

Die Wirtschaftlichkeit des Nichts

Von Heinz Gerd Ingenkamp (Bonn)

I Die 3 Typen von Formulierungen der Willensverneinung

1) Nach Schopenhauers Auffassung gipfelt Philosophie überhaupt in der Ethik,¹ und seine eigene Ethik vollendet sich in der Lehre von der Verneinung des Willens zum Leben. Bei der Formulierung dieser Quintessenz seiner Metaphysik, der Verneinung des Willens zum Leben, geht der Philosoph verschiedentlich allerdings sehr sorglos vor. Wahrscheinlich ist er fest davon überzeugt, daß man seine These bei einiger Intelligenz und dem nötigen guten Willen nicht mißverstehen kann, und glaubt, deswegen die didaktische Aufbereitung des Gedankens lockern zu dürfen.² In der Tat, wer bisher aufmerksam gelesen hat, wird jeweils nichts mißverstehen.³ Denn es ist dem Leser unter anderem klar geworden, daß der Wille nicht nach dem Satz vom Grunde „vorgeht“, seine Selbstverneinung also nicht auf begriffliches Denken oder auf Motive zurückgehen kann und dieser „Vorgang“ also auch nicht ohne Metaphorik zu schildern ist. Ich stelle hier einige Formulierungen Schopenhauers zusammen, die in diesem Sinne systemgerecht und unter den angegebenen Voraussetzungen nicht zu mißdeuten sind:

Aber eben auch nur abstrakt und allgemein und daher kalt ist meine obige Schilderung der Verneinung des Willens zum Leben, oder des Wandels einer schönen Seele, eines resignirten, freiwillig büßenden Heiligen. Wie die Erkenntniß, aus welcher die Verneinung des Willens hervorgeht, eine intuitive ist und keine abstrakte; so findet sie ihren vollkommenen Ausdruck auch nicht in abstrakten Begriffen, sondern allein in der That und im Wandel. (W I 453)⁴

Oder:

Dann sehn wir den Menschen, nachdem er durch alle Stufen der wachsenden Bedrängniß, unter dem heftigsten Widerstreben, zum Rande der Verzweiflung gebracht ist, plötzlich in sich gehen, sich und die Welt erkennen, sein ganzes Wesen ändern, sich über sich selbst und alles Leiden erheben und, wie durch dasselbe gereinigt und

¹Zum Beispiel E 261.

²Was die didaktische Aufbereitung des Schopenhauerschen Systems überhaupt betrifft, sei auf den m.E. grundlegenden Beitrag von Andreas Dörpinghaus, Schopenhauers rhetorische Argumentation für den Pessimismus, *Jb* 80 (1999), S. 63-86, verwiesen.

³Vgl. unten Abschnitt III zu einem Versuch, den Gedankens trotz der irreführenden Formulierungen als konzinn zu verstehen.

⁴Dem entspricht: „Ein Heiliger kann voll des absurdesten Aberglaubens seyn, oder er kann umgekehrt ein Philosoph seyn: Beides gilt gleich.“ (W I 453)

geheiligt, in unanfechtbarer Ruhe, Säkigkeit und Erhabenheit willig Allem entsagen, was er vorhin mit der größten Heftigkeit wollte <...>. (W I 464)

Oder:

Ueberhaupt geht aus dem Leiden die Verneinung des Willens keineswegs mit der Nothwendigkeit der Wirkung aus der Ursache hervor, sondern der Wille bleibt frei. (W I 467)

Oder:

sondern er [sc. der Erlöste] steht erst dann wirklich ehrwürdig da, wann sein Blick sich vom Einzelnen zum Allgemeinen erhoben hat, wann er sein eigenes Leiden nur als ein Beispiel des Ganzen betrachtet und ihm, indem er in ethischer Hinsicht genial wird, ein Fall für tausende gilt, daher dann das Ganze des Lebens, als wesentliches Leiden aufgefaßt, ihn zur Resignation bringt. (W I 468)

Oder:

<...> daß mit der freien Verneinung, dem Aufgeben des Willens, nun auch alle jene Erscheinungen aufgehoben sind <...> (W I 486)

Schließlich will auch der Paragraph 70, der vorletzte des 1. Bandes, diesen Aspekt betonen, was allerdings nur unter Hinnahme einiger Widersprüche gelingt (siehe S. 3 die zitierte Stelle W I 479).

