zu tun. Er moniert, daß

Der Begriff des besseren Bewußtseins fungiert in Schopenhauers sogenannten Erstlingsmanuskripten, wie gesagt, als eine Art Sammelbegriff für eine Vielzahl von Phänomenen, die vor allem im Umkreis ethischer Fragestellungen von Schopenhauer diskutiert werden. Um ihn ins rechte Licht rücken zu können, empfiehlt es sich, in einem ersten Schritt die begrifflichen Unterscheidungen und Abgrenzungen, die sich aus Schopenhauers Aufzeichnungen gewinnen lassen, herauszuarbeiten, und in einem zweiten Schritt dann den Begriff des besseren Bewußtseins auf seine inhaltlichen Füllungen hin zu befragen.

Schopenhauer nicht gezeigt habe, „auf welche Weise im empirischen Bewußtsein das bessere entstehen kann“ (a.a.O., S. 58). Bezüglich der hier vornehmlich interessierenden Frage nach der Funktion des Begriffs des besseren Bewußtseins begnügt er sich mit dem Hinweis, in seinen späteren Schriften verwende Schopenhauer diesen Begriff nicht mehr, doch gebe es dort „andere Erkenntnisformen, die zu einem Bewußtsein führen, das mit dem bessern Bewußtsein zu vergleichen ist“ (a.a.O., S. 55). Im einzelnen nennt Bohinc den intelligiblen Charakter, die Platonischen Ideen und die Verneinung des Willens zum Leben (s. ebd.). Auch Safranski weist – allerdings eher beiläufig – darauf hin, daß der Terminus „bessres Bewußtsein“ in Schopenhauers Hauptwerk nicht mehr auftaucht. „Aber“, so setzt er hinzu, „es ist nur der Terminus, der verschwindet; das, was er bezeichnet hat, ist geblieben“ (*Zur Entwicklung der Philosophie Arthur Schopenhauers*, a.a.O., S. 26).

R. Malter erblickt im besseren Bewußtsein den „transzendentalphilosophisch gedeuteten Repräsentanten der ‚übersinnlichen‘ Welt“ (a.a.O., S. 5). Das Verhältnis der Nachlaßaufzeichnungen zum ausgearbeiteten Hauptwerk bestimmt er dahingehend, „daß die Bewegung des Gedankens, den ‚Die Welt als Wille und Vorstellung‘ darstellt, nur fortsetzt und akzentuiert, was die Duplizitätsphilosophie [gemeint ist die Duplizität von empirischem und besserem Bewußtsein; s. dazu u.] schon in Grundzügen qualitativ vollständig erreicht hat“ (a.a.O., S. 28).

Kamata geht bei seiner Untersuchung der Genese des Grundgedankens der *Welt als Wille und Vorstellung* von einer mehrphasigen Entwicklung aus. Für die Berliner Zeit Schopenhauers (1812-13) ist nach Kamata eine „Zerrissenheit zwischen dem streng transzendental-kritischen Festhalten an der Einheit des empirischen Bewußtseins (Position des Vorstellungseins) und dem aufs Jenseits des Vorstellungseins gerichteten besseren Bewußtseins“ kennzeichnend (a.a.O., S. 123). In der Weimarer und Dresdner Zeit – also 1813-14 – tritt seiner Ansicht nach dann „die Position der durchgängigen Einheit des Vorstellungseins immer deutlicher hervor. Parallel dazu wird der religiös-metaphysische Differenzgedanke zwischen der sinnlich-zeitlichen Welt und dem übersinnlich an sich seienden Bereich zunehmend eingeschränkt“ (a.a.O., S. 226).

Schopenhauer unterscheidet im handschriftlichen Nachlaß grundsätzlich zwischen dem *besseren* und dem *empirischen* Bewußtsein. Ihr Verhältnis zueinander läßt sich vorläufig dahingehend bestimmen, daß das eine der Inbegriff alles dessen ist, was das jeweils andere nicht ist⁷. Das *empirische* Bewußtsein ist das mit unserem zeitlichen Dasein verknüpfte Bewußtsein. Schopenhauer bezeichnet es auch als sinnliches, verständiges⁸ und als vernünftiges Bewußtsein⁹ und sagt, als solches sei es nichts anderes als „das ganze Subjektseyn als Korrelat *aller* Klassen von Vorstellungen“ (HN I, 152). Mit dieser Formulierung bezieht er sich auf seine Schrift *Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde*. Erkenntnis setzt der dort entwickelten Theorie eine Spaltung in Subjekt und Objekt voraus. Der Grundgedanke dieser Schrift besagt nun, daß all das, was für ein erkennendes Subjekt Objekt – und das heißt für Schopenhauer: Gegenstand seiner Vorstellung – werden kann, in vier Klassen unterteilt werden kann und daß jede dieser vier Klassen von Objekten im Subjekt ein Korrelat hat. Die erste Klasse umfaßt die anschaulichen, materiellen, empirischen Objekte; ihr Korrelat im Subjekt ist der Verstand. Primäre Funktion des Verstandes ist es, Kausalität zu erkennen, also zu einer Anschauung der wirklichen Welt zu gelangen mittels Erkenntnis der Ursache aus der Wirkung. – Die zweite Klasse von Objekten bilden die Begriffe oder die abstrakten Vorstellungen. Deren Korrelat ist die Vernunft. Die Vernunft ist zunächst die Fähigkeit, mittels Abstraktion Begriffe zu bilden. Darüber hinaus ist sie, wie Schopenhauer im handschriftlichen Nachlaß formuliert hat, das „Vermögen der Allumfassung“ (HN I, 50), das heißt, „das Vermögen die Welt und unser Leben im Ganzen zu überschauen, als eine Totalität“ (HN I, 53). – Bei der dritten Klasse von Objekten handelt es sich um die reinen Anschauungen. Schopenhauer bezeichnet damit den formalen Teil der realen Objekte, also die *a priori* gegebenen Formen des äußeren und inneren Sinnes: Raum und Zeit. Korrelat dieser reinen Anschauungen ist die reine Sinnlichkeit. – In

⁷So auch schon T. Bohinc, a.a.O., S. 57.

⁸S. z.B. HN I, 41, Nr. 79.

⁹So z.B. HN I, 92, Nr. 162 u. HN I, 110, Nr. 202.

der vierten Klasse hat jedes Subjekt nur einen Gegenstand, nämlich sich selbst als Subjekt des Wollens. Korrelat ist hier das Selbstbewußtsein.

Wenn Schopenhauer nun der Ansicht ist, das empirische Bewußtsein sei das ganze Subjektsein als Korrelat aller Klassen von Objekten, dann wird von diesen Differenzierungen her deutlich, daß das empirische Bewußtsein die Vollzüge von Verstand, Vernunft und reiner Sinnlichkeit sowie die Akte des Selbstbewußtseins in sich einbegreift. Über diese grundlegende Klärung hinaus hat Schopenhauer in seinen Aufzeichnungen weitere Momente namhaft gemacht, die seiner Ansicht nach im Zusammenhang mit den bislang akzentuierten Aspekten des empirischen Bewußtseins zur Sprache gebracht werden müssen. Im Vordergrund steht für ihn dabei, daß wir als zeitliche Wesen dem Irrtum unterliegen, von Übeln und Leiden umgeben sind und letztendlich dem Tod anheimfallen. Mit dem empirischen Bewußtsein, hat er notiert,

ist nicht nur Sündhaftigkeit, sondern auch alle Uebel die aus diesem Reich des Irrthums, des Zufalls, der Bosheit und Thorheit folgen, und endlich der Tod nothwendig gesetzt: der Tod ist gleichsam eine durch das Leben kontrahierte Schuld, die andern minder gewiß bestimmten Uebel eben so [...]. Die Bosheit Anderer, durch die wir leiden, ist der Anlage nach auch in uns, und also durch unsre Menschwerdung verschuldet und wir deshalb ihren Wirkungen mit Recht anheim gefallen. Das Zeitliche in uns gehört der Zeit muß in ihr leiden und vergehn: für selbiges ist keine Rettung (HN I, 68f.).

In diesen wenigen Zeilen sind wie in einem Brennspiegel die wesentlichen Aspekte konzentriert, die Schopenhauers pessimistische Weltsicht kennzeichnen. Allerdings werden die genannten Phänomene hier noch nicht von einem sich selbst undurchsichtigen und mit sich selbst entzweiten Willen zum Leben her gedeutet. Die angeführten Sätze vermitteln vielmehr die Einsicht, im letzten seien Phänomene wie Irrtum, Bosheit, Unrecht, Übel und Leiden in der Welt sowie die Angst vor dem Tod mit dem empirischen Bewußtsein gesetzt. Das empirische Bewußtsein steht ständig in der Gefahr zu irren – kann doch der Verstand bei der anschaulichen Erkenntnis

der Welt versagen und zu einer Wirkung eine Ursache konstruieren, die sich bei näherer Betrachtung als bloß vermeintlich erweist. Zudem kann die Vernunft eines Individuums sich als unfähig erweisen, die Dinge außerhalb seiner und sein eigenes Dasein im Zusammenhang und als Ganzes zu überschauen und infolgedessen Maximen vorgeben, die, werden sie in Handlungen umgesetzt, in den Augen anderer Individuen als Unrecht, Bosheit usw. erscheinen. Und schließlich weiß das empirische Bewußtsein um das Faktum, daß das Individuum endlich und wie alles Endliche vergänglich ist.

Aus all dem wird deutlich, daß das empirische Bewußtsein einerseits zwar der Quell aller Objekt- und Welterkenntnis ist, daß es andererseits zugleich aber auch der Ursprung allen Irrtums, aller Unwahrheit, allen Unrechts, allen Leidens, aller Laster und aller Ängste ist, mit denen die Individuen Tag für Tag konfrontiert werden. Schopenhauers Formulierungen legen es nahe, das mit der Geburt des Menschen gesetzte empirische Bewußtsein als einen *Sündenfall* zu begreifen, durch den das Individuum eine Schuld auf sich läßt, die nur durch den Tod getilgt werden kann. In diesem Sinne hat er wiederholt – sowohl in seinen veröffentlichten Schriften als auch schon in den Erstlingsmanuskripten (s. HN I, 310) – aus Calderons *Das Leben ein Traum* zustimmend die Verse zitiert: „Denn des Menschen größte Sünde / Ist, daß er geboren ward“.

Die Frage ist nun, was mit diesen Überlegungen hinsichtlich des Begriffs des besseren Bewußtseins gewonnen ist. Da Schopenhauer, wie gesagt, das empirische Bewußtsein als den Inbegriff all dessen versteht, was das bessere nicht ist, läßt sich im Ausgang von der bislang erreichten Präzisierung des Begriffs des empirischen Bewußtseins *via negationis* eine ganze Reihe von Bestimmungen anführen, die das bessere Bewußtsein – freilich negativ¹⁰ – kennzeichnen. Demnach ist das bessere Bewußtsein nicht an ein zeitliches Dasein geknüpft; es ist mithin weder Selbstbewußtsein noch individuelles Bewußtsein, also weder ein Bewußtsein, das um seine Akte weiß, noch ein Bewußtsein, das nur einem bestimmten Men-

¹⁰Daß sich Aussagen über das bessere Bewußtsein nur *ex negativo* machen lassen, ist auch schon von R. Malter, a.a.O., S. 8 und von Y. Kamata, a.a.O., S. 123 vermerkt worden.

schen, und keinem anderen, eignet. Da für Schopenhauer alle Individuation durch Raum und Zeit bedingt ist, muß das bessere Bewußtsein als etwas Außerräumliches und Außerzeitliches – Schopenhauer spricht wiederholt von ihm als einem ‚außerzeitlichen Sein‘¹¹ – begriffen werden. Als außerzeitliches Bewußtsein aber unterliegt es nicht der Vergänglichkeit; mithin bleibt es unberührt von Todesfurcht und anderen mit der Sorge um den individuellen Fortbestand verknüpften Ängsten. Zudem kann das bessere Bewußtsein kein Inbegriff aller in einem Subjekt vereinigter Korrelate verschiedener Klassen von Objekten sein. Überhaupt ist es kein Gegenstandsbewußtsein, da es jenseits der Subjekt-Objekt-Spaltung liegt¹². Daraus aber folgt, daß es weder denkt, noch erkennt in einem dem empirischen Bewußtsein geläufigen Sinn¹³. In Abhebung vom empirischen Bewußtsein ist damit zu verstehen gegeben, daß es auch nicht irren kann und den wahren Zusammenhang von Mensch und Welt ständig in sich gegenwärtig hält und folglich auch keine Handlungsdirektiven formuliert, die imstande sind, das Leiden in der Welt zu vermehren.

Freilich ist hiermit das bessere Bewußtsein nur in einem ersten und allzu vorläufigen Zugriff bestimmt. Nähere Auskünfte über es erhält man, wenn man in Schopenhauers Manuskriptbuch Ausschau hält nach Antworten auf Fragen wie etwa den folgenden: *Wie äußert sich das bessere Bewußtsein? Welche Phänomene sind es, in denen es seinen Ausdruck findet?*

Schopenhauers Antwort auf diese Fragen lautet: Die Äußerung des besseren Bewußtseins ist zweifacher Art: Zum einen äußert es sich als „Heiligkeit“, zum anderen als „Genie“ (HN I, 151). Das Genie ist für Schopenhauer Bedingung aller großen Kunst; und der Titel ‚Heiligkeit‘ bezeichnet wie später dann in *Die Welt als Wille und Vorstellung* so auch schon in den frühen Nachlaßaufzeichnungen

¹¹Z.B. HN I, 39 Nr. 72; HN I, 42, Nr. 81; HN I, 52, Nr. 88.

¹²S. HN I, 42, Nr. 81: „[...] das bessere Bewußtseyn in mir erhebt mich in eine Welt wo es weder Persönlichkeit und Kausalität noch Subjekt und Objekt mehr giebt“. Und HN I, 166f., Nr. 274 heißt es, „daß das *bessere Bewußtseyn* [...] nicht in Subjekt und Objekt zerfällt“.

¹³S. HN I, 67, Nr. 96: „[...] das bessere Bewußtsein denkt und erkennt nicht, da es jenseit des Subjekts und Objekts liegt“.

gen den Gipfelpunkt tugendhaften Verhaltens im Sinne Schopenhauers. Kunst und das ganze Spektrum moralischen Verhaltens und Handelns entspringen also gleicherweise aus dem besseren Bewußtsein.

Die Frage ist nun: Wie äußert es sich in diesen beiden Bereichen im einzelnen? Eine Synopse der auf die *moralischen* Phänomene bezogenen Schopenhauerschen Reflexionen – um mit diesen zu beginnen – liefert folgendes Bild. Schopenhauers Grundüberzeugung ist, daß alles moralische Handeln und Verhalten darauf ausgerichtet ist, den mit dem empirischen Bewußtsein gesetzten und in ethischem Kontext relevanten Handlungen und Verhaltensweisen wie etwa Egoismus, Bosheit, Grausamkeit, Unrecht usw. gegenzusteuern, ja im letzten auf eine gänzliche Loslösung vom empirischen Bewußtsein hinzuwirken. Solche Phänomene wie die genannten, die eine Schädigung und Verletzung anderer Wesen und mithin eine Vermehrung des Leidens in der Welt zur Folge haben, faßt Schopenhauer unter dem Begriff des *Lasters* zusammen. In ihnen dokumentiert sich ein dem besseren Bewußtsein Zuwiderhandeln (s. HN I, 32), eine Negation des besseren Bewußtseins (s. HN I, 52). Eine Affirmation des besseren Bewußtseins hingegen, ein Handeln gemäß dem besseren Bewußtsein, schlägt sich demgegenüber in solchen Verhaltensweisen nieder, die für Schopenhauer mit den Begriffen *Tugend* und *Askese* am besten zu umschreiben sind. Freilich ist er der Ansicht, daß weder Tugend noch Askese rege gemacht werden könnten, gäbe es das Laster nicht. In einer Aufzeichnung aus dem Jahre 1813 spricht er von einer geheimnisvollen Teleologie der Moral. „Wie es eine *Teleologie der Natur* giebt“, führt er aus,

so giebt es eine noch viel geheimnißvollere *der Moral*; d.h. gewisse Einrichtungen der Natur in Beziehung auf den Menschen erscheinen als Beförderung seiner Moralität zum Zweck habend. Diesen Charakter trägt nämlich das ganze Verhältniß der Natur zu den Bedürfnissen des Menschen, wohin auch die Nothwendigkeit der Kollision der Menschen unter einander gehört. Wäre nämlich nicht eine Menge theils natürlicher theils durch Menschen hervorgebrachter Uebel dem menschlichen Leben aufgelegt, so würde alle Moralität und *vielleicht* durch das stete sinnliche Wohlseyn jede Regung des bessern Bewußtseyns unmöglich: so

wäre es im *Schlaraffenland*: dort wäre keine Tugend möglich und auch kein Trauerspiel (HN I, 52).

Zugleich aber vertritt Schopenhauer die Auffassung, Tugend und Askese müssten nicht in jedem einzelnen Fall einer ungerechten Handlung oder einer Konfrontation mit dem Laster immer wieder von neuem aktiviert werden. Vielmehr, so gibt er seiner Überzeugung Ausdruck, sei es denkbar, daß in einem Individuum das bessere Bewußtsein so lebendig ist, daß es ein für alle Mal gegen die Anfechtungen des Lasters gewappnet ist und sein Handeln allein nach seinem besseren Bewußtsein ausrichtet (s. HN I, 51).

Mit Tugend und Askese sind im Kontext der Schopenhauerschen Überlegungen keine zwei grundverschiedene Weisen, sich vom empirischen Bewußtsein zu emanzipieren, bezeichnet, sondern lediglich zwei unterschiedliche Grade eines an dem einen und selben Ziel sich orientierenden Verhaltens. Die Tugend stellt dabei den niedrigeren Grad dar; ihren Ausdruck findet sie in Handlungen, die das Gepräge der Liebe – im Sinne von *caritas* – und der Menschlichkeit tragen (s. ebd.). Der höhere Grad wird durch die Askese repräsentiert. Was sie von der Tugend abhebt und wodurch sie sich für Schopenhauer als von noch höherer Dignität als die Tugend erweist, ist, daß sich in ihr nicht bloß eine Äußerung und Affirmation des besseren Bewußtseins bekundet, sondern daß zu dieser Affirmation eine ausdrückliche und „absichtliche Negation“ hinzugekommen ist, nämlich eine „förmliche Verleugnung, Zurückweisung alles Zeitlichen als solchen“ (HN I, 39). Erster Schritt auf dem Weg zur Askese und somit der Übergang von der Tugend zur Askese ist die Keuschheit. Ihre höchste Ausprägung erreicht die Askese, wenn die Zurückweisung alles Zeitlichen soweit vorgetrieben wird, daß sie faktisch auf einen freiwilligen Hungertod hinausläuft (s. HN I, 69). Derjenige, der sich auf diesen Weg begeben hat und ihn konsequent zu Ende geht, ist für Schopenhauer der wahre Heilige; er ist in seinen Augen der wahre Welterlöser (s. HN I, 44).

Mit diesen Darlegungen ist die Erlösungslehre, die Schopenhauer im vierten Buch von *Die Welt als Wille und Vorstellung* ausgeführt hat, ihren wesentlichen Momenten nach umrissen. In dem Stadium der Systementstehung, dem die bislang herangezogenen

Aufzeichnungen entstammen, ist allerdings noch mit keinem Wort die Rede davon, daß Welterlösung mittels Tugend und Askese einer Verneinung des Willens zum Leben gleichkommt. Tugend, Askese und Heiligkeit werden als Äußerungen, die durch sie initiierte Erlösung als Affirmation des besseren Bewußtseins interpretiert. Der Zielpunkt, auf den das geplante Werk hinauslaufen soll, ist also schon relativ früh gesteckt. Nur ist Schopenhauer zu diesem Zeitpunkt noch nicht auf den Gedanken gestoßen, von dem in der Folgezeit das System insgesamt abhängen wird. Daher nimmt es nicht wunder, wenn er all das, was er im Zusammenhang seines Ethik-Entwurfs und seiner Erlösungslehre offenbar noch nicht präzise zu benennen weiß, in dem Begriff des besseren Bewußtseins zusammenfaßt.

Ähnlich wie hinsichtlich der ethischen Position verhält es sich mit dem *ästhetischen* Konzept, das Schopenhauer entwickelt hat. Auch diesbezüglich gilt, daß alle entscheidenden Linien gezogen sind, bevor die Metaphysik des Willens ins Spiel kommt. Und: Phänomene, deren tiefere Bedeutung sich für Schopenhauer im ausgeführten Werk allererst durch ihren Bezug zur zugrundeliegenden Konzeption des Willens zum Leben aufschließt, werden in den Erstlingsmanuskripten als Äußerungen und Affirmationsweisen des besseren Bewußtseins gedeutet. Exemplarisch läßt sich dies zeigen anhand der Bestimmung der Schönheit, der Ausführungen über Begriff und Funktion der Kontemplation sowie der Deutung derjenigen Kunstgattung, der Schopenhauer in seinem System der Künste eine Sonderstellung einräumt: nämlich der Musik. Während nach der Theorie der Schönheit im dritten Buch der *Welt als Wille und Vorstellung* einem Objekt das Prädikat ‚schön‘ dann beigelegt wird, wenn erstens sein Anblick uns objektiv macht, das heißt, wenn seine Betrachtung uns aus dem Kreislauf von Wollen, Befriedigung des Wollens, Übergang zu neuem Wollen, herausreißt und wir zweitens in diesem Gegenstand nicht ein einzelnes Ding, sondern die Idee erkennen¹⁴, bescheidet sich Schopenhauer in einer Eintragung von 1813, die *in nuce* seine ästhetische Theorie enthält, mit der Formulierung, „*das Wesen aller Schönheit*“ sei „*theoretische Negation*

¹⁴S. W I, 247.

der Zeitlichen Welt und Affirmation der Ewigen“ (HN I, 45). Und während er im veröffentlichten Werk die Kontemplation als Sich-Losreißen vom Willensdrang, als Sich-Lösen aus allen Relationen zum Willen begreift¹⁵, bestimmt er sie in seinen Notizen als „Befreiung vom Zeitlichen Bewußtseyn“, die das „bessere ewige Bewußtseyn“ übrig läßt (HN I, 47). Zwar ist Schopenhauer auch schon auf dieser Stufe der Herausbildung seines Systems der Ansicht, der Effekt der Kontemplation sei, daß das Subjekt sich als „reines Subjekt des Erkennens“ finde (HN I, 167); doch vermag er noch nicht hinzuzufügen, *reines* Subjekt des Erkennens sei es, weil es im Moment der Kontemplation *willenloses* und mithin auch *schmerzloses* Subjekt des Erkennens sei. Und auch der Gedanke, daß Kunsterfahrung durchaus eine Art von Erlösung – wenn auch eine zeitlich begrenzte – darstellt, ist im Manuskriptbuch bereits früh mit aller Deutlichkeit vermerkt. Aber auch diese Einsicht wird mit Bezug auf das bessere Bewußtsein formuliert. So heißt es beispielsweise, in der durch das Genie produzierten Kunst äußere sich das bessere Bewußtsein „zum Trost für die Zeitlichkeit“ (HN I, 44); und, an einer späteren Stelle: Wenn wir uns in der Kontemplation als reines Subjekt des Erkennens finden, dann ist dies „noch nicht die Seeligkeit, noch nicht das bessere Bewußtseyn selbst“, immerhin aber doch „die Bedingung, der Weg dazu, die Verheißung desselben“ (HN I, 167). Und was schließlich die Musik angeht, so sieht die auf der Willensmetaphysik fußende Ästhetik deren Sonderstellung dadurch begründet, daß sie nicht wie die anderen Künste den Willen auf einer bestimmten Stufe seiner Objektivation repräsentiert, sondern den Willen selbst abbildet¹⁶. Bereits in der ersten Aufzeichnung, in der von der Musik im Zusammenhang mit anderen Künsten die Rede ist, wird ihr eine Sonderstellung eingeräumt. Freilich begründet Schopenhauer sie an der betreffenden Stelle damit, sie sei „nicht wie andre Künste eine Darstellung der Wirkungen des bessern Bewußtseyns in der Sinnenwelt, sondern selbst eine dieser Wirkungen“ und sie selbst rege „am unmittelbarsten“ das bessere Bewußtsein an (HN I, 49).

¹⁵S. W I, 209f.

¹⁶S. W I, 304.

Diese Überlegungen Schopenhauers zur Ethik und zur Kunst lassen deutlich werden, daß er dem besseren Bewußtsein eine die Endlichkeit und Zeitlichkeit transzendierende Funktion zuspricht. Das bessere Bewußtsein ist der Quell, aus dem Einstellungen, Handlungen und Verhaltensweisen entspringen, die in der Lage sind, die mit dem zeitlichen Dasein gesetzten Leiden zu lindern, ja im letzten sie sogar völlig aufzuheben. Und: Das bessere Bewußtsein kann durch die Kunst – da diese *qua* Genieprodukt ja eine seiner Äußerungen ist – aktiviert werden, so, daß das kunstgenießende, kontemplierende Subjekt aus dem Strudel von Zeitlichkeit und Vergänglichkeit zeitweilig herausgehoben und in einen Zustand versetzt wird, den Schopenhauer als Verheißung der Seligkeit bezeichnet.

Mit diesem Fazit ist ein weiterer Schritt auf dem Weg zur Klärung des Begriffs vom besseren Bewußtsein getan. An es muß sich die Frage nach dem *Verhältnis* zwischen empirischem und besserem Bewußtsein anschließen. Wie sich die Sachlage bisher darbietet, scheint es sich so zu verhalten, daß, wenn die Einstellungen, Verhaltensweisen usw. eines Individuums vom zeitlichen, empirischen Bewußtsein bestimmt sind, damit eine Abwesenheit des besseren Bewußtseins angezeigt ist und daß umgekehrt die Äußerung des besseren Bewußtseins in einem Individuum einer Aufhebung seines empirischen Bewußtseins gleichkommt. Empirisches und besseres Bewußtsein scheinen demnach im Verhältnis eines sich ausschließenden Gegensatzes zu stehen. Jedoch ist damit die Relation zwischen beiden nur sehr unzureichend bestimmt. Hier gilt es näher zuzusehen. Vor allem ist folgendes zu bedenken: Wenn das bessere Bewußtsein, wie Schopenhauers Reflexionen ja deutlich genug zu verstehen geben, von wesentlich höherer Dignität als das empirische Bewußtsein ist und im Rahmen seines Konzepts letzten Endes alles daran gelegen ist, das empirische Bewußtsein aufzuheben, dann muß dieses Konzept eine Antwort auf die Frage geben, warum es überhaupt ein empirisches Bewußtsein gibt. Die ausgeführte Willensmetaphysik gibt diesbezüglich den Bescheid: Das empirische Bewußtsein muß begriffen werden als eine Objektivation des Willens zum Leben; es hat seinen Grund in einer Äußerung der Freiheit des Willens zum Leben. Da Freiheit des Willens zum Leben für

Schopenhauer gleichbedeutend ist mit absoluter Zufälligkeit, handelt es sich bei dem empirischen Bewußtsein um etwas zuhöchst Zufälliges, um eine Erscheinung also, die auch nicht hätte da sein können¹⁷.

Solange sich der Wille für Schopenhauer noch nicht als das Wesen der Welt enthüllt hat, kann in den Erstlingsmanuskripten auch von einer solchen Lösung nicht die Rede sein. Die Antwort, die Schopenhauer auf die aufgeworfene Frage gibt, zeigt, daß seine Theorie des besseren Bewußtseins hier mit einer Schwierigkeit konfrontiert wird, der mit den Theorieelementen, die Schopenhauer zu diesem Zeitpunkt zur Verfügung standen, nicht beizukommen ist. Schopenhauers Auskunft lautet nämlich: „Die Frage ist transcendent und diese Relation ist ein transcendentaler Schein“ (HN I, 67). Die argumentative Stützung dieser Antwort schlägt folgenden Weg ein. Erstens: Wenn gefragt wird, wie es je zu dem empirischen Bewußtsein habe kommen können, dann setzt diese Frage nach Schopenhauer voraus, das bessere Bewußtsein sei das Erste und das empirische Bewußtsein sei ihm irgendwann einmal *gefolgt*. Das aber heißt, es wird eine Sukzession zwischen beiden und mithin *Zeit* vorausgesetzt. Zeit aber ist gemäß dem Schopenhauerschen Konzept des empirischen Bewußtseins etwas, was durch das empirische Bewußtsein bedingt ist und das folglich das bessere Bewußtsein gar nicht tangieren kann. – Zweitens: Steht bei der Frage nach dem Verhältnis zwischen empirischem und besserem Bewußtsein die Relation als solche im Blick, mit anderen Worten, wird zum Beispiel gefragt, ob das empirische Bewußtsein im besseren seine Ursache hat, dann ist darauf zu antworten, daß alle mögliche Relation nur eine Bestimmung des empirischen Bewußtseins ist, daß sie, mit Schopenhauer gesprochen, „ihr Wesen nur im Denken [hat], welches Denken Bestimmung des empirischen als Verstand und Vernunft erscheinenden Bewußtseins ist“ (ebd.). Und er faßt zusammen: „Die Frage nach obiger Relation hat also gar keinen Sinn: denn sie hebt das empirische Bewußtsein auf und frägt nach Relati-

¹⁷Vgl. hierzu F. Decher: *Wille zum Leben – Wille zur Macht*. Eine Untersuchung zu Schopenhauer und Nietzsche. Würzburg, Amsterdam 1984, S. 157ff.

on die doch nur mit jenem Bewußtsein gesetzt wird“. Zugleich aber weist er darauf hin:

Dennoch ist dieser transcendente Schein unvermeidlich und nicht zu heben: wir können gar nicht umhin besagte Relation zu denken: der Sündenfall drückt sie mythisch aus. Man kann sagen, wenn man durchaus von dieser Relation reden will, sie sei eine schlechthin und in alle Ewigkeit unerkennbare. Denn das bessere Bewußtsein denkt und erkennt nicht, da es jenseit des Subjekts und Objekts liegt: das empirische Bewußtsein aber kann keine Relation erkennen deren eines Glied es selbst ist, die also über seine Sphäre hinausliegt und diese selbst einschließt (ebd.).

Es gilt also festzuhalten: Die Frage nach der Relation zwischen dem empirischen und dem besseren Bewußtsein macht deshalb wenig Sinn, weil sie prinzipiell unbeantwortbar ist. Gleichwohl können wir gar nicht anders, als diese Frage zu stellen – aus dem einfachen Grund, weil wir uns nicht nur als zeitlich-empirisches Bewußtsein erfahren, sondern auch Äußerungen des besseren Bewußtseins vernehmen. Diesen Sachverhalt faßt Schopenhauer in die Formulierung, unser Bewußtsein sei ein „Gemisch“ aus besserem und empirischem Bewußtsein, aus Ewigkeit und Zeitlichkeit (HN I, 46). Er diskutiert ihn unter dem Titel *Duplizität* unseres Bewußtseins¹⁸. Diese Duplizität wird für ihn sinnenfällig im moralischen Verhalten und im Kunstgenuß. Zudem spricht sie sich seiner Überzeugung nach deutlich aus in unserer zu verschiedenen Zeiten verschiedenen Einstellung zum Tod. „Es giebt Augenblicke“, schreibt er, „wo, wenn wir den Tod lebhaft denken, er in so fürchterlicher Gestalt erscheint, daß wir nicht begreifen wie man mit solcher Aussicht eine ruhige Minute haben könne und nicht Jeder sein Leben mit Klagen über die Nothwendigkeit des Todes zubringe. – In andern Zeiten denken wir mit ruhiger Freude, ja mit Sehnsucht an den Tod“. Und er fügt hinzu: „In beiden haben wir Recht. In der ersten Stimmung sind wir ganz vom zeitlichen Bewußtsein erfüllt, sind nichts als Erscheinung in der Zeit; als solcher ist uns der Tod Vernichtung, und

¹⁸S. HN I, 68, Nr. 99 und HN I, 135, Nr. 234.

als das größte Uebel mit Recht zu fürchten. In der andern Stimmung ist das bessere Bewußtsein lebendig [...]“ (HN I, 68).

Nun wäre es freilich ein grobes Mißverständnis, würde man diese Duplizität des Bewußtseins im Sinne eines harmonischen Ausgleichs zwischen empirischem und besserem Bewußtsein begreifen. Schopenhauer belehrt darüber, daß beide zumeist miteinander im „Kampf“ liegen und bestrebt sind, sich voneinander zu sondern (HN I, 46). Zwar kann es seinem Ansatz gemäß sowohl Menschen geben, die die Äußerung des besseren Bewußtseins entweder nie vernommen haben oder aber sie verdrängen – die ausgearbeitete Ethik wird sie als grausam bezeichnen –, als auch solche, in denen das bessere Bewußtsein überwiegt – nämlich in den genialen und tugendhaften – oder in denen es gar allein herrscht – wie es bei den Heiligen der Fall ist. Bei der Mehrzahl der Menschen verhält es sich nach Schopenhauers Überzeugung jedoch so, daß das empirische Bewußtsein überwiegt und das bessere nur gelegentlich zum Zuge kommt.

Wie aber, so läßt sich fragen, hat man sich dies dann vorzustellen? Schopenhauers Position ist klar und eindeutig: „*Das bessere Bewußtsey*n“, hat er nämlich formuliert,

ist vom empirischen durch eine Gränze ohne Breite, eine *mathematische Linie*, getrennt: das wollen wir meistens nicht einsehn und glauben vielmehr es sey eine *physische*, auf der sich wandeln ließe, mitten zwischen beiden Gebieten, und von der man nach beiden sehn könnte: d.h. wir wollen den Himmel verdienen, und dabei die Blumen der Erde pflücken. Das geht aber nicht: wie wir das eine Gebiet betreten, haben wir auch gleich das andre verlassen und verleugnet: zu vermitteln und zu verbinden ist nichts, nur zu wählen, für jeden Augenblick (HN I, 111).

Der Übergang zwischen empirischem und besserem Bewußtsein, hat er in einer anderen Aufzeichnung notiert, kann niemals sukzessive, sondern nur „mit Einem Schlage“ erfolgen und kommt einem „Uebertreten aus der Zeit in die Ewigkeit“ gleich (HN I, 85). Ebenso wie er im vierten Buch von *Die Welt als Wille und Vorstellung* die Möglichkeit eröffnet, über die von Leiden übervolle Welt und das in diese Welt eingebundene eigene Dasein mit Bejahung und

Verneinung des Willens die Entscheidung zu fällen, stellt Schopenhauer hier vor die Alternative, entweder im Befangensein im empirischen Bewußtsein zu verharren oder sich aus diesem Befangensein zu befreien, den Übertritt aus der Zeitlichkeit in die Ewigkeit ein für alle Mal zu wagen. Was aber bleibt dann? Schopenhauer antwortet: Wenn das bessere Bewußtsein eingetreten und habituell geworden ist, dann

verschwindet jene ganze Welt [des empirischen Bewußtseins] wie ein leichter Morgentraum, wie ein optisches Blendwerk, nur nach ihrer Bedeutung fragen wir noch, nach den Platonischen Ideen, welche auszudrücken alle Zeit und aller Raum nebst ihrem Inhalt, nur die Buchstaben, der rohe Stoff waren; und selbst die Ideen verschwinden zuletzt, indem das Bewußtseyn sich zurückzieht in die ewige Ruhe und ungetrübte Seligkeit, die geistige Sonne des Platon (HN I, 136f.).

Ebenso wie später in *Die Welt als Wille und Vorstellung* erklärt sich Schopenhauer auch hier nicht näher. Das „Zerfließen ins Nichts“, wie es im veröffentlichten Werk heißt¹⁹, entzieht sich wie das Sich-Zurückziehen des Bewußtseins in die ‚ewige Ruhe und ungetrübte Seligkeit‘ jedem weiteren begrifflichen Zugriff. Beides hat etwas Mysteriöses und läßt sich allenfalls metaphorisch umschreiben. –

Schopenhauers Begriff des besseren Bewußtseins faßt eine Fülle von Phänomenen in sich – und bleibt doch eigentümlich unscharf. Es zeugt von der Schwierigkeit, vor der Schopenhauer bezüglich einer präzisen Bestimmung des Begriffs vom besseren Bewußtseins stand, daß er in einer Aufzeichnung den Vorschlag macht, eventuell könne man statt ‚besseres Bewußtsein‘ auch sagen: *Gott*. Freilich, schränkt er sofort ein, dürfe man den Ausdruck ‚Gott‘ nur *symbolisch* für ‚besseres Bewußtsein‘ gebrauchen. Aber auch dabei scheint ihm nicht ganz wohl gewesen zu sein – setzt er doch noch hinzu: „so mags seyn: doch dünkte ich [,] nicht unter Philosophen“ (HN I, 42).

¹⁹W I, 486.

Mit dem Hinweis auf die Unschärfe eines der zentralsten Begriffe ist zweifellos der Schwachpunkt des sich herauskristallisierenden Systems namhaft gemacht. All die damit verbundenen Unzulänglichkeiten, seien sie systematisch-sachlicher oder begrifflich-sprachlicher Art, lösen sich in dem Augenblick gleichsam in nichts auf, in welchem Schopenhauer auf den Willen zum Leben als den innersten Kern der Welt stößt. Jetzt, nachdem der Wille entdeckt ist, kann Schopenhauer getrost auf den Begriff des besseren Bewußtseins verzichten. Denn von nun an vermag er die mit der Rede von der Duplizität des Bewußtseins intendierten Phänomene unter den Titeln Bejahung und Verneinung des Willens zum Leben zu diskutieren. Jetzt hat er es nicht mehr nötig, Phänomene wie Egoismus, Bosheit, Unrecht usw. als Abwesenheit des besseren Bewußtseins zu interpretieren; nun kann er sie auf die unersättliche Daseinsgier eines sich selbst nicht durchsichtigen Willens zum Leben und auf den Einbruch des Willens in den Bezirk anderer Willensbejahung zurückführen. Jetzt ist er in der Lage, die Kontemplation als Sich-Losreißen vom Willensdrang zu konzipieren und den ästhetischen Zustand als willen- und schmerzfreies Anschauen zu definieren. Und er vermag fortan Phänomene wie Mitleid, Liebe, Menschlichkeit, Tugend, Heiligkeit als verschiedene Grade einer Verneinung des Willens zu begreifen.

Wenn Schopenhauer im Jahre 1849 zu seinen Erstlingsmanuskripten notiert: Es sei bemerkenswert, daß bereits 1814 alle „Dogmen“ seines Systems, „sogar die untergeordneten“, festgestellt seien (HN I, 113, Fußn.), dann ist dem durchaus zuzustimmen. Zu einem in sich geschlossenen Konzept konnte er sie indessen erst integrieren, als er auf den Willen als das Wesen der Welt stieß.