

## Schopenhauer – Ethik als Weltüberwindung

Von Georges Goedert (Luxemburg)

Schopenhauers Ethik der Weltüberwindung will bekanntlich nicht als Lehre verstanden werden. »Wir würden [...]«, so heißt es, »eben so thöricht seyn, zu erwarten, daß unsere Moralsysteme und Ethiken Tugendhafte, Edle und Heilige, als daß unsere Aesthetiken Dichter, Bildner und Musiker erweckten.« Die Philosophie könne nur »das Vorhandene deuten und erklären, das Wesen der Welt [...] zur deutlichen, abstrakten Erkenntniß der Vernunft bringen«<sup>1</sup>.

Hier soll nun aber der Versuch unternommen werden, zu zeigen, daß diese Ethik bereits selbst ein Stück derjenigen *Weltüberwindung ist, von der sie handelt. Ethik also auch als Weltüberwindung!* Sie wäre somit, in ihrem Vollzug, als Befreiung von der Welt aufzufassen, als eine Abkehr von ihr, und zwar gemäß Schopenhauers eigenen Aussagen. Das hieße dann zugleich, daß auch der Leser, im Nachvollzug, auf den Weg der Weltüberwindung gebracht werden kann.

Abgesehen von der endgültigen Weltüberwindung, die mit dem Eingehen ins Nichts endet, unterscheidet Schopenhauer ja ebenfalls eine vorübergehende Suspendierung des Willens. Eine solche sieht er in der Kunst sowie in der Philosophie. Nach ihm kommt der Wille dort zwar nicht zur Selbstaufhebung wie in der Resignation, aber er wird doch stillgelegt, indem sich die Erkenntnis von ihm befreit. Auch der Tugend verleiht er diese Funktion, indem er sie ausstattet mit einer Art Erkenntnis, die der Resignation Vorschub leistet.

Kunst, Philosophie, Tugend, jede auf ihre eigene Weise, befänden sich somit gewissermaßen im Vorfeld der endgültigen Weltüberwindung.

Folglich müßte Schopenhauers Ethik, als Erkenntnisvorgang, gemäß ihrem Selbstverständnis einiges von demjenigen Zustand vorwegnehmen, in den nach ihr die endgültige Erlösung den Menschen versetzt, einen Hauch jener Ruhe und jenes Friedens, jener »gänzliche[n] Mee-

---

<sup>1</sup>W I,320. (Zitate nach der Brockhaus-Ausgabe, Wiesbaden)

resstille des Gemüths«<sup>2</sup>, einen Abglanz von dem »Silberblick der Verneinung des Willens zum Leben«<sup>3</sup>. Sie müßte selbst einen Platz einnehmen in der von ihr dargestellten Heilsordnung, selbst soteriologischer Natur sein.

Weltüberwindung, d.h. Resignation, Willensverneinung, ein Nicht-Wollen, das schließlich ins Nichts übergeht: Diese Wende des einen, blinden, grund- und ziellosen Willens entsteht dank einer bestimmten Qualität der menschlichen Erkenntnis. Weltüberwindung folglich als Befreiung vom Willen, nicht von der Vorstellung. Zuerst geht die Welt als Wille unter, bevor sie auch als Vorstellung erlischt. Erlösung tritt ein beim Aufhören des Wollens, also insofern sich die Erkenntnis dem Dienst des Willens entwindet.

Demnach ließe sich unsere These folgendermaßen ergänzen: Nicht nur beschreibt und erklärt Schopenhauers Ethik erfahrbare Willenlosigkeit, sondern sie beruht auch, für den Leser nachvollziehbar, in ihrer Entstehung und Darstellung, auf Zuständen der Befreiung vom Willen und damit der Schmerzlosigkeit, wodurch sie geradezu eine therapeutische Funktion gewinnt.

Die existentielle Tragweite unserer Erörterungen muß demzufolge darin bestehen, daß sie unerschwellig stets von der bohrenden Frage begleitet werden, inwieweit Ethik Wille zum Untergang sein kann, ob es einen Umgang mit Lebensweisheit gibt, der schließlich Sehnsucht nach dem Nichts bedeutet.

## I. Philosophie als Kunst

Den Willen in uns, das »Ding an sich«, können wir bekanntlich nicht durch eine Vorstellung in verständiger Anschauung wahrnehmen, wir können ihn nur erleben, uns gleichsam an ihn herantasten mittels unseres inneren Sinnes, unseres Selbstbewußtseins. Jedoch offenbart sich uns sein immer gleiches Wesen, falls wir fähig sind, uns in die Welt der Vorstellungen so zu vertiefen, daß wir darin die Ideen erken-

---

<sup>2</sup>W I,486.

<sup>3</sup>W I,464.

nen können, die Urformen der Erscheinungen, nach Schopenhauer die unmittelbare und daher adäquate Objektivität des Willens.

Die Fähigkeit zur Anschauung der Ideen sieht Schopenhauer an als kennzeichnend für das Genie. Mit diesem meint er an erster Stelle den Künstler – was ja heißt, daß er die Erkenntnis, nicht das Schaffen, als den primären Vorgang in der Kunst betrachtet –, aber auch den Philosophen, wobei er natürlich die Philosophie in die Verwandtschaft der Kunst versetzt und sie sogar teilweise als Kunst auffaßt. Von besonderer Wichtigkeit ist dabei auch seine Ansicht, daß die Heiligkeit ebenfalls aus dieser Art von Erkenntnis hervorgehe, die das Wesen der Welt, die Ideen derselben, zum Gegenstand hat.

Trotz aller Unterschiede im Inhalt, in der Ausführung und in den Folgen stellt sich hier eine gemeinsame Grundkomponente heraus: das Außer-Kraft-Treten, total oder auch nur partiell, des Satzes vom zureichenden Grunde, also des transzendentalen Apriori, das Schopenhauer von Kant übernommen und umgestaltet hat.