Das, was er *meint* und logischerweise allein vertreten darf, wenn seine vorhergehenden Definitionen von Wille und Ding an sich noch gelten sollen, ist also das folgende:

Denn wenn Wille zum Leben daist, so kann ihn, als das allein Metaphysische oder das Ding an sich, keine Gewalt brechen, sondern sie (sc. die Gewalt) kann bloß seine Erscheinung an diesem Ort zerstören. Er selbst kann durch nichts aufgehoben werden, als durch Erkenntniß.⁵ Daher ist der einzige Weg des Heils dieser, daß der Wille ungehindert erscheine, um in dieser Erscheinung sein eigenes Wesen erkennen zu können. Nur in Folge dieser Erkenntniß kann der Wille sich selbst aufheben und damit auch das Leiden, welches von seiner Erscheinung unzertrennlich ist, endigen [...]. (W I 474).

Die Erkenntnis kommt, wie es im weiteren Verlauf des Paragraphen 70 heißt, wie von außen angefliegen (W I 478), ihr Kommen ist Gnadenwirkung (W I 479), und infolge der damit verbundenen Selbstaufhebung des Willens wird auch das

⁵Von den Problemen, die sich durch die Theorie von der Selbsterkenntnis des Willens ergeben, sei hier abgesehen, weil es um anderes geht.

Leiden aufgehoben, in dem das Leben unter dem Diktat des Willens wesentlich besteht.⁶

Ontologisch korrekte Formulierungen dieser Art, in denen wir einen 1. Typ des Verneinungsvorgangs erkennen, erscheinen aber keineswegs immer an herausragender Stelle, wie es sich für Aussagen gehört, die den Charakter von Axiomen haben, sondern sie tauchen nicht selten lediglich bei Wege und manchmal nur anerkennungsweise auf.

2) Dagegen spricht Schopenhauer bei der ersten Einführung dieser beeindruckenden Lehre, an einem Ort also, der sich seinem Leser mehr einprägen wird als jede andere Ausführung des Themas, von einem „Quietiv“ des Willens (W I 448), und im späteren Verlauf seiner Darstellung kommt es in diesem Zusammenhang zu der kraß widersprüchlichen Formulierung „so ist auch die Wirkung des Quietivs doch zuletzt ein Freiheitsakt des Willens“ (W I 479). Ein Quietiv ist, wie aus dem Wort selbst und aus Schopenhauers impliziter Definition erhellt, ein Motiv,⁷ auf Motive nicht mehr zu reagieren. Die Formulierung jedenfalls, die den Willen als Quietiv bezeichnet, stellt den Willen unter den Satz vom Grunde. Was aber wirkt als Quietiv? Eine Erkenntnis, und zwar die Erkenntnis, daß Welt, Wille und Leben Leiden sind. Nun ist Leiden natürlich ein sehr starkes Motiv, nämlich alles ins Werk zu setzen, um von ihm, dem Leiden, befreit zu werden. Das Ja zu einem als Leiden erkannten Leben (also, wenn man will, der Weg Nietzsches, der *amor fati*) wäre ein Wunder; das Nein dazu ist kreatürliche Reaktion auf den Leidenszustand selbst. Gesetzt also, das Leben ist wirklich als Leiden erkannt (gleichgültig auf welchem Wege, ob abstrakt, immanent-intuitiv oder, weltüberwindend, durch Aufhebung des principii individuationis), gesetzt ferner, der Erkennende wendet sich daraufhin vom Leben ab, so liegt nichts näher, als daß er auf ein Motiv reagiert hat. Hat er es nicht, dann handelt er jedenfalls nicht anders, als wenn er auf ein Motiv reagiert hätte, und es ist nicht nur das Erstaunliche seiner Handlungsweise dahin, sondern der Vertreter der Meinung, der Weltüberwinder habe *nicht* auf ein Motiv reagiert, muß gegen so gewichtige Sätze wie Ockhams Rasiermesser nachweisen, daß die Handlung auf andere Weise zustande gekommen ist. Keine Frage, daß der Nachweis unmöglich ist und schon gar nicht durch Repetieren von Heiligenlegenden erfolgen kann.

In viel weniger Schwierigkeiten gerät der Philosoph, wenn er einmal sagt: *Denn die Verneinung hat ihr Wesen nicht darin, daß man die Leiden, sondern daß man*

⁶Vgl. Gerhard Mollowitz, Die besondere Erkenntnisweise des Künstlers, Heiligen, Philosophen, