

Die Kritik der Hoffnung bei Spinoza und Schopenhauer

Von Ortrun Schulz (Hannover)

Einleitung

Hoffnung spielt eine zentrale Rolle im menschlichen Leben. Aus der Mitte der Existenz herausgegriffen, vereinigt sie solche Probleme wie die Gesamtdeutung des Weltlaufs und dessen Bewertung, Wahrheit und Irrtum, das Verhältnis zwischen Wille und Intellekt, Erwartung und Begründung, Prinzip und Passion. Die Analyse des Wesens der Hoffnung erhellt einen Grundzug der Natur des Menschen, sein Streben nach Glück, ist sie doch ein vom Wunsch gespeistes Fürwahrhalten. Bei der *falschen* Hoffnung fallen Wunsch und Überzeugung so zusammen, daß ersterer der einzige oder hauptsächliche Grund für letztere ist. Enttäuschte Hoffnung schmerzt und wird als *Leiden* bereits in antiken Eudämonologien thematisiert. In diesem Zusammenhang stellte sich daher stets auch die erkenntnistheoretische Frage nach der Berechtigung des Wunschdenkens. So überrascht es nicht, daß Begriff und *Kritik der Hoffnung* in besonderem Maße Gegenstand jeglichen aufklärerischen Anliegens darstellen. Während Pascal noch den „Gründen des Herzens“ eine Berechtigung – im Glauben – einzuräumen trachtet, entwickelt Descartes den Ansatz einer Ethik der Überzeugung, in der es darum geht, weder sich noch andere zu täuschen. Die Ursache von Irrtümern sieht er im unbesonnenen Urteilen, wobei der Wille mehr affirmiert als der Verstand klar und deutlich einsieht. Kant wirft neben der theoretischen Frage „Was kann ich wissen?“, der praktischen „Was soll ich tun?“ und der anthropologischen „Was ist der Mensch?“ noch die sowohl Theorie wie Praxis umfassende Frage auf: „Was darf ich hoffen?“ In seinen religionsphilosophischen Erörterungen reflektiert er die christliche Trinität von „Glaube, Liebe, Hoffnung“ und gründet die Legitimität der Hoffnung auf Gerechtigkeit auf die „Postulate“ der Moral: Gott, Freiheit und Unsterblichkeit. Schopenhauer zieht Kant einer latent heteronomen Moralbegründung sowie theologischer Relikte, d.h. auch faktischer Zugeständnisse an die „Landesreligion“.¹

Schopenhauers radikaler und illusionsloser Wille zur Wahrheit und ihrem Ausdruck und seine Besinnung auf Mittel zur Vermeidung des Leidens an den Leiden-schaften bzw. durch sie hat jedoch viel gemeinsam mit dem Projekt Spinozas, die „Macht des menschlichen Geistes“ zur Besänftigung der Affekte einzusetzen. So lobt er den „herrlichen Eingang“ zu Spinozas „ansonsten sehr ungenügenden Ab-

¹Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung* I, Anhang: Kritik der Kantischen Philosophie, *Werke* I, Löhneysen S. 702 u.ö.

handlung“ über die „Verbesserung des Verstandes“.² Dieses Anliegen mag Schopenhauers Vernunftkritik in seiner Schrift „Von den wesentlichen Unvollkommenheiten des Intellekts“³ motiviert haben. Spinozas Bemühen hebt darauf ab, wahre Güter von unwahren zu unterscheiden und das „höchste Gut“ zu bestimmen, um zu einem dauerhaften, unverlierbaren Glück zu gelangen. Es ist der Sturm des Geistes gegen das Leid. Er erkennt, daß „alles Glück oder Unglück allein in der Beschaffenheit des Gegenstandes liegt, dem wir in Liebe anhängen.“ Und „wenn wir uns aber einmal in unsren Hoffnungen getäuscht sehen, dann entsteht daraus die größte Unlust.“⁴ Das „Ziel der Philosophie“ ist für ihn, möglichst mit anderen die erfüllende „Erkenntnis der Einheit des Geistes mit der gesamten Natur“ zu teilen, denn „die Liebe zu einem ewigen und unendlichen Ding nährt die Seele mit reiner Freude.“ Schopenhauers Philosophie ist unübersehbar und seinem eigenen Eingeständnis nach erheblich durch Spinoza mitgeprägt worden, mit dem er sich zeitlebens auseinandergesetzt hat.⁵ Verbunden fühlt er sich ihm vor allem im Gedanken der All-Einheit. Zwar diagnostiziert er in Spinozas Gesamtsystem den „Standpunkt der Bejahung“ des Willens zum Leben und in der pantheistisch verklärten Akzeptanz des Bestehenden die Abwesenheit der Anklage, die er als „Optimismus, eine wahrhaft ruchlose Denkungsart“ bezeichnet.⁶ Der „Hoffnung der Seelen-Unsterblichkeit“ würde „allemaal die einer ‚bessern Welt‘ angehängt – ein Zeichen, daß die gegenwärtige nicht viel taugt.“⁷ In ihrer skeptischen Einstellung gegenüber dem Affekt Hoffnung und dem zukunftsgerichteten Optimismus, der Tendenz, eher das Gute zu erwarten als das Schlechte zu befürchten, sind sich beide allerdings erstaunlich nahe. Gerade bei geistig so subtil aufeinander bezogenen Denkern⁸ finden sich in diesem Punkt der Schätzung des Wertes bzw. Unwertes der Hoffnung für das Leben interessante Übereinstimmungen.

Bevor darauf jedoch eingegangen wird, sei ein kurzer Abriß der Philosophiegeschichte im Hinblick auf den Hoffnungsbegriff vorangeschickt.

²Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung* I, 4. Buch, „Bejahung und Verneinung des Willens zum Leben“, *Werke* I, Löhneysen S. 523. Schopenhauer besaß Spinozas Werke in der Paulus-Ausgabe, Jena 1802-3: *Opera quae supersunt omnia* [...].

³Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung* II, 1. Buch, Kap. 15, *Werke* II, Löhneysen S. 176-190.

⁴Spinoza, *Abhandlung über die Verbesserung des Verstandes*, Einleitung, *Meiner* S. 3-9.

⁵Schopenhauers umfangreiche Randnotizen zu seinen Büchern finden sich in *Handschriftlichen Nachlaß* V, zu den Werken Spinozas auf den Seiten 166-174.

⁶Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung* I, 4. Buch, *Werke* I, Löhneysen S. 447.

⁷Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung* II, 4. Buch, Kap. 41, „Über den Tod“, *Werke* II, Löhneysen S. 595.

⁸Ortrun Schulz, *Wille und Intellekt bei Schopenhauer und Spinoza*, Frankfurt a.M./ Berlin/ Bern/ New York/ Paris/ Wien: Peter Lang, 1993. (Europäische Hochschulschriften, Reihe 20: Philosophie; Bd. 405).

Traditionelle Auffassungen der Hoffnung

Begriffsgeschichtlich ging der heute im Deutschen gebrauchte Ausdruck „Hoffnung“ in der griechischen Antike in einem umfassenderen, neutraleren auf, „ἐλπίς“, dem der deutsche Ausdruck „Erwartung“ eher entspricht. Er bezeichnet allgemein den Zukunftsbezug des Einzelnen, wobei dieser noch nicht näher spezifiziert ist.

Skeptische oder negative Anklänge gegenüber der Erwartung finden sich bei Pindar und Hesiod. Als Grundlage dieser Einschätzung gilt weniger der Wirklichkeitsbezug oder die objektive Wahrscheinlichkeit, sondern die subjektive Selbstbefangenheit. Pindar spricht von den „neidischen und unverschämten Erwartungen der Sterblichen“, die nur egoistisch geprägte Einbildungen wären. Hesiod erwähnt die „leere Hoffnung“ oder eine optimistische Zukunftserwartung, für deren Herbeiführung der Einsatz fehlt und die sich dann als Illusion erweisen muß. Hesiods Darstellung zufolge sendet Zeus Pandora mit einer mit *Übeln* gefüllten Büchse auf die Erde, aus der alle entweichen bis auf eine: die Voraussicht. Demgegenüber enthält die Büchse in einer anderen Fassung der Sage bei Babrius *Güter*, von denen sich alle verstreuen und einzig die Hoffnung den Menschen zum Trost bleibt. Gestützt durch seinen Fund eines Textstücks von Babrius vermutet Schopenhauer, daß ursprünglich die Büchse nicht Übel, sondern Güter enthielt, und die Fabel von Hesiod mißverstanden oder abgeändert wurde.⁹

Die Unsicherheit der Zukunft und die Zufälligkeit des Geschehens inbezug auf die menschlichen Wünsche und Schicksale bringen eine eher abratende Einstellung gegenüber der Hoffnung hervor, wie sie hauptsächlich bei den Tragikern (Aischylos, Sophokles) und in der Stoa zu finden ist.