So heißt es, »die ächte philosophische Betrachtungsweise der Welt« sei die, »welche nicht nach dem Woher und Wohin und Warum, sondern immer und überall nach dem *Was* der Welt fragt«, sie habe das »immer sich gleiche Wesen der Welt, die Ideen derselben, zum Gegenstand«; von »solcher Erkenntniß« gehe, »wie die Kunst, so auch die Philosophie aus, ja, [...] auch diejenige Stimmung des Gemüthes, welche allein zur wahren Heiligkeit und zur Erlösung von der Welt führt«<sup>4</sup>. Und wenn Schopenhauer das Wesen des Genies deutet als die »überwiegende Fähigkeit« zur Kontemplation der Ideen, dann spricht er diesbezüglich von der »Erkenntnißweise, aus welcher alle ächten Werke der Künste, der Poesie und selbst der Philosophie entspringen«<sup>5</sup>.

Hier werden die Gegenstände der Erkenntnis nicht mehr bestimmt durch Raum und Zeit, also durch das *principium individuationis*, was auch heißt, daß das Objektsein des Willens nicht »getrübt«<sup>6</sup> ist. Befreit von den Formen des Satzes vom Grunde, werden die Ideen intuitiv und unmittelbar erfaßt. Wenigstens für Augenblicke durchbricht die Erkenntnis den Wahn des Befangenseins in der Individuation. Das Sub-

---

<sup>4</sup>W I,323.

<sup>5</sup>W I,218; W II,429 f.

<sup>6</sup>W I,206.

jekt ist »klares Weltauge«<sup>7</sup>, »rein«, d.h. losgelöst vom Dienst des Willens. Vertieft in die Anschauung der Ideen, ist es so sehr getrennt von jeglichem Bezug zum Individuellen, daß es beinahe verschmilzt mit seinem Gegenstand.

Wenn zum Dienst des Willens nur die an den Satz vom Grunde geknüpfte Erkenntnisweise taugt, dann hört dieser Dienst auf, sobald die Motive, der zureichende Grund des Handelns, ausgeschaltet sind. Das heißt auch, daß somit alle persönlichen Interessen erblassen: Die Erkenntnis kann gänzlich aufgehen im Objektsein des Geschauten. Schopenhauer behauptet, »Genialität« sei »nichts Anderes, als die vollkommenste *Objektivität*, d.h. objektive Richtung des Geistes, entgegengesetzt der subjektiven, auf die eigene Person, d.i. den Willen, gehenden«<sup>8</sup>. Er hat die Lehre Kants vom interesselosen ästhetischen Urteil aufgegriffen und weitergeführt.

Wollen aber bedeutet stets auch Leiden. Diese Konstante in Schopenhauers Denken erlaubt uns, in einer doppelten Hinsicht zu behaupten, es handele sich hier um Weltüberwindung, wenn auch nur auf Zeit. »Es ist der schmerzlose Zustand, den Epikuros als das höchste Gut und als den Zustand der Götter pries: denn wir sind, für jenen Augenblick, des schnöden Willensdranges entledigt, wir feiern den Sabbath der Zuchthausarbeit des Wollens, das Rad des Ixion steht stille.«<sup>9</sup>

Wünschen, Begehren, Bedürfnis sind stillgelegt dank der Erkenntnis, in der sowohl das Subjekt als auch das Objekt von jeglicher Individualität befreit ist. Deshalb kann es in diesem Zustand auch den Egoismus und die Bosheit nicht geben, denn beide sind an die Vielheit der Individuen als an eine Art transzendente Bedingung ihrer Möglichkeit geknüpft und beruhen jeweils auf einem individuellen Wollen.

Insofern nun Philosophie Kunst ist, trifft das Gesagte auch auf den Philosophen zu. Er hat mit dem Künstler die Anschauung der Ideen gemeinsam; einen Unterschied gibt es eigentlich nur in den Ausdrucksmitteln. Dazu äußert Schopenhauer sich bereits sehr explizit in den Frühen Manuskripten. »*Philosophie als Kunst*«: Diesen Ausdruck

---

<sup>7</sup>W I,219.

<sup>8</sup>W I,218.

<sup>9</sup>W I,231.

hat er geprägt.<sup>10</sup> »Zum Künstler,« so schreibt er u.a., »also auch zum Philosophen, machen 2 Eigenschaften: 1) Das Genie, d.i. die Erkenntniß ohne Satz vom Grunde, d.i. die Erkenntniß der Ideen. 2) Die durch Kraft, Lehre und Uebung gegebene Fertigkeit der Wiederholung jener Ideen in irgend einem Stoff: und dieser Stoff sind dem Philosophen die Begriffe.«<sup>11</sup> Zwei »Eigenschaften« werden also vorausgesetzt, gewissermaßen ein doppeltes Talent. Denn um ein angeborenes Talent geht es. Wissenschaft kann erlernt werden; von der Kunst aber erhalte jeder »nur soviel als er, nur unentwickelt, mitbringt«<sup>12</sup>.

»Der Philosoph vergesse nie, daß er eine Kunst treibt und keine Wissenschaft«<sup>13</sup>, so der jugendliche Schopenhauer. Es darf deshalb auch nicht überraschen, wenn er seine eigene Philosophie »eine Kunst« nennt und in den anderen »eine bloße Anwendung des Satzes vom Grunde« erblickt – Gnade finden bei ihm höchstens Platon und Kant<sup>14</sup>. Philosophie als Wissenschaft schließt er zwar nicht gänzlich aus, aber sie kommt für ihn erst an zweiter Stelle: Der Philosoph muß ja seine Begriffe zu Urteilen und diese zu Schlüssen zusammenfügen, wodurch der Satz vom Grunde – hier die Logik als der zureichende Grund des Erkennens – wiederum zu Ehren gelangt.

An erster Stelle kommt es ja nicht an auf das Woher oder Wohin oder Warum der Welt, sondern auf das Was, das sich nur in den Ideen kundgibt. Bedeutung versus Erklärung! Die Anschauung der Ideen muß vorausgehen, die Fähigkeit hierzu muß dasein, kurz, die Philosophie bedarf des Genies. Nun bildet Schopenhauers Ethik gewissermaßen auch noch die Krönung seiner gesamten Philosophie, womit das Gesagte eine ganz besondere Tragweite gewinnt. Enthält sie doch die Darstellung der Verneinung des Willens – den »Schlußstein des ganzen Gebäudes der Metaphysik«<sup>15</sup>.

Im Lichte dieser in den Frühen Manuskripten so deutlich herausgestellten Gemeinsamkeit von Kunst und Philosophie muß es schließlich erlaubt sein, Elemente von Schopenhauers Aussagen über die Kunst

---

<sup>10</sup>HN I,186. (Der handschriftliche Nachlaß, dtv-Ausgabe, München 1985)

<sup>11</sup>HN I,327. Vgl. auch: HN I, 117.

<sup>12</sup>HN I,186.

<sup>13</sup>HN I,154.

<sup>14</sup>HN I,126; HN I,151. Vgl. auch: HN I,116.

<sup>15</sup>E,274.

auf die Philosophie zu übertragen. Auch für den Philosophen stünde demnach das »Rad des Ixion« vorübergehend still. Auch bei ihm würde das »zum hellen Spiegel des Wesens der Welt« gewordene, »willensreine Subjekt« sich seiner Persönlichkeit »so anhaltend« entäußern »und mit so viel Besonnenheit, als nöthig ist, um das Aufgefaßte [...] zu wiederholen«<sup>16</sup>. Diese Wiederholung erfolgt durch das Werk. Den Schaffensprozeß selber hätten wir uns allerdings, beim Philosophen wie beim Künstler, vorzustellen als beherrscht durch den Satz vom Grunde. Neben dem zureichenden Grund des Erkennens, der Logik also, wäre dabei zusätzlich die Motivierung als der zureichende Grund des Handelns bestimmend. Der Sklavendienst des Willens begänne immer wieder aufs neue.

Was vermag nun aber diesbezüglich der »gewöhnliche Mensch« zu tun, derjenige, der nicht zu den »wenigen genialen Köpfe[n]«<sup>17</sup> gehört, bei denen das »Maß der Erkenntnißkraft [...] das zum Dienste eines individuellen Willens erforderliche weit übersteigt«<sup>18</sup>, sondern zur »Fabrikwaare der Natur«<sup>19</sup>? Diesem spricht Schopenhauer jedoch die Fähigkeit des willenlosen Erkennens keineswegs gänzlich ab. Er meint nur, er sei einer »völlig uninteressirten Betrachtung« zumindest »nicht anhaltend« fähig<sup>20</sup>, und behauptet weiter, diese »Fähigkeit« müsse »in geringerem und verschiedenem Grade auch allen Menschen einwohnen; da sie sonst eben so wenig fähig wären die Werke der Kunst zu genießen, als sie hervorzubringen, und überhaupt für das Schöne und Erhabene durchaus keine Empfänglichkeit besitzen könnten«<sup>21</sup>.

Sofern nun das ästhetische Grundgeschehen ebenfalls für die Philosophie in Anspruch genommen werden darf, müßte es auch stimmen, daß selbst der »gewöhnliche« Leser der Schopenhauerschen Ethik an demselben teilhat.

---

<sup>16</sup>W I,219.

<sup>17</sup>W I,220 f.

<sup>18</sup>W I,219.

<sup>19</sup>W I,220.

<sup>20</sup>Ebd.

<sup>21</sup>W I,229.

## II. Genialität als Vorstufe der Heiligkeit

In der Philosophie, wie in der Kunst, findet zwar keine Willensverneinung statt, denn der Wille wird, ganz im Gegenteil, in seiner zur Schau gebrachten Objektivität durch die Erkenntnis bejaht, was an sich ein lustvolles Geschehen ist, aber immerhin erfolgt eine Trennung von der Individuation und den damit verbundenen Leiden. Dies ist ein gemeinsames Moment mit der Heiligkeit und der Resignation.

Heiligkeit ist eher eine Seltenheit, eine »Ausnahme«<sup>22</sup>; Schopenhauer spricht von der »schmale[n] Straße der Auserwählten, der Heiligen«, und behauptet, sie sei »als eine seltene Ausnahme zu betrachten«<sup>23</sup>. Es ist der Weg der Abtötung der Begierden, wie er ihn bei den Christen und den Hindus sieht, der Weg der asketischen Praktiken, dank deren die in der Resignation sich offenbarende Willenlosigkeit immer wieder neu erkämpft wird.

Bei der Selbstverneinung des Willens handelt es sich um denjenigen Zustand, den Schopenhauer in den Frühen Manuskripten das »bessere Bewußtseyn« nennt. Im Hauptwerk heißt es dann: »Hinter unserem Daseyn nämlich steckt etwas Anderes, welches uns erst dadurch zugänglich wird, daß wir die Welt abschütteln.«<sup>24</sup>

Heiligkeit ist verbunden mit großer geistiger Kraft. Ihre Grundlage besteht aus einer Durchschauung des Individuationsprinzips, die sich zur Aneignung aller fremden Leiden weitet und damit zur Erkenntnis vom Wesen der Welt führt, die als Quietiv des Willens zu wirken vermag, plötzlich, was Schopenhauer dazu veranlaßt, von dem zu sprechen, was die Christen »Gnadenwirkung« nennen, mit der »Wiedergeburt« als Folge<sup>25</sup>. Resignation also als Wiedergeburt! Er sieht darin ein »absolutes Gut«, ein »höchstes Gut«<sup>26</sup>. Zu diesem obersten Ziel führt nach ihm allerdings noch ein zweiter, viel gewöhnlicherer Weg, der »δεύτερος πλοῦς«, womit er »das eigene, schwer gefühlte Leiden«

---

<sup>22</sup>W I,209.

<sup>23</sup>W II,734.

<sup>24</sup>W I,479.

<sup>25</sup>Ebd.

<sup>26</sup>W I,427.

meint<sup>27</sup>, »Nähe des Todes und Hoffnungslosigkeit«, auch »großes Unglück und Schmerz«<sup>28</sup>. Wie eng aber selbst in diesem Fall die Verwandtschaft ist mit der eigentlichen Grundlage von Kunst und Philosophie, ergibt sich u.a.; wenn es heißt, der leidende Mensch sei »in ethischer Hinsicht genial«<sup>29</sup>.

Beiderseits, in der Heiligkeit wie in der Kunst, finden wir also eine Einsicht in das Wesen der Welt vor, eine Ideenschau, beiderseits auch ein reines willenloses Subjekt des Erkennens. Beim Heiligen besitzt die Erkenntnis bloß nicht den Zauber, mit dem sie in der Kunst ausgestattet ist, dient sie ihm ja auch nur als Mittel zum Zweck, indem sie zum Quietiv des Willens wird, wodurch dessen Selbstaufhebung erfolgen kann. Hierzu heißt es in den Frühen Manuskripten:

Die Erkenntniß in ihrer höchsten Vollendung, d.i. die vollkommene Objektivierung des Willens, hält als solche das Genie gebunden, es ist von ihr bezaubert, freut sich derselben und theilt seine Erkenntniß im Kunstwerk mit: aber eben diese Erkenntniß bleibt für die Hauptsache, für den Willen, bei ihm unfruchtbar: durch das Beharren bei ihr aber, entfaltet sie sich reicher als beim Heiligen, der sie sogleich auf seinen Willen bezieht, als Quietiv desselben.<sup>30</sup>

Das Verhältnis wird speziell verdeutlicht am Schluß des dritten Buches des Hauptwerks. Die Stelle ist für uns von herausragender Bedeutung, da es uns besonders um die Philosophie als Kunst geht. Dort heißt es, »das Element des Künstlers« sei die »rein erkennbare Seite der Welt und die Wiederholung derselben in irgend einer Kunst«; seine Erkenntnis sei Zweck an sich – nicht Mittel zum Zweck, wie die des Heiligen. Daher erlöse sie ihn auch nur »auf Augenblicke vom Leben [...], bis seine dadurch gesteigerte Kraft, endlich des Spieles müde, den Ernst ergreift.« Und dann gebraucht Schopenhauer sogar das Wort »Uebergang«; er behauptet, als »Sinnbild dieses Ueberganges« könne man »die heilige Cäcilie von Raphael betrachten«<sup>31</sup>.

---

<sup>27</sup>W II,724.

<sup>28</sup>W I,466.

<sup>29</sup>W I,468.

<sup>30</sup>HN I,477 f.

<sup>31</sup>W I,315 f.

Nietzsche, der Philosoph der «tragischen Weisheit», dem auf den Spuren Heraklits die Welt zum ästhetischen Spiel ward, hat hier ganz richtig begriffen, wenn er von Schopenhauer spricht, »der die Kunst als Brücke zur Verneinung des Lebens« nehme. Nur sieht er für seinen Teil darin ein »skandalöse[s] Mißverständniß«<sup>32</sup>.

Auch die Philosophie müßte eigentlich einen solchen »Uebergang« zur Heiligkeit schaffen können. Wenn nämlich die Kunst imstande ist, zur Heiligkeit zu führen, und die Philosophie als Kunst aufgefaßt wird, dann müßte sich doch der Schluß ergeben, daß auch Philosophie, natürlich nur als Kunst – in unserem Falle Schopenhauers Ethik –, in Erwägung gebracht werden darf als eine Art Vorstufe zur Heiligkeit.

Die Kunst ist für Schopenhauer ein Schauspiel der Objektivierung des Willens, eine Art Vorstellung in der Vorstellung, ähnlich wie im »Hamlet«, wodurch die Sichtbarkeit des Willens sich steigert. Aus dem »Spiel« wird jedoch Ernst, falls der »Uebergang« zur Heiligkeit erfolgt. Gleiches müßte für die Philosophie als Kunst gelten. Gewährt doch auch sie Einsicht in das Wesen der Welt und des Lebens, selbstgenügsam, Zweck an sich; nur die Ausdrucksmittel sind verschieden: nicht Verse, Töne oder Farben, sondern abstrakte Begriffe.

Wer Schopenhauers ethische Endabsicht ernst nimmt, der darf mit Faust ausrufen: »Welch Schauspiel! Aber ach! ein Schauspiel nur! / Wo fass' ich dich, unendliche Natur?« Hierin hilft die Heiligkeit weiter und, bis zu einem gewissen Grade, auch schon die bloße Tugend, insofern der Mensch in ihnen die Identität seines Ansich mit dem einen Weltwillen erfährt. Die Heiligkeit ist durch Mystizismus geprägt, durch das »Bewußtseyn der Identität seines eigenen Wesens mit dem aller Dinge, oder dem Kern der Welt«<sup>33</sup>. Am Ende wird dabei allerdings der »Kern der Welt« zum Erlöschen gebracht: Der Wille hebt sich selber auf dank der von ihm selber hervorgebrachten Erkenntnis.

Die Erkenntnis, ursprünglich zum Dienst des Willens bestellt, ist auf eine zweifache Weise imstande, sich dem Willen zu widersetzen, was aber, gemäß den Frühen Manuskripten, nur bei einem kleineren Teil der Menschen der Fall sein kann. Es heißt, »allein hier« geschehe es,

---

<sup>32</sup>Nachgelassene Fragmente, Frühjahr 1888, 14[119], KSA 13, S.298.

<sup>33</sup>W II,704.

gegen die Absicht des Willens, daß sein stärkstes Mittel ihm entgegenwirkt, indem er hier, bei der höchsten Besonnenheit zur Selbsterkenntniß kommt, die theils in Kunst und Philosophie (bei welchen die zum Dienst des Willens entstandene Erkenntniß, sich von diesem *losreißend, frei* wirkt) sich offenbart, theils die Aufhebung des Willens in Tugend, Asketik, Weltüberwindung herbeiführt<sup>34</sup>.

Bemerkenswert ist hier zweifellos die Gleichstellung von Kunst und Philosophie was die »Selbsterkenntniß« des Willens betrifft, und zugleich die Einreihung auch der Tugend unter die Bezeichnung »Aufhebung des Willens«. Dabei wird die Verwandtschaft zwischen der Philosophie und der Weltüberwindung indirekt durch den Hinweis auf diese »Selbsterkenntniß« des Willens unterstrichen: Was sich in der Philosophie bloß theoretisch äußert, gelangt in der Weltüberwindung zu seiner letzten praktischen Konsequenz.

### III. Ethik und Tugend

Im Hauptwerk wird nur für die Askese, nicht für die Tugend, eine zum Quietiv des Willens gewordene Erkenntnis vorausgesetzt. Es zeigt sich aber, daß die Tugend durchaus fähig ist, zur Weltüberwindung in der Heiligkeit beizutragen. Damit rückt für uns auch die Frage nach dem Einfluß der Ethik auf die Ausübung der Tugend in den Vordergrund. Wenn nämlich erwiesen ist, daß Tugend zur Heiligkeit führen kann, und die Ethik instande sein sollte, auf die Tugend einzuwirken, dann ergäbe sich daraus natürlich ein Grund mehr, Schopenhauers Ethik als ein Stück Weltüberwindung aufzufassen.

So spricht Schopenhauer deutlich von einem »Uebergang von der Tugend zur *Askesis*«<sup>35</sup>. »Uebergang« also, wie im Falle der Kunst! Mehr noch: Er nennt die Tugenden auch »ein Beförderungsmittel der Selbstverleugnung und demnach der Verneinung des Willens zum Leben«<sup>36</sup>.

---

<sup>34</sup>HN I,356 f.

<sup>35</sup>W I,449.

<sup>36</sup>W II,696.

Wiederum ist es die Erkenntnis, die den Vorgang bestimmt. Das *principium individuationis* wird durchschaut, was einer Suspendierung des Satzes vom Grunde des Seins gleichkommt und in diesem Falle heißt, daß die Trennung zwischen mir und meinem Mitmenschen insofern aufgehoben ist, als ich erkenne, daß die Vielheit der Individuen nur in meiner Vorstellung Bestand hat, daß sie somit nur Schein ist, wohingegen mein Sein an sich der eine Weltwille ist, das »Ding an sich«, das in meinem Mitmenschen so existiert, wie es sich in meinem Selbstbewußtsein nur mir selbst offenbart.

Erster Schritt ist hier die freiwillige Gerechtigkeit. Im Hauptwerk wird sie noch nicht als Tugend bezeichnet, sondern als eine bloße »Zwischenstufe«<sup>37</sup>, die ihren Platz findet zwischen der egoistischen Schädigung des Nächsten und der tätigen Menschenliebe. Dagegen wird sie in der Preisschrift auf dasselbe Niveau erhoben wie die Liebe, indem sie dort, wie diese, abgeleitet wird aus dem Mitleid, der »Grundlage der Moral«.

Mit der uneigennützigsten Liebe kämen wir dann einen Schritt weiter in der Steigerung, die schließlich zur Heiligkeit führt. Die Einsicht, daß der Wille, das Ansich jeder Erscheinung, von der Vielheit der Individuen frei ist, erfolgt jetzt mit größerer Deutlichkeit. Diese Wahrheit drückt Schopenhauer aus mit der Veda-Formel: »>Tat twam asi!< (Dieses bist Du!)«<sup>38</sup>. Das Wohl des Anderen zählt nun für mich wie mein eigenes, allerdings nur insoweit er leidet. »Alle Liebe (ἀγάπη, *caritas*) ist Mitleid.«<sup>39</sup> So wird die Erkenntnis des fremden Leidens für mich zum Motiv, das zu guten Taten und Werken der Liebe veranlaßt.

In der Preisschrift ist sogar die Rede von einer Identifikation: Ich identifiziere mich so mit meinem leidenden Mitmenschen, daß ich »mit leide«<sup>40</sup>. Eine derartige Identifikation ist offenbar nur mit Hilfe der Erkenntnis zu erreichen, da ich ja nicht in der Haut des Anderen stecke. Also wiederum liegt das Gewicht auf der Erkenntnis. Und wenn Schopenhauer in der Preisschrift auch keine metaphysische Begründung geben darf, so geht doch aus dem Schlußkapitel hervor, daß diese

---

<sup>37</sup>W I,437.

<sup>38</sup>W I,442.

<sup>39</sup>W I,443.

<sup>40</sup>E,208.

Erkenntnis nur als Durchschauung des *principium individuationis* die nötige Motivierung abzugeben vermag.

Dieselbe Durchschauung des *principium individuationis*, aber in einem noch höheren Grade und verbunden mit der Aneignung der Leiden aller lebenden Wesen, kann zu der Erkenntnis vom Wesen des Willens und der Welt führen, die die Resignation auslöst, falls sie zum Quietiv des Willens zu werden vermag. Demgemäß redet Schopenhauer sogar von der »Heiligkeit«, die »jeder rein moralischen Handlung« anhänge, und erklärt, sie beruhe darauf, »daß eine solche, im letzten Grunde, aus der unmittelbaren Erkenntniß der numerischen Identität des innern Wesens alles Lebenden entspringt«; er schließt, indem er behauptet, die »tugendhafte Handlung« sei so »ein momentaner Durchgang durch den Punkt, zu welchem die bleibende Rückkehr die Verneinung des Willens zum Leben ist«<sup>41</sup>.