Im Gegensatz dazu gab es jedoch auch eine Betonung der rationalen Berechtigung einer zukunftsgerichteten Annahme über einen wünschbaren Verlauf. Eine begründete Wahrscheinlichkeitsvermutung wird in der Zeit Herodots und Thukydides durchaus als legitim angesehen. Demokrit unterscheidet demnach zwischen der „zutreffenden Voraussicht der richtig Denkenden und den unmöglichen Erwartungen der Einsichtslosen.“

Eine Wahrscheinlichkeitsprognose ist aber noch nicht notwendigerweise eine Erwartung über einen positiven Ausgang oder gar der Glaube daran, wie es der Hoffnung im engeren Sinn eigentümlich ist. Diese Bedeutung, das „vom subjektiven Interesse geleitete Vertrauen auf positive zukünftige Möglichkeiten“, ist erstmals bei Sophokles nachweisbar.

⁹Schopenhauer, *Parerga und Paralipomena* II, „Einige mythologische Betrachtungen“, *Werke* Bd. V, Löhneysen S. 453.

Es gibt also drei Hauptbedeutungen von „Erwartung“ in der archaischen und klassischen Zeit der Antike:

1. Illusionäre Annahme
2. Rationale Voraussicht
3. Existentielle Zuversicht.¹⁰

Ambivalent und unterschiedlich fassen auch Platon und Aristoteles die Zukunftsgerichtetheit des Fürwahrhaltens. Platon nennt Hoffnung, Verlangen und Vorfriede Vorgriffe der Seele auf Zukünftiges, wobei er differenziert zwischen guten und schlechten, wahren und falschen Erwartungen. Dabei unterhält er einen die Sinnenwelt transzendierenden Hoffnungsbegriff (Hoffnung der Seele, erst in der Ideenwelt zu ihrer Eigentlichkeit zu gelangen in der Schau des Wahren, Schönen und Guten), der auch in der hellenistischen und spätantiken Religion mitgehalten ist. Aristoteles hebt das rationale Moment der Erwartung heraus, wobei er sogar von einer „Wissenschaft der Voraussicht“ (Prognostik) spricht. Hoffnung charakterisiert er als „gehobenes“, Furcht als „gedrücktes Gestimmtsein der Seele“ (*Rhetorik* II) und rechnet beide Regungen zu den Affekten.

Im Alten Testament hat der Begriff der Erwartung eindeutig den Sinngehalt der Erwartung und Hoffnung auf die verheißene – gute – Zukunft. Im Unterschied zur griechischen rationalen Voraussicht im Sinne einer Extrapolation aus der Gegenwart und ihren Bedingungen heraus, richtet sich die alttestamentarische Hoffnung – im gläubigen Vertrauen – über die Wirklichkeit hinaus in zunehmend universalisierter Heilserwartung auf Endzeit, Heilskönig und Reich Gottes. Dabei rät die Lebensklugheit, das „Haschen nach dem Wind“ (Kohleth) zu vermeiden.

Im Christentum wird nach Paulus die Hoffnung in Abhebung zur griechischen Prognostik bestimmt als „Vertrauen auf Gott, der die Toten lebendig macht“.

Für Augustinus bedeutet „*spes*“ nicht eine unsichere Erwartung, sondern die Hoffnung auf ein zukünftiges, sogar transzendentes Gut. Der Hoffensakt (*spes qua*) wird unterschieden vom Hoffensziel (*spes quae*). Bei dem ersteren handelt es sich um einen „in verschiedenen Graden der Intensität und Gewißheit“ vorkommenden „Affekt der mit Lustgefühlen besetzten Erwartung künftiger Wirklichkeit.“¹¹ Die Hoffnung rechnet Augustinus wie die beiden anderen, Glaube und Liebe, zu den christlichen Kardinaltugenden oder Geboten, die auch heute noch als verbindlich gelten. Im Oktober 1994 erschien das Buch von Papst Johannes Paul II, *Die Schwelle der Hoffnung überschreiten*. Dort spricht er es aus: „Gott ist

¹⁰ *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Band 3, Hg. Joachim Ritter, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1974, S. 1157ff.

¹¹ *Handbuch philosophischer Grundbegriffe*, hg. v. H. Krings et al., München: Kösel, 1973, S. 692.

die erste Quelle der Freude und der Hoffnung des Menschen.“¹² Die Hoffnung auf den Sieg über das Böse und den Tod schlägt sich im Gebet für die Leidenden und die Verstorbenen nieder: „Es besagt, daß die Kirche in der *Hoffnung auf ein ewiges Leben* verharret.“¹³

Thomas von Aquin charakterisiert die Hoffnung als eine „Bewegung der Strebekraft“, die auf ein mögliches zukünftiges Gut geht.¹⁴

Luther stellt scharf den Gegensatz heraus zwischen der allgemein menschlichen Hoffnung, die sich an den Gegebenheiten orientiert, und der christlichen, die aus dem Glauben des Einzelnen erwächst. Apokalytische Gedanken spielen bei ihm eine geringe Rolle, laufen aber in der geschichtlichen Entwicklung parallel weiter in verschiedenen religiösen Bewegungen.

Im neuzeitlichen Denken des 17. und 18. Jahrhunderts wird die Hoffnung, in Gegenüberstellung mit der Furcht, innerhalb der Affekten- und Staatslehren thematisiert, so vor allem bei Hobbes, Descartes und Spinoza. Bei Hobbes findet sich im *Leviathan* ein Hinweis darauf, daß die Menschen durch Hoffnung und Furcht manipulierbar sind.

Descartes gibt eine sehr spezifische und deshalb ungewöhnliche Bestimmung:

Zu denken, daß die Erreichung eines Gutes oder die Vermeidung eines Übels möglich ist, genügt bereits als Anreiz, es zu begehren. Aber wenn man darüber hinaus auch erwägt, wie sehr oder wenig wahrscheinlich ist, daß man erhält, was man begehrt, so erregt in uns Hoffnung, was wir uns als sehr wahrscheinlich vorstellen, Furcht, was wir uns als wenig wahrscheinlich vorstellen, wovon dann die Eifersucht eine Abart ist. Wenn die Hoffnung extrem groß ist, ändert sie ihre Natur und nennt sich Seelenruhe oder Zuversicht, so wie im Gegenteil die äußerste Furcht zur Verzweiflung wird.¹⁵

Auf die Hoffnung als Passion läßt sich die cartesische Definition des Irrtums anwenden. Das Fehlurteil verdankt sich dem Umstand, daß sich der Wille als Affirmationsvermögen weiter erstreckt als das, was der Verstand klar und deutlich einsieht.

Die Hoffnung spielt danach bis in die Gegenwart hinein weiter eine bedeutende Rolle besonders in jüdisch-christlichen Eschatologien, wie auch in säkularisierten Erlösungslehren und Utopien.

¹²Papst Johannes Paul II, *Die Schwelle der Hoffnung überschreiten*, hrsg. v. Vittorio Messori, 2. Aufl. Hamburg: Hoffmann u. Campe, 1994, S. 48.

¹³Papst Johannes Paul II, *Die Schwelle der Hoffnung überschreiten*, S. 53.

¹⁴*Handbuch philosophischer Grundbegriffe*, hg. H. Krings et al., München: Kösel, 1973, S. 694.

¹⁵Descartes, *Die Leidenschaften der Seele*, 2. Teil, Artikel 58, Meiner S. 99.