So heißt es denn auch folgerichtig, daß »die Liebe, als deren Ursprung und Wesen wir die Durchschauung des principii individuationis erkennen, zur Erlösung, nämlich zum gänzlichen Aufgeben des Willens zum Leben; d.h. alles Wollens, führt«, und daß derjenige, der in seinem Mitmenschen sich selbst zu erblicken vermag – »tat twam asi« –, »auf dem geraden Weg zur Erlösung« ist<sup>42</sup>.

Aber es geht hier noch um etwas anderes, nämlich um das Leiden, dem ja in Schopenhauers Ethik eine ganz überragende Bedeutung zukommt. Sowohl die freiwillige Gerechtigkeit als auch die tätige Menschenliebe legen uns Entbehren auf, sind von Opfern begleitet, was auch heißt, daß der tugendhafte Mensch zu leiden hat. Speziell das Mitleid läßt ihn leiden: Im Mitleid ist er, mit-leidend, für Augenblicke der leidende Mitmensch.

Dem Leiden verleiht Schopenhauer stets eine soteriologische Ausrichtung. »Je mehr man leidet, desto eher« werde »der Zweck des Lebens erreicht«<sup>43</sup>. Er zitiert Meister Eckhard, den Mystiker: »>Das schnellste Thier, das euch trägt zur Vollkommenheit, das ist Lei-

---

<sup>41</sup>W II, 700.

<sup>42</sup>W I, 442.

<sup>43</sup>W II, 730.

den.«<sup>44</sup> Seines Erachtens ist das Leiden »eine Mortifikation und Aufforderung zur Resignation«, es besitze, »der Möglichkeit nach, eine heiligende Kraft«<sup>45</sup>. Hinzu kommt noch, daß die mit der asketischen Heiligkeit verbundene Abtötung des Willens – die »vorsätzliche Brechung des Willens«<sup>46</sup> – selbst ein Leiden ist: Keuschheit, absichtliche Armut, Kasteiung und sogar Selbstpeinigung bilden die Praktiken der Askese, mit denen immer wieder erneut gegen den Willen angekämpft werden muß, damit der Zustand der Willenlosigkeit sich einstelle und festige.

Wahre Tugend also als Weg zur Heiligkeit, und zwar dank der Erkenntnis und des Leidens, nicht mittels der »Werke« als solcher. Nur der »Glaube« – Schopenhauer sieht darin die Erkenntnis – kann erlösen, nicht die »Werke«.

Und die Förderung der Erkenntnis durch die Ethik? Natürlich bleiben wir dabei: Tugend ist nach Schopenhauer nicht lehrbar. Alles Begründen käme auf den Egoismus heraus, wäre Befangensein im Individuationsprinzip und entbehrte somit der einzigen Quelle des tugendhaften Handelns wie auch der asketischen Willensverneinung, nämlich der Erkenntnis vom Wesen der Welt und des Lebens, von der Identität alles Lebendigen.

Dennoch dürfen wir hier eine Einwirkung erkennen, sogar eine doppelte. Erstens hätte die Ethik Einfluß auf die Motive, allerdings nur sofern diese sich bereits aufgrund der Durchschauung des *principium individuationis* gebildet haben, und zweitens wäre, was unser Benehmen angeht, die Philosophie, wie die Kunst, ein Gegenmittel zum Egoismus und zur Bosheit.

Funktion der Ethik kann es nun einmal nicht sein, selbst eine moralische Motivation herzustellen, und schon gar nicht, den empirischen Charakter eines Menschen zu ändern, denn dieser liegt ja ein für allemal fest, nachdem er vom intelligiblen Charakter, dem Willen, frei hervorgebracht worden ist. Aber das moralische Motiv – es beruht auf der einzigen moralischen Triebfeder, dem Mitleid – kann mittels eines ethischen Systems zur Geltung gebracht werden, um dadurch, im Konflikt

---

<sup>44</sup>W II,729.

<sup>45</sup>W I,468.

<sup>46</sup>W I,463.

mit den antimoralischen Motiven des Egoismus und der Bosheit, sich besser durchzusetzen. Indem sie zur Übersicht und Besonnenheit der Vernunft beiträgt, kann die Philosophie also, trotz allem, Einfluß gewinnen auf das tugendhafte Handeln.

Auch hierzu gibt es eine explizite Bestätigung in den Frühen Manuskripten. In einer Aufzeichnung aus dem Jahre 1817 erklärt Schopenhauer, die »unmittelbare Wirkung ethischer Motive« sei »an Anschauung der Idee des Lebens« gebunden, die das *principium individuationis* aufhebe; dann spricht er von einer »abstrakte[n] Formel« für die anschauliche Erkenntnis: »erst nachdem das Ethische Motiv [...] an so eine Formel gebunden ist kann es jederzeit mit egoistischen Motiven in Konflikt treten, welcher Konflikt für die Vernunft und in abstr(acto) vor sich geht.« Er sieht darin den »Werth und Nutzen aller Ethik überhaupt, sei sie religios oder philosophisch«<sup>47</sup>.

Der Philosoph äußert ja nur in abstrakten Formeln diejenige anschauliche und unmittelbare Erkenntnis, die der tugendhafte Mensch durch sein Handeln offenbart. So wird dieser denn auch am Ende der Preisschrift »der praktische Philosoph« genannt<sup>48</sup>. Schopenhauer bringt ebenfalls in Erwägung, daß geniale Menschen, dank der bei ihnen vorherrschenden objektiven, reinen Erkenntnis, ihren starken Willen – denn einen solchen besäßen sie – auch außerhalb des Zustandes der Kontemplation zu bändigen vermögen,<sup>49</sup> was einer Einschränkung sowohl des Egoismus als auch der Bosheit gleichkäme. Solche Menschen neigten, trotz ihres starken Willens, weniger zu antimoralischem Handeln.

Schopenhauers Ethik ist folglich ebenfalls in dem Sinne ein Stück Weltüberwindung, daß sie eine Rolle zugunsten der Ausübung der Tugend spielt, die zur Heiligkeit hinzuführen fähig ist. Weltüberwindung ist sie aber letztlich auch durch ihre Darstellung der Leiden in der Welt.

---

<sup>47</sup>HN I,478 f.

<sup>48</sup>E,270.

<sup>49</sup>HN I,270.

#### IV. Ethik als Pathodizee

Wenn Schopenhauer behauptet, es sei »so wenig nöthig, daß der Heilige ein Philosoph, als daß der Philosoph ein Heiliger sei«, dann will er damit nur unterstreichen, daß das abstrakte Denken nie die eigentliche Quelle der asketischen Heiligkeit, wie überhaupt der Resignation, sein kann, da diese nach ihm ja hervorgeht aus »der intuitiv aufgefaßten, unmittelbaren Erkenntniß der Welt und ihres Wesens«<sup>50</sup>.

Die Vernunft bewirkt zwar nicht die Resignation, aber sie übt für diese im Grunde dieselbe Funktion aus wie für die Tugend: Mit Hilfe abstrakter Begriffe baut sie die aus der Anschauung hervorgehende Erkenntnis aus. Hinzu kommt in der Heiligkeit, daß es um das Ansich nicht nur des Mitmenschen geht, sondern alles Lebendigen, so daß hier die Aufgabe der Vernunft darin besteht, das Leben in seiner Gesamtheit, d.h. hauptsächlich mit allem Leiden, das es mit sich führt, für das erkennende Subjekt in einer umfassenden Übersicht zu vergegenwärtigen.

Da nun Schopenhauers Ethik eine solche Übersicht bietet, darf gesagt werden, daß sie diejenige Besonnenheit verstärkt, deren die Vernunft bedarf bei der abstrakten Formulierung derjenigen Erkenntnis, die zum Quietiv des Willens werden kann, wobei es sich bekanntlich handelt um die Einsicht in den »inneren Widerstreit[s]« des Willens und seiner »wesentlichen Nichtigkeit [...], die sich im Leiden alles Lebenden aussprechen«<sup>51</sup>.

Der Blick muß sich »vom Einzelnen zum Allgemeinen« erheben: Der Heilige betrachtet »sein eigenes Leiden nur als Beispiel des Ganzen«<sup>52</sup>. Hierzu kann ihm ausschließlich seine Vernunft verhelfen. Deswegen gibt es ja die Möglichkeit der Verneinung des Willens auch bloß beim Menschen. »Bedingung« dazu ist »die Besonnenheit der Vernunft, welche unabhängig vom Eindruck der Gegenwart, das Ganze des Lebens übersehen läßt«<sup>53</sup>.

---

<sup>50</sup>W I,453.

<sup>51</sup>W I,470.

<sup>52</sup>W I,468.

<sup>53</sup>W I,478.

Dieser Beitrag der Vernunft erscheint um so wichtiger, als der asketische Heilige einen »beständigen Kampf mit dem Willen zum Leben« auszufechten hat. Sein Leben ist erfüllt von »Seelenkämpfen, Anfechtungen und Verlassenheit von der Gnade«, das heißt, nach Schopenhauer, von derjenigen Erkenntnis, die »als allgemeines Quietiv alles Wollen beschwichtigt«<sup>54</sup>. Es kann also nicht unwesentlich sein, wenn diese Erkenntnis mittels einer Artikulierung durch die Vernunft zu voller Klarheit und Deutlichkeit gebracht wird.

Die Vernunft ist hier »Bedingung«, aber nicht Quelle. Das erinnert an den französischen Philosophen Henri Bergson, der sich übrigens weitgehend von Schopenhauer inspirieren ließ. Er unterscheidet zwei Arten der Erkenntnis, die »*intuition*« und die »*intelligence*«, wobei er die Ansicht vertritt, die Intuition, die die Fähigkeit besitze, den »*élan vital*« – Lebensschwung – in seinem Wesen zu erfassen, sei auf die Beihilfe der abstrakten Erkenntnis der Intelligenz angewiesen. Er spricht von einem »Stoß« (*secousse*), der von der intellektuellen Erkenntnis ausgeht<sup>55</sup>.

In seiner Ethik sitzt Schopenhauer zu Gericht über das Leben: Er verurteilt es, indem er zeigt, »wie wesentlich *alles Leben Leiden ist*«<sup>56</sup>. Dadurch wird etwas ganz Wesentliches in bezug auf die Weltüberwindung erreicht: Die Darstellung verhilft, auf der Ebene der Vernunft, zur Verdeutlichung derjenigen Erkenntnis, von der die Erlösung abhängt. Natürlich handelt es sich dabei nur um abstraktes Denken, und von diesem kann unmöglich eine Anschauung von Ideen oder Durchschauung des *principium individuationis* ausgehen; aber es gewährt über das ganze Elend des Lebens einen Überblick, zu dem eben nur die Vernunft fähig ist. Gerade in dieser Beziehung trüge Schopenhauers Ethik also ganz wesentlich zur Weltüberwindung bei.

Grundlegend bleibt jedoch stets die Durchschauung des *principium individuationis*, die fähig ist, zum Quietiv des Wollens zu werden, sofern sie diejenige Erkenntnis des Leidens allen Lebens involviert, die ein Mit-Leiden ist. Schopenhauer folgert, daß ein Mensch,

---

<sup>54</sup>W I,463.

<sup>55</sup>Vgl. Henri Bergson, *L'Évolution créatrice*, Paris 1907.