Gabriel Marcel möchte der echten Hoffnung, die er abzuheben trachtet von der „unechten“, eine metaphysische Funktion zuerkennen. Diejenigen würden irren,

die unter der Herrschaft eines mehr oder weniger entarteten Stoizismus oder Spinozismus der Hoffnung jeden metaphysischen Wert streitig machen. [...] Demzufolge zeugt es von ungenauem Denken, wenn man in der Hoffnung lediglich ein subjektives Anregungsmittel sehen will: sie ist im Gegenteil ein vitaler Bestandteil eben des Vorganges, durch den eine Schöpfung entsteht.¹⁶

Marcel vertritt die Priorität der Hoffnung vor der Furcht. Für ihn ist Hoffnung der Stoff, aus dem unsere Seele gemacht ist. Doch räumt er ein, daß diese Anlage nicht in jedem auf gleiche Weise zum Austrag kommt. Der „Techniker, Erfinder oder Forscher“ sucht nach Mitteln und Wegen und mag zuversichtlich sein, sie zu finden. „Der Hoffende sagt einfach: ‚Es wird sich finden‘.“¹⁷

Im Christentum unseres Jahrhunderts wirkt die positive Bewertung der Hoffnung weiter. Moltmann definiert: „Die Hoffnung ist nichts anderes als die Erwartung der Dinge, die nach der Überzeugung des Glaubens von Gott wahrhaftig verheißen sind.“¹⁸ Er weist darauf hin, daß im Mittelalter die *tristitia* zu den Todsünden zählte, wie bei Johannes Chrysostomos die Verzweiflung, die bei vielen christlichen Theoretikern Sünde ist wie der Zweifel und die Vermessenheit. Verzweiflung sei die „eigenmächtige Vorwegnahme der Nichterfüllung des von Gott Erhofften“. Dem entspricht als Kehrseite die Pflicht, glücklich zu sein. Der Rat Albert Camus', „klar zu denken und nicht mehr zu hoffen“, führe in die „Utopie des *status quo*“. Moltmann setzt weiter die Hoffnungslosigkeit mit der „Hölle“ gleich, worauf der Satz am Eingang der Hölle bei Dante hinweise: „Laßt alle Hoffnung fahren, die ihr hier eintretet.“ Aber er bemerkt auch, daß der auf Christus Hoffende begänne, an der „gegebenen Wirklichkeit zu leiden“, „denn der Stachel der verheißenen Zukunft wühlt unerbittlich im Fleisch jeder unerfüllten Gegenwart.“ Wenn das nicht die Hölle ist! Jedoch, die Transzendenz soll helfen, das Zukurzgekommensein in dieser Welt zu kompensieren, und, so Kerstiens, ist der Christ „in seiner Hoffnung von der Notwendigkeit befreit, sich hier sein Glück sichern zu müssen.“¹⁹ Letztendlich läuft das Unternehmen Hoffnung darauf hinaus, daß der Mensch „hofft, um zu erkennen, was er glaubt.“²⁰

In marxistischen Lehren oder humanistischen Gesellschaftstheorien verbindet sich die Hoffnung oft mit Konzepten von Fortschritt oder Revolution und der Real-

¹⁶Gabriel Marcel, *Homo Viator: Philosophie der Hoffnung*, Düsseldorf: Bastion, 1949, S. 71 u. 72.

¹⁷Marcel, a.a.O., S. 63.

¹⁸Jürgen Moltmann, *Theologie der Hoffnung: Untersuchungen zur Begründung und zu den Konsequenzen einer christlichen Eschatologie*, München: Kaiser, 1968, S. 16. (Beiträge zur evangelischen Theologie, Theologische Abhandlungen; 38).

¹⁹Ferdinand Kerstiens, *Die Hoffungsstruktur des Glaubens*, Mainz: Grünewald, 1969, S. 208.

²⁰Moltmann, a.a.O., S. 28.

sierung solcher Ideale wie etwa „Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit“, der klassenlosen Gesellschaft oder dem herrschaftsfreien Diskurs.

Bloch erblickt in allem, von der Materie bis zum Menschen, die Struktur des „Nach-Möglichkeit-Seienden“ und „In-Möglichkeit-Seienden“. Für ihn ist die Hoffnung die „menschlichste aller Gemütsbewegungen.“ Sie ist „Prinzip“ wie zugleich ein „Selbstaffekt“, der die „Selbsterweiterung nach vorwärts“ in ein utopisches Sein intendiert: eine nochmalige Dynamisierung von Spinozas Strebensprinzip, auf das er sich ausdrücklich beruft.²¹ Der Hoffnung kommt der Primat zu gegenüber der Furcht. Die Hoffnung wird von ihm als ein *Affekt* angesehen. „Hoffen, über dem Fürchten gelegen, ist weder passiv wie dieses, noch gar in ein Nichts gesperrt. Der Affekt des Hoffens geht aus sich heraus [...]“.²²

Primär lebt jeder Mensch, indem er strebt, zukünftig, Vergangenes kommt erst später, und echte Gegenwart ist fast überhaupt noch nicht da. Das Zukünftige enthält das Gefürchtete oder das Erhoffte; der menschlichen Intention nach, also ohne Verteilung, enthält es nur das Erhoffte.²³

Bloch differenziert seine Bewertung des Nutzens: „Die schwindelhafte Hoffnung ist einer der größten Übeltäter, auch Entnerver des Menschengeschlechts, die konkret echte sein ernstester Wohltäter.“²⁴

Heidegger als einer der Vertreter des Existentialismus charakterisiert das Sein des menschlichen Daseins – „Sorge“ – als ein „Sich-vorweg-im-schon-sein-in-einer-Welt“ [sic]. Die Realität stellt eine Widerständigkeit, deren jeweilige Überwindung in seiner Analyse eher auf Angst und Bedrohung aufruhen, statt auf der Hoffnung auf den guten Ausgang.²⁵

Soweit der knappe Abriß der Auffassungen über die Hoffnung in der Philosophiegeschichte. Wir wenden uns nun detaillierter Spinoza und Schopenhauer zu.

Die Hoffnung bei Spinoza

Der Mensch, so Spinoza, strebt danach, sich Angenehmes vorzustellen, und zwar als wirklich existent.²⁶ Er definiert die Hoffnung in Beziehung auf korrelierte Gemütsregungen folgendermaßen:

²¹ Ernst Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, Werkausgabe Bd. 5, Frankfurt/ Main: Suhrkamp, 1959, S. 74.

²² Bloch, a.a.O., S. 1.

²³ Ernst Bloch, a.a.O., S. 2.

²⁴ Bloch, a.a.O., S. 3.

²⁵ Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen: Niemeyer, 1979, S. 192-4.

²⁶ Spinoza, *Ethik*, Teil 3, Lehrsatz 12, Kröner S. 126. Siehe auch T. 3, Lehrs. 25.

Hoffnung ist nämlich nichts anderes als unbeständige Freude, entsprungen aus dem Vorstellungsbilde eines zukünftigen oder vergangenen Dinges, über dessen Ausgang wir im Zweifel sind. *Furcht* hingegen eine unbeständige Traurigkeit, gleichfalls entsprungen aus dem Vorstellungsbilde eines zweifelhaften Dinges. Wenn dann der Zweifel aus diesen Affekten schwindet, so wird aus der Hoffnung *Sicherheit* und aus der Furcht *Verzweiflung*: nämlich Freude oder Traurigkeit, entsprungen aus dem Vorstellungsbilde eines Dinges, das wir gefürchtet oder gehofft haben.²⁷

Hoffnung wird hier von ihm zunächst als eine freudvolle Leidenschaft bestimmt. Sie enthält ein Element der *Lust* oder Freude bzw. Vorfreude, die in Verbindung mit einem in Gedanken vorweggenommenen glücklichen Zustand steht. Freude stellt sich nach Spinoza ein beim Übergang zu größerer Vollkommenheit, d.h. Wirkungskraft. Hoffnung stellt die Erfüllung als ‚wahrscheinlich wahr werdende‘ vor. Insofern ihm gilt: „Alle Dinge, die zur Freude beitragen, sind gut“, und er die Hoffnung als eine Art „Freude“ bezeichnet, ist seine Haltung ambivalent. Ob eine Sache unserem Interesse gemäß in der Zukunft ausgehen wird bzw. sich so herausstellen wird, obgleich der Tatbestand vielleicht bereits der Vergangenheit angehört, wissen wir nicht sicher, hoffen es aber. Wir hegen dabei jedoch auch Zweifel, und diese sind quälend. Erlangen wir endlich Gewißheit über die Erfüllung unserer Hoffnung, so verschwinden mit dem Zweifel auch Kummer und Sorge und die vorher „unbeständige Freude“ verwandelt sich, jedoch sagt Spinoza bemerkenswerterweise an dieser Stelle nicht, daß sie sich in Freude verwandele, sondern in „Sicherheit“. Es scheint, als hielte er die Vorfreude für besser als die Freude, die nie käme.

In der Ungewißheit über den Ausgang, beim Schwanken des Abwägens der Wahrscheinlichkeiten wechseln sich die Affekte von Freude und Trauer ab. Aufgrunddessen faßt Spinoza Hoffnung und Furcht auch als Zustände der „*Unlust*“. Beide könnten darum „nicht an sich gut“ sein.²⁸

Hinzu kommt noch, daß diese Affekte einen Mangel an Erkenntnis und eine Untüchtigkeit des Geistes offenbaren; und aus diesem Grunde sind auch Sicherheit, Verzweiflung, Freudigkeit und Gewissensbisse Zeichen von Seelenschwäche. Denn, obgleich Sicherheit und Freudigkeit Affekte der Freude sind, so setzen sie doch vorangegangene Traurigkeit voraus, nämlich Hoffnung und Furcht.²⁹

Schließlich involviert dieser Affekt inadäquate Erkenntnis; außerdem wird dem Menschen dabei seine existentielle Preisgegebenheit besonders fühlbar. Denn Freude, die ihren Grund in äußeren Umständen hat, macht abhängig und anfällig für Verlust. Hoffnung gewährt eben kein „beständiges Glück“, zu dem Spinoza, ähn-

²⁷Spinoza, *Ethik*, Teil 3, Kröner S. 132. Vgl. auch ebd., Begriffsbestimmungen der Affekte, Kröner S. 177.

²⁸Spinoza, *Ethik*, Teil 4, Lehrsatz 47, Kröner S. 236.

²⁹Spinoza, *Ethik*, Teil 4, Lehrsatz 47, Anmerkung, Kröner S. 237.

lich wie die Stoiker, den Weg weisen will. Das beste Glück ist für ihn das selbstbewirkte und unverhoffte.

Sofern der Verstand nur Eindrücke rezipiert, verbleibt er „leidend“, passiv, woher auch die Bezeichnung „Leidenschaft“ (lat. *passio*) stammt. Der Mensch verfügt jedoch über ein intellektuelles „Vermögen“, nämlich die Macht seines Geistes. Diese besteht im aktiven Erkennen, bei Spinoza in der Bedeutung von Denken gebraucht. Er selbst kann aus sich selbst heraus formal wahre Ideen bilden, d.h. konstruieren. Bei Spinoza besteht Glück im freien Handeln, d.h. dem Wirken aus der Notwendigkeit der eigenen Natur heraus. Diese Freiheit soll durch Aufbietung der Erkenntniskräfte erlangt werden. Der Determination durch äußere Einwirkungen kann zwar prinzipiell nicht entgangen, die Ursachen und Gründe können aber begriffen werden. Der verstandesmäßige Teil des Menschen ersrebt für sich als partielles höchstes Gut vollkommene Einsicht, letztlich absolutes Wissen, der ganze Mensch aber durchaus pragmatische Erkenntnis des Nützlichen, also dessen, was ihm zuträglich oder abträglich ist. Damit fällt bei Spinoza erstmals seit der christlichen Periode des Mittelalters das „Gebot“ der Hoffnung. Hoffnung wird auf dem Boden seiner Philosophie kritisierbar, wenn sie auf Irrtum und Fremdbestimmung basiert. Und sie wird geradezu abgelehnt als unnütz oder schädlich, wenn sie aus Unfreiheit hervorgeht bzw. zu Unfreiheit führt. Die wissenschaftliche Einstellung wird gegenüber dem Glauben favorisiert.

Da Spinoza der nominalistischen Universalienkritik zuneigt, hebt er die Gegenstandsgebundenheit der Hoffnung hervor, die ihr ein jeweils verschiedenes Gepräge verleiht:

Von der Freude, der Traurigkeit, der Begierde und folglich auch von einem jeden aus diesen zusammengesetzten Affekte, wie dem Schwanken des Gemüts, oder einem von diesen abgeleiteten, also von der Liebe, dem Haß, der Hoffnung, der Furcht usw., gibt es ebenso viele Arten, als es Arten von Gegenständen gibt, von denen wir erregt werden.³⁰

Die Hoffnung steht in einem näher zu bestimmenden Verhältnis zur Furcht, die eine Vermischung drohender Verzweiflung mit einer ungewissen Möglichkeit der Rettung darstellt. Es besteht eine inverse Relation zwischen Furcht und Hoffnung bei Spinoza, der Furcht vor Krankheit entspricht beispielsweise die Hoffnung auf Gesundheit und umgekehrt.³¹ Demnach würde gelten, daß, je größer die Furcht vor einem bestimmten Übel wäre, desto größer die entsprechende Hoffnung auf Abwendung eben desselben Übels sein müßte. Nach Bloch verhält es sich hingegen so, daß je größer die Furcht wird, desto mehr die Hoffnung auf Abwendbarkeit des Übels abnimmt, und umgekehrt die stärkere Hoffnung die Furcht zu überwinden vermag. Während Bloch die Hoffnung, Hobbes die Furcht und Heidegger die

³⁰Spinoza, *Ethik*, Teil 3, Lehrs. 56, Kröner S. 166.

³¹Spinoza, *Ethik*, Teil 3, Def. 13 der Affekte, Erläuterung, Kröner S. 177-8.

Grundbefindlichkeit der Angst als das affektive Grundverhältnis des Menschen ansieht, teilt Spinoza sowohl der Furcht wie der Hoffnung eine wichtige Rolle zu. Der Grund der Staatsbildung ist für Spinoza das Streben nach Sicherheit (*securitas*) und entspringt aus Furcht und Hoffnung. „Denn Geistesfreiheit oder Geisteskraft sind Privattugenden, Sicherheit ist die Tugend des Staates“, heißt es im *Tractatus politicus*. Doch zum Verschwinden bringt auch das staatlich geregelte Zusammenleben diese Affekte nicht. Je nach Art der Führung findet eine Verschiebung des Übergewichts und der Dominanz entweder der Furcht oder der Hoffnung statt: „Von einem Staate, dessen Untertanen aus Furcht nicht zu den Waffen greifen, kann man eher sagen, daß er ohne Krieg als daß er im Friedenszustand sei.“ Die Grundlage eigentlichen Friedens ist Eintracht der Gesinnung und wird eher durchstimmt von Hoffnung. Ähnlich wie bei Bloch erhält auch bei Spinoza die Hoffnung eine Vorrangstellung. Sie ist der natürlichere, sich ungezwungen und spontan einstellende Affekt, da das Selbsterhaltungsstreben selektiv wirkt und dabei gewöhnlich hoffnungserweckende Vorstellungen gegenüber furchterregenden präferiert. Das positive Denken ist nicht die Ausnahme, sondern die Norm. Von Natur aus seien wir so beschaffen, „daß wir leicht glauben, was wir hoffen, aber schwer glauben, was wir fürchten, und von beiden mehr oder weniger halten, als recht ist.“³² Dementsprechend behauptet er, daß ein „freies Volk“ eher von der Hoffnung als von der Furcht geleitet würde. Bei der Menge registriert er überdies eine Tendenz zur Imitation der Affekte:

Weil die Menschen [...] sich mehr vom Affekt als von der Vernunft leiten lassen, so geschieht es nicht durch die Leitung der Vernunft, sondern durch irgend einen allgemeinen Affekt, daß die Menge auf natürliche Weise übereinkommt und gleichsam von einem Geiste geleitet sein will; nämlich [...] entweder durch gemeinsame Hoffnung oder Furcht oder den Wunsch, eine gemeinsam erlittene Unbill zu rächen.³³

Hoffnung und Furcht seien im allgemeinen geradezu unverzichtbar, „denn schrecklich ist die Menge, sobald sie nicht fürchtet“³⁴ Zu Weisen würden immer nur wenige und bestimmt nie ein ganzes Volk zu Philosophen. Der je einzelne freie Mensch (*homo liber*) allerdings stünde *jenseits von Furcht und Hoffnung*:

Je mehr wir also bestrebt sind, nach Anleitung der Vernunft zu leben, desto mehr suchen wir von der Hoffnung weniger abhängig zu sein, von Furcht uns frei zu machen, das Schicksal so viel als möglich zu beherrschen und unsere Handlungen nach der sicheren Weisung der Vernunft zu regeln.³⁵

³² Spinoza, *Ethik*, Teil 3, Lehrs. 50, Kröner S. 159.

³³ Spinoza, *Abhandlung vom Staate (Tractatus politicus)* 6/1.

³⁴ Spinoza, *Ethik*, Teil 4, Lehrs. 54, Kröner S. 241.

³⁵ Spinoza, *Ethik*, Teil 4, Lehrs. 47 Erläuterung, Kröner S. 237.

Persönliche Freiheit und Immunität gegen Gesellschaftszwänge hingen zusammen mit dem Grad der Unlenkbarkeit durch Emotionen, vor allem durch die Affekte der Hoffnung und Furcht:

Einen anderen in seiner Gewalt hat derjenige, der ihn gefesselt hält oder ihm die Waffen und die Mittel zur Verteidigung oder zur Flucht genommen hat oder ihm Furcht einflößt oder ihn durch Belohnung so verpflichtet hat, daß er lieber ihm als sich willfahren und lieber nach jenes als nach seinem Gutdünken leben will. Wer auf die erste oder zweite Art jemand in der Gewalt hat, besitzt nur seinen Körper, nicht seinen Geist. Bei der dritten und vierten Art aber hat er den Geist sowohl als den Körper seinem Rechte unterworfen, aber nur, solange Furcht oder Hoffnung währt; ist es damit zuende, so bleibt jener unter eigenem Rechte.³⁶

Schopenhauer über die „Narrheit des Herzens“

Ihm fehlte jede Hoffnung, aber er wollte die Wahrheit.
(Friedrich Nietzsche über Arthur Schopenhauer)

Schopenhauer, nicht an theologische Dogmen gebunden, greift in seinen Erörterungen der Hoffnung zunächst auf antikes Gedankengut zurück, begründet dabei aber seine eigene Kritik der Hoffnung neu. Schon die Stoiker, deren Ziel der Ethik das glückliche Leben war,³⁷ hatten erkannt, „daß bloß die Hoffnung, der Anspruch es ist, der den Wunsch gebiert“, und daß „jeder Wunsch bald erstirbt, und also keinen Schmerz mehr erzeugen kann, wenn nur keine Hoffnung ihm Nahrung giebt.“³⁸ Den „Geist der Stoischen Ethik“ entdeckt Schopenhauer in Spinoza wieder und übt scharfe Kritik am Glücksideal: „Es liegt ein vollkommener Widerspruch darin, leben zu wollen ohne zu leiden“, da für Schopenhauer „alles Leben Leiden“³⁹ ist, und zwar notwendigerweise, weil nur in Gestaltungen von Individuen möglich, die immer dem Überwältigtwerden aufgrund ihrer Endlichkeit ausgesetzt sind.

Die Möglichkeit von Glück und positiver Freude, die etwas anderes als die Behebung eines vorausgehenden Mangels und Leidens wäre, verneint Schopenhauer ganz. Reine, ungetrübte Freude existiert seiner Meinung nach grundsätzlich nicht, jede Freude gleiche einer bitteren Medizin. Wird auch der Gehalt der Freude in der Hoffnung berücksichtigt, so ergibt die Verrechnung in einem Lust-Unlust-Kalkül eine negative Bilanz:

Und sogar die in Rede stehenden Freuden der Hoffnung und Antizipation haben wir nicht unentgeltlich. Was nämlich einer durch das Hoffen und Erwarten einer Be-

³⁶ Spinoza, *Abhandlung vom Staate (Tractatus politicus)* 2/10, Meiner S. 64.

³⁷ Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung* I, Werke I, Löhneysen S. 140.

³⁸ Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung* I, Werke I, Löhneysen S. 142.

³⁹ Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung* I, 4. Buch, § 56, Werke I, Löhneysen S. 426.

friedigung zum voraus genießt, geht nachher, als vom wirklichen Genuß derselben vorweggenommen, von diesem ab, indem die Sache selbst dann um so weniger befriedigt.

Alles sogenannte Glück ist außerdem vergänglich. Der Mensch bleibt auf das Schicksalsrad gebunden. Wem Fortuna einmal wohlgesonnen ist, den kann sie im nächsten Augenblick zerschmettern. Für Schopenhauer gilt in Anlehnung an Schillers „Resignation“:

In Arkadien geboren [...] sind wir freilich alle: d.h. wir treten in die Welt voll Ansprüche auf Glück und Genuß und hegen die törichte Hoffnung, solche durchzusetzen. In der Regel jedoch kommt bald das Schicksal, packt uns unsanft an und belehrt uns, daß nichts *unser* ist, sondern alles *sein*, indem es ein unbestrittenes Recht hat, nicht nur auf allen unsern Besitz und Erwerb und auf Weib und Kind, sondern sogar auf Arm und Bein, Auge und Ohr, ja auf die Nase mitten im Gesicht.⁴⁰

Die Hoffnung ist auch für Schopenhauer ein *Affekt*, und er resultiert aus dem Zusammenspiel des Lebenswillens und des Intellekts. Den Affekten sind daher auch Tiere unterworfen. Die Affekte des Menschen sind im Prinzip dieselben wie die der Tiere, nämlich um dieselben Resultate zu erlangen: „Gesundheit, Nahrung, Bedeckung, usw.“ Sie sind allerdings viel stärker, weil durch den größeren Verstand als Resonanzboden unterstützt. Die größere Heftigkeit

[...] entsteht zuvörderst daraus, daß bei ihm alles eine mächtige Steigerung erhält durch das Denken an das Abwesende und Zukünftige, wodurch nämlich Sorge, Furcht und Hoffnung erst eigentlich ins Dasein treten, dann aber ihm viel stärker zusetzen, als die gegenwärtige Realität der Genüsse oder Leiden, auf die das Tier beschränkt ist, es vermag.⁴¹

Affekte, das sind für ihn Erregungszustände des Willens, der seine Förderung oder Hemmung registriert, stören die objektive Auffassung:

Diese innern und wesentlichen Unvollkommenheiten des Intellekts werden noch erhöht durch eine ihm gewissermaßen äußerliche, aber unausbleibliche Störung, nämlich durch den Einfluß, welchen auf alle seine Operationen der *Wille* ausübt, sobald er beim Resultat derselben irgend beteiligt ist. Jede Leidenschaft, ja jede Neigung oder Abneigung tingiert die Objekte der Erkenntnis mit ihrer Farbe. Am alltäglichsten ist die Verfälschung, welche Wunsch und Hoffnung an der Erkenntnis ausüben,

⁴⁰Schopenhauer, *Parerga und Paralipomena* I, „Aphorismen zur Lebensweisheit“, *Werke* IV, Löhneysen S. 487.

⁴¹Schopenhauer, *Parerga und Paralipomena* II, „Zur Lehre vom Leiden der Welt“, § 153, *Werke* V, Löhneysen S. 346.

indem sie uns das kaum Mögliche als wahrscheinlich und beinahe gewiß vorspiegeln und zur Auffassung des Entgegenstehenden uns fast unfähig machen [...].⁴²

Von anderen Affekten zeichnet sich die Hoffnung dadurch aus, daß in ihr der berechnende Intellekt und der blinde Lebenswille in ein Zusammenspiel und unter Umständen in Widerstreit geraten und hierbei dann der Wunsch leicht die Überzeugung beeinflusst. Schopenhauer charakterisiert diese Leidenschaft folgendermaßen:

Die *Hoffnung* ist ein Zustand, zu welchem unser ganzes Wesen, nämlich Wille und Intellekt, konkurriert: jener, indem er den Gegenstand derselben wünscht, dieser, indem er ihn als wahrscheinlich berechnet. Je größer der Antheil des letztern Faktors und je kleiner der des erstern ist, desto besser steht es um die Hoffnung; im umgekehrten Fall, desto schlimmer.⁴³

Je mehr Wahrscheinlichkeitsgründe für die Erfüllung sprechen, desto berechtigter ist die Hoffnung objektiv und desto größer die freudige Sicherheit und Zuversicht. Ist es aber anders herum bestellt und wünscht der Mensch mit großer psychischer Energie etwas Unwahrscheinliches, dann überwiegt die Trauer über die geringen Chancen. Die Vorfreude tritt hierbei stark zurück, die Hoffnung wird vielmehr zu einer Qual. Oft wird die Einschätzung der Wahrscheinlichkeit, die eigentlich eine Aufgabe des rein intellektuellen Abwägens ist, durch den Willen so verzerrt, daß der Mensch nicht mehr nur hofft, was er begehrt, sondern das Begehrte sogar für wahrscheinlicher hält als der Sache angemessen ist, oder er das bloß Gehoffte sogar für wahr hält. Schopenhauer dazu:

Hoffnung ist die Verwechslung des Wunsches einer Begebenheit mit ihrer Wahrscheinlichkeit. Aber vielleicht ist kein Mensch frei von der Narrheit des Herzens, welche dem Intellekt die richtige Schätzung der Probabilität (Wahrscheinlichkeit) so sehr verrückt, daß er Eins gegen Tausend für einen leicht möglichen Fall hält. Und doch gleicht ein hoffnungsloser Unglücksfall einem raschen Todesstreich, hingegen die stets vereitelte und immer wieder auflebende Hoffnung der langsam marternden Todesart.⁴⁴

Die „Narrheit des Herzens“ ist eine nicht leicht, wenn überhaupt zu überwindende Marter. Die Überwindung der Hoffnung, um dem Leiden zu entgehen, entspricht aber keineswegs demselben Zustand wie dem der Hoffnungslosigkeit. Hoffnungslosigkeit ist nicht aufgegebene, sondern verlorene Hoffnung. In dieser ist der Wille nicht aus freien Stücken aufgrund von tiefer Einsicht negiert und will

⁴²Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung* II, 1. Buch, Kap. 15, „Von den wesentlichen Unvollkommenheiten des Intellekts“, *Werke* II, Löhneysen S. 182.

⁴³Schopenhauer, *Parerga und Paralipomena* II, „Einige psychologische Bemerkungen“, § 313, *Werke* V, Löhneysen S. 688.

⁴⁴Schopenhauer, *Parerga und Paralipomena* II, ebd.

weiter das Nichtseiende und Unmögliche. In Hoffnungslosigkeit leben zu *müssen* ist *Verzweiflung*.

Wen die Hoffnung, den hat auch die Furcht verlassen: dies ist der Sinn des Ausdrucks „desperat“. Es ist nämlich dem Menschen natürlich, zu glauben was er wünscht, und es zu glauben, weil er es wünscht. Wenn nun diese wohlthätige, lindernde Eigenthümlichkeit seiner Natur durch wiederholte, sehr harte Schläge des Schicksals ausgerottet und er sogar, umgekehrt, dahin gebracht worden ist, zu glauben, es müsse geschehn was er nicht wünscht, und könne nimmermehr geschehen was er wünscht, eben weil er es wünscht; so ist dies eigentlich der Zustand, den man Verzweiflung genannt hat.⁴⁵

Für die Zwecke der Lebenserhaltung kann Hoffnung somit auch wohlthätig sein. Auch für Schopenhauer hängen Hoffnung und Furcht miteinander zusammen, wobei die Hoffnung sich spontan aus der menschlichen Natur heraus einstellt. Wird deren Triebfeder, der Wille zum Leben aber durch Unglück so durchkreuzt und entmutigt, stellt sich Apathie ein. Da der Wille dadurch aber nicht eigentlich geschwächt wird, sondern nur seine Handlungsbereitschaft, übt er doch noch einen Einfluß auf die Überzeugungen aus. Dem Intellekt werden jetzt im umgekehrten Sinn die Gründe überlagert, so daß er aus einer großen Anzahl von Mißerfolgen induziert, daß es immer nur Mißerfolge geben könne. Wenn das Begehrte in eine solche Ferne gerückt ist, daß nunmehr keinerlei Zweifel mehr besteht darüber, daß es unmöglich erlangt werden kann, tritt Verzweiflung ein. Beide Zustände, sowohl die Hoffnung wie ihr Gegenstück, die Verzweiflung, sind dadurch ausgezeichnet, daß sie auf einem „Glauben“ beruhen und in direkte Verbindung zu bringen sind mit dem Optimismus und Pessimismus. Auch diese Grundhaltungen entbehren nämlich der sicheren Wissensgrundlage und stellen nur eine temperament- und erfahrungsbedingte Inklinaton zu entweder positiven oder negativen Erwartungen dar.

Hoffnung involviert nicht nur einen kognitiven Irrtum, sondern einen fundamentalen Wahn des Willens zum Leben:

Das Leben stellt sich dar als ein fortgesetzter Betrug, im Kleinen wie im Großen. Hat es versprochen, so hält es nicht; es sei denn, um zu zeigen, wie wenig wünschenswert das Gewünschte war: so täuscht uns also bald die Hoffnung, bald das Gehoffte.⁴⁶

Das menschliche Leben wird durchzogen von Hoffnung, ja von kleinen und großen Hoffnungen gespeist, die jedoch laufend enttäuscht werden. Wie Irrlichter im Sumpf glühen die Verheißungen unserer Sehnsüchte, die sich immer wieder in

⁴⁵Schopenhauer, *Parerga und Paralipomena* II, ebd.

⁴⁶Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung* II, 4. Buch, Kap. 46, „Von der Nichtigkeit und dem Leiden des Lebens“, *Werke* II, Löhneysen S. 733.

Nichts auflösen. Der kleinliche Eifer, die hektische Emsigkeit bis hin zum Tod, die Vergeblichkeit der Bemühungen, das Scheitern des Guten, all diese Details sind vor dem Hintergrund der absoluten Nichtigkeit komisch, während das Leben im Ganzen betrachtet aufgrund derselben Nichtigkeit und der Realität des Leidens immer tragisch ist:

Die vom Schicksal unbarmherzig zertretenen Hoffnungen, die unseligen Irrtümer des ganzen Lebens, mit dem steigenden Leiden und [dem] Tode am Schlusse, geben immer ein Trauerspiel.⁴⁷

Der Tod ist der Skandal des Lebens. Gerade wegen seiner Leidhaftigkeit und Endlichkeit, dem furchtbarsten Leiden, ist das Leben so fragwürdig. Doch da der „Zweck“ des Lebens offensichtlich sein Ende ist, unterliegt der Mensch einem „Irrtum“, wenn er ewig leben will:

Unsterblichkeit der Individualität verlangen heißt eigentlich einen Irrtum ins Unendliche perpetuieren wollen. Denn im Grunde ist doch jede Individualität nur ein spezieller Irrtum, Fehltritt, etwas, das besser nicht wäre, ja wovon uns zurückzubringen der eigentliche Zweck des Lebens ist.⁴⁸

Das Ende der Person ist ebenso real, wie es ihr Anfang war, und in eben dem Sinne, wie wir vor der Geburt nicht waren, werden wir nach dem Tode nicht mehr sein.⁴⁹

Aber wenn Schopenhauer auch der Hoffnung auf ewige Dauer des „Ich“, des Bewußtseins, der Erinnerung, des intellektuellen und individuellen Teils der „Seele“ die Grundlage entzieht, so sieht er doch das in allem vorhandene gemeinsame „Wesen“ als unzerstörbar und ewig an. Zwar wechseln die Gestalten, die Formen verwandeln sich, aber die notwendig existierende Basis bleibt. Und jeder sei so betrachtet selbst das „notwendige Wesen“. Es sei „undenkbar, daß das, was einmal in aller Kraft der Wirklichkeit daist, jemals zu nichts werden und dann eine unendliche Zeit hindurch nicht sein sollte.“ Der „Beweis“, daß einer niemals nicht sein könnte, läge darin, daß er dann auch schon jetzt nicht sein könnte.⁵⁰ In dieser Argumentation greift er auch Spinozas Gedanken an ein menschliches „Gefühl“ oder einen unvertilgbaren Glauben auf, den er jedoch voluntaristisch transformiert:

Die tiefe Überzeugung von unserer Unvertilgbarkeit durch den Tod, welche, wie auch die unausbleiblichen Gewissenssorgen bei Annäherung desselben bezeugen,

⁴⁷ Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung* I, 4. Buch, *Werke* I, Löhneysen S. 442. Vgl. auch *Parerga und Paralipomena* II, Kap. 14, „Bejahung und Verneinung“, § 172 a, *Werke* V, Löhneysen S. 379.

⁴⁸ Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung* II, 4. Buch, Kap. 41, „Über den Tod“, *Werke* II, Löhneysen S. 628.

⁴⁹ Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung* II, 4. Buch, Kap. 41, „Über den Tod“, *Werke* II, Löhneysen S. 633.

⁵⁰ Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung* II, 4. Buch, Kap. 41, „Über den Tod“, *Werke* II, Löhneysen S. 625.

jeder im Grunde seines Herzens trägt, hängt durchaus an dem Bewußtsein unserer Ursprünglichkeit und Ewigkeit; daher *Spinoza* sie so ausdrückt: „sentimus experimurque nos aeternos esse“ [wir fühlen es und wir erfahren es, daß wir ewig sind; „Ethica“ 5, prop. 23, schol.].⁵¹

Während bei *Spinoza* der Geist des Menschen seinen ewigen Teil ausmacht, ist es nach *Schopenhauer* der Wille zum Leben, der immer aufs Neue inkarniert wird: „Dem Willen zum Leben ist das Leben sicher.“ Aber damit auch das Leiden. Da die Lebensgier unendlich und unersättlich, daher schlechterdings unerfüllbar ist und nie zu dauerhaftem ruhendem Glück gelangen kann,⁵² besteht nur dann Aussicht auf Überwindung des Leidens, wenn gegen diesen Willen zum Leben ein negativer Impuls aufgebracht wird. „Erlösung“ wird konzipiert als Erlöschen der tobenden Leidenschaft in der „Mortifikation des Willens“, der Wendung des Willens gegen sich selbst durch Erkenntnis der Nichtigkeit und Heillosigkeit des Welttreibens. Der „Lockung der Hoffnung“ als Verführung zum Leben zu widerstehen, bedeutet für *Schopenhauer* die Bedingung zur Ausprägung einer ethischen Lebensweise: „Nun sehn wir aber Viele von ihnen [jene Unglücklichen, welche das größte Maß des Leidens zu leeren haben], nachdem völlige Hoffnungslosigkeit eingetreten ist, auf die angegebene Weise umgewandelt.“⁵³ *Schopenhauer* spricht sich nicht für eine Verneinung des Lebens aus, sondern für die Resignation. Durch Vernunft allein ist Erlösung nicht möglich, aber auch nicht ohne Vernunft. Der Weise strebt nicht nach Glück, sondern nach Schmerzfreiheit, letztlich sehnt er sich – vielleicht *Schopenhauers* einzige und große Hoffnung – nach Aufhebung dieser schlechten Welt in ein besseres Nichts:

Wenden wir aber den Blick von unserer eigenen Dürftigkeit und Befangenheit auf diejenigen, welche die Welt überwand, in denen der Wille, zur vollen Selbsterkenntnis gelangt, sich in allem wiederfand und dann sich selbst frei verneinte und welche dann nur noch seine letzte Spur mit dem Leibe, den sie belebt, verschwinden zu sehn abwarten; so zeigt sich uns statt des rastlosen Dranges und Treibens, statt des steten Überganges von Wunsch zu Furcht und von Freude zu Leid, statt der nie befriedigten und nie ersterbenden Hoffnung, daraus der Lebenstraum des wollenden Menschen besteht, jener Friede, der höher ist als alle Vernunft, jene gänzliche Mee-
resstille des Gemüts [...].⁵⁴

Schopenhauer nimmt in allem uns Umgebenden den Schwefelgeruch der Hölle wahr,⁵⁵ alles ist unrein und ungenießbar, die Hölle – das sind die anderen, und:

⁵¹ *Schopenhauer, Die Welt als Wille und Vorstellung* II, 4. Buch, Kap. 41, „Über den Tod“, *Werke* II, Löhneysen S. 622 u. 633.

⁵² Des Menschen Wesen ist „Wollen und Streben“, „einem unlöschbaren Durst gänzlich zu vergleichen.“ *Schopenhauer, ebd.*, § 57, Löhneysen S. 427.

⁵³ *Schopenhauer, Die Welt als Wille und Vorstellung* I, *Werke* I, Löhneysen S. 534; 533.

⁵⁴ *Schopenhauer, Die Welt als Wille und Vorstellung* I, 4. Buch, *Werke* I, Löhneysen S. 557-8.

⁵⁵ *Schopenhauer, Die Welt als Wille und Vorstellung* II, 4. Buch, Kap. 46, „Von der Nichtigkeit und dem Leiden“, *Werke* II, Löhneysen S. 739-740.

„Die Welt ist eben *die Hölle*, und die Menschen sind einerseits die gequälten Seelen und andererseits die Teufel darin.“⁵⁶ Auch bei Spinoza spielt die Höllenvorstellung eine Rolle. Bei ihm konstituiert sie sich in der Innerlichkeit wollender und leidender Wesen. Die philosophische Erkenntnis des Wesens der Welt und der Stellung des Menschen in der Natur hat bei beiden Denkern eine soteriologische Funktion zu erfüllen; Spinoza schreibt geradeheraus, daß die philosophische Erkenntnis der Einheit des Geistes mit der Natur „befreie“ „von der Trauer, der Verzweiflung, dem Neid, dem Schrecken und andren schlechten Leidenschaften, die [...] die wirkliche Hölle selbst sind.“⁵⁷

Die Hoffnung innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft

Hoffnung wurde von vielen Denkern, wie auch von Spinoza und Schopenhauer als zusammengesetztes Phänomen beschrieben. Die Vorstellung eines zukünftigen Gutes ruft Freude hervor; die Unsicherheit über den Eintritt erregt Zweifel und im Vorgriff Trauer. Da Hoffnung eine Zukunftsdimension aufweist und der Ausgang ungewiß ist, kann die schließliche Gewißheit die Vorstellung im nachhinein falsifizieren. Wenn im voraus für die Zukunft etwas als wahr vorgestellt wird, was zu gegebener Zeit sich als falsch erweist, d.h. nicht eintritt, so impliziert Hoffnung einen Irrtum. Dieser macht den Risikofaktor der Hoffnung aus. Der Hoffende lebt riskant. Die unzulänglich begründete Vorwegnahme der Erfüllung entsteht durch die Durchsetzung der Strebensbestandteile.

Die Vorfreude auf die antizipierte Erfüllung fungiert oft als Triebfeder für das Handeln. Deshalb wird häufig die Unentbehrlichkeit des Prinzips Hoffnung betont. Man erinnere an die Fabel vom *Frosch*, der in ein Milchfaß gefallen war und nicht herauskam. Er befand sich in einer, soweit er erkennen konnte, hoffnungslosen Lage, aber schwamm und strampelte trotzdem verbissen weiter, bis schließlich die Milch zu Butter wurde, er festen Boden unter den Füßen bekam und heraushüpfen konnte.

Die Hoffnungsstruktur des Glaubens stellt Prämissen bereit, die handlungsleitend sind oder sein sollen; stellt sich aber später heraus, durch Vermehrung der Begründungslage, daß die Hoffnung unberechtigt war, also wenn sie enttäuscht wird, dann war sie auch *verleitend* und *leidbringend*. Beim Zusammenbruch der Hoffnung stellen sich Verzweiflung und Trauer ein. Trauer ist der Affekt, dem der Verlust eines besessenen oder erhofften Gutes zugrundeliegt. Zerschlagene Hoffnung schlägt zurück. Je größer die Hoffnung war, desto größer fällt das Gefühl plötzlicher schwindelnder Leere aus.

⁵⁶Schopenhauer, *Parerga und Paralipomena* II, Kap. 12, „Zur Lehre vom Leiden der Welt“, *Werke* V, Löhneysen S. 354.

⁵⁷Spinoza, *Kurze Abhandlung von Gott, dem Menschen und seinem Glück*, Kap. 18, [6], Meiner S. 99.

Die Kritik der Hoffnung sowohl als Prinzip wie Passion ist durch Aufdeckung der Interessenbasis von Ideen Propädeutik einer Ideologiekritik, wobei jede Kritik der Überzeugung, die sich in der beständigen Abweisung von Fehlurteilen abarbeitet, für das praktische Leben und dessen Zielsetzungen auch eine Vorbedingung des Handelns ist. Die Komposita der Hoffnung auf den Begriff zu bringen und den Geltungsbereich wie die Grenzen der Hoffnung, wie sie die eigene Einsicht steckt, aufzuzeigen, ist ideologiekritisch. Es handelt sich um einen philosophischen Weg zur Befreiung des Einzelnen von Täuschung und Enttäuschung. Durch Hoffnung ist der Mensch verführbar, indem er einer Fehlkalkulation der Wahrscheinlichkeiten erliegt, hervorgerufen durch sein eigenes und durch andere geschürtes Wunschdenken.

Durch Furcht und Hoffnung sind die Menschen manipulierbar, so daß sie laut Spinoza „für ihre Knechtschaft kämpfen, als sei es für ihr Heil.“⁵⁸ Durch Erkenntnis seines wahren Nutzens mag es dem Menschen aber in gewissem Grade gelingen, sich weder von Internalisierungen und Fremdbestimmung, noch von seinen Leidenschaften in die Irre führen zu lassen. Solange der Mensch sich selbst mehr liebt als das Naturganze, liebt er nur das, was ihm nützt, und haßt, was ihm schadet und bleibt den Affekten und dem Leiden unterworfen. Denn, so zitiert Spinoza aus Ovid's *Liebesgedichten*, Buch 2, Elegie 19, V.5: „Hoffen zugleich und fürchten zugleich muß Jeder, der liebet [...]“.⁵⁹ Frei ist nur, wer nichts liebt und nichts haßt. Gleichmut und Freiheit sind für ihn nur konzipierbar, wenn der Gegenstand der höchsten Liebe nicht die Selbsterhaltung ist. Nur das Aufgehen in der Liebe zur Wahrheit, zum Ewigen, zu „Gott oder Natur“ vermöge zu erlösen. Bei Spinoza findet sich eine, wenn auch nur latente, methodische Resignation: „Wer Gott liebt, kann nicht danach streben, daß Gott ihn wieder liebe.“⁶⁰ Diese Haltung ist jedoch keineswegs zu verwechseln mit Mutlosigkeit und Handlungs lähmung, sondern sie bedeutet eine Überwindung des Affektes der Hoffnung aus *Seelenstärke*, welche die Stärke des Handelns darum nicht aufzugeben braucht.

Schopenhauer bekennt sich ausdrücklich zum Pessimismus und zur Resignation, aber er ist zugleich auch ein Philosoph des *Widerstands*; kraftvoll stellt er die Maxime auf: „Solange der Ausgang einer gefährlichen Sache nur noch zweifelhaft ist, solange nur noch die Möglichkeit, daß er ein glücklicher werde, vorhanden ist, darf an kein Zagen gedacht werden, sondern bloß an Widerstand.“⁶¹ Erkennt der Weise aber die letztliche Nichtigkeit alles Strebens und Trachtens, und durchschaut er das Individuationsprinzip und erkennt in allem den einen und einzigen Willen zum Leben als Wurzel alles Leidens, gelingt dem Menschen vielleicht die Willens-

⁵⁸Spinoza, *Tractatus theologico-politicus*, praef: 7, 8f., 17: 201, 31-202, 35.

⁵⁹Spinoza zitiert Ovid in *Ethik* T. 3 im Folgesatz zu Lehrsatz 31, Kröner S. 143.

⁶⁰Spinoza, *Ethik*, T. 5, Lehrsatz 19, Kröner S. 285.

⁶¹Schopenhauer, *Aphorismen zur Lebensweisheit*, „D. Unser Verhalten gegen den Weltlauf und das Schicksal betreffend“, *Werke* IV, Löhneysen-Ausgabe, S. 567.

verneinung und dann mag er „sein Leben leichten Sinnes verbringen, ohne daß ihn Furcht und Hoffnung quälen auf wenig nützliche Dinge“ – Schopenhauer zitiert Horaz.⁶² Frei vom falschen Schein der Hoffnung ist der Mensch nur dann, wenn er den Willen innerhalb der Schranken des Verstandes zu halten vermag. Die Beschränkung der Hoffnung durch Restriktion des Willens auf die Bedingungen der Vernunft erspart ihm dann die Täuschung, welche Enttäuschung nach sich zieht, und er gelangt zu jenem Frieden des Gemüts, der zuteil wird durch Vernunft. Nur der ist wahrhaft frei, der nichts fürchtet und nichts hofft.

Es ist Nietzsche, der religionskritisch zusammenfaßt, was in Spinozas und Schopenhauers Plädoyer für die Vernunft in ihrer Kritik der Hoffnung impliziert ist: „Im Glauben woran? In der Liebe wozu? In der Hoffnung worauf? – Diese Schwachen –.“⁶³

⁶²Schopenhauer zitiert Horaz, *Die Welt als Wille und Vorstellung* I, *Werke* I, Löhneysen S. 145.

⁶³Friedrich Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral*, *Werke* III, hg. Karl Schlechta, Frankfurt: Ullstein, 1979, S. 239 (II) 793.

Quellen

Nachschlagewerke

- Handbuch philosophischer Grundbegriffe*. Bd. II. Hrsg. v. Hermann Krings, H.M. Baumgartner u. C. Wild. München: Kösel-Verlag, 1973. („Hoffnung“ S. 692-700.)
- Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Hrsg. v. Joachim Ritter. („Hoffnung“ S. 1157-1166.)
- Wörterbuch der philosophischen Begriffe*. Hrsg. v. Rudolf Eisler. Berlin: Mittler u. Sohn, 4. Aufl. 1927. („Hoffnung“ S. 637.)

Schopenhauer

- Schopenhauer, Arthur. *Sämtliche Werke*. Hrsg. v. Wolfgang Frh. von Löhneysen. 5 Bände. - Nachdr. d. 2. Aufl. Stuttgart u. Frankfurt 1968. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1989.
- Schopenhauer, Arthur. *Der handschriftliche Nachlaß in fünf Bänden*. Hrsg. v. Arthur Hübscher. München: Deutscher Taschenbuch Verlag, 1985.

Spinoza

- Spinoza. *Die Ethik; Schriften und Briefe*. Hrsg. v. Friedrich Bülow. - Unveränd. Nachdruck der 7. Auflage 1976. Stuttgart: Kröner, 1982. (Kröners Taschenausgabe; 24).
- Spinoza, Benedictus de. *Opera: lateinisch und deutsch = Werke*.
Band I: *Tractatus theologico-politicus*. Hg. Günter Gawlick und Friedrich Niewöhner. - 2., unv. Aufl. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1989.
- Spinoza, Benedictus de. (Sammlung (dt.)) *Sämtliche Werke in sieben Bänden / Baruch de Spinoza*. In Verbindung mit Otto Baensch und Artur Buchenau hrsg. u. mit Einl., Anm. u. Reg. versehen von Carl Gebhardt. Hamburg: Meiner.
- Bd. 1: *Kurze Abhandlung von Gott, dem Menschen und seinem Glück*. [KV] Hrsg. v. Carl Gebhardt. - Unv. Nachdr. 1965. (Philosophische Bibliothek; 91.)
- Bd. 5: *Abhandlung über die Verbesserung des Verstandes*. [TIE] *Abhandlung vom Staate*. [TP] Übers., Anm. u. Reg. von Carl Gebhardt. Einl. von Klaus Hammacher. - 5. Aufl. 1977. (Philosophische Bibliothek; 95.)

Weitere Literatur

- Alighieri, Dante. *Die Göttliche Komödie*. München: DTV, 6. Aufl. 1992.
- Bloch, Ernst. *Das Prinzip Hoffnung*. Werkausgabe Band 5. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1959.
- Fahrenbach, H. *Wesen und Sinn der Hoffnung*. Diss. Heidelberg 1956.
- Heidegger, Martin. *Sein und Zeit*. Tübingen: Niemeyer, 1979.
- Kant, Immanuel. *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*. Hrsg. v. Rudolf Malter. Stuttgart: Reclam, 1981.
- Kerstiens, Ferdinand. *Die Hoffnungsstruktur des Glaubens*. Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag, 1969.
- Marcel, Gabriel. *Homo Viator: Philosophie der Hoffnung*. Düsseldorf: Bastion, 1949.
- Marcuse, Ludwig. *Unverlorene Illusionen. Pessimismus – ein Stadium der Reife*. München: Szczesny, 2. Aufl. 1966.

- Moltmann, Jürgen. *Theologie der Hoffnung: Untersuchungen zur Begründung und zu den Konsequenzen einer christlichen Eschatologie*. München: Kaiser, 1968. (Beiträge zur evangelischen Theologie, Theologische Abhandlungen; 38).
- Nietzsche, Friedrich. *Zur Genealogie der Moral. Werke III*. Hrsg. v. Karl Schlechta. Nachdr. d. 6., durchges. Aufl. 1969. Frankfurt: Ullstein, 1979.
- Papst Johannes Paul II. *Die Schwelle der Hoffnung überschreiten*. Hrsg. v. Vittorio Messori. Übers. v. Irene Esters. 2. Aufl. Hamburg: Hoffmann und Campe, 1994.
- Schottlaender, Rudolf. „Die Freiheit des Wesens. Spinozas Umdeutung von Glaube, Hoffnung und Liebe.“ *Frankfurter Allgemeine Zeitung* 24.11.1982.
- Schulz, Ortrun. *Wille und Intellekt bei Schopenhauer und Spinoza*. Frankfurt a.M./ Berlin/ Bern/ New York/ Paris/ Wien: Peter Lang, 1993. (Europäische Hochschulschriften, Reihe 20: Philosophie; Bd. 405).