<sup>56</sup>W I,366.

der in allen Wesen sich, sein innerstes und wahres Selbst erkennt, auch die endlosen Leiden alles Lebenden als die seinen betrachten und so den Schmerz der ganzen Welt sich zueignen muß. [...] Er erkennt das Ganze, faßt das Wesen desselben auf, und findet es in einem steten Vergeh'n, nichtigem Streben, innerm Widerstreit und beständigem Leiden begriffen [...]»<sup>57</sup>.

Diese für die endgültige Weltüberwindung absolut entscheidende Einsicht wird aber beim Heiligen mittels abstrakter Vorstellungen erst recht zum Tragen gebracht.

Eine ontologische Fundierung finden die Leiden der Welt bei Schopenhauer dadurch, daß er das »Ding an sich« als Willen konzipiert. Daraus ergibt sich auch, daß das Mitleiden, nicht die Mitfreude, uns den Mitmenschen in seinem Wesen erfassen läßt und uns auf den Weg der Erlösung führt. Das Wollen ist mit dem Leiden verknüpft, da es stets Bedürftigkeit und Mangel impliziert, was ja auf irgendeine Weise Schmerz bedeutet. Befriedigung kann nie dauerhaft sein: Immer setzt erneut das Drängen, Wünschen, Streben, Begehren ein. Glück ist ein negativer Zustand, bestehend aus »Befreiung von einem Schmerz, von einer Noth«<sup>58</sup>; es kann überhaupt nur erkannt werden dank der Erinnerung an vorangegangenes Leiden<sup>59</sup>. Sollte es vorübergehend an Objekten des Wollens fehlen, dann tritt die Langeweile ein, ebenfalls eine Plage für den Menschen. »Zwischen Schmerz und Langerweile« werde »jedes Menschenleben hin und her geworfen«<sup>60</sup>. Die meisten »Begehungen« bleiben «unerfüllt»; der Wille wird »viel öfter durchkreuzt, als befriedigt«. So bringt »heftiges und vieles Wollen stets heftiges und vieles Leiden mit sich«<sup>61</sup>. Das Böse triumphiert. Egoismus und Bosheit sind der natürliche Ausdruck der Selbstbejahung des Willens und gehören somit zu dessen Objektivation in der durch die Individuation geprägten Erscheinungswelt. »Die Welt ist eben die Hölle, und

---

<sup>57</sup>W I,447 f.

<sup>58</sup>W I,376.

<sup>59</sup>W I,377.

<sup>60</sup>W I,371. Vgl. auch: P II,311; P II,690 f.

<sup>61</sup>W I,429.

die Menschen sind einerseits die gequälten Seelen und andererseits die Teufel darin.«<sup>62</sup>

Hinzu kommt, daß jedes individuelle Lebewesen schuldig ist in seinem An sich, ganz egal ob es Böses tut oder nicht. Hierzu zitiert Schopenhauer Calderon: »Denn die größte Schuld des Menschen / Ist, daß er geboren ward.«<sup>63</sup> Die Selbstentzweiung des Willens und damit die Vielheit seiner in der empirischen Welt erscheinenden Objektivationen führt er zurück auf eine mysteriöse Schuld, eine Art Sündenfall, der an die jüdische Lehre von der Erbsünde erinnert.

So betrachtet er denn auch alles Leiden als die Strafe für die mit dem bloßen Dasein gegebene Schuld. Heinz Heimsoeth spricht deshalb von Schopenhauers »Schuld- und Selbstverdammmetaphysik«<sup>64</sup>. Und schließlich die These von der »ewigen Gerechtigkeit«: Das Maß der Leiden in der Welt ist so hoch wie das der Schuld! Die Welt als Weltgericht! »Will man wissen, was die Menschen, moralisch betrachtet, im Ganzen und Allgemeinen werth sind; so betrachte man ihr Schicksal, im Ganzen und Allgemeinen. Dieses ist Mangel, Elend, Jammer, Quaal und Tod.«<sup>65</sup>

Schopenhauers Ethik ist im wahrsten Sinne des Wortes eine Pathodizee, da sie nicht nur hinweist auf das Leiden, sondern dieses auch rechtfertigt, indem sie es zum Mittel werden läßt zur Erreichung des obersten Zieles des menschlichen Lebens, nämlich der Willensverneinung. Damit trägt sie zur endgültigen Weltüberwindung bei, ja sie nimmt diese schon teilweise vorweg.

## Schluß

Die Aktualität der Ethik Schopenhauers liegt heutzutage sicherlich weit mehr in ihren pessimistischen Äußerungen über die Willensbejahung als in ihren Ausführungen über die Willensverneinung. Heute, da

---

<sup>62</sup>P II,319.

<sup>63</sup>W I,419.

<sup>64</sup>Heinz Heimsoeth, *Metaphysische Voraussetzungen und Antriebe in Nietzsches »Immoralismus«*, Wiesbaden 1955/56, S.523.

<sup>65</sup>W I,415.

der Omnizid machbar erscheint, egal ob durch Einsetzen von Nuklearwaffen oder durch Vergiftung der Umwelt, kommt sie uns in mancherlei Hinsicht vor wie ein genialer Vorgriff auf die Realität des ausklingenden 20. Jahrhunderts.

Aber man würde sich der Einseitigkeit schuldig machen, wollte man nicht auch die Alternative ins Auge fassen, das dem Lebenswillen gegenüber Ganz-Andere, welches diese Ethik herausstellt und auch schon, wie wir gesehen haben, in gewisser Weise vollzieht, selbst wenn man es in seiner Radikalität nicht zu akzeptieren bereit ist: zum Nichts neigende Willenlosigkeit, Abkehr von der Welt, Erlösung, Befreiung, Stillstehen, Stille, nicht Ausweg sondern Weg hinaus, kurz, was Schopenhauer seit dem Hauptwerk die »Verneinung des Willens zum Leben« nennt und vorher, in den Frühen Manuskripten, das »bessere Bewußtseyn«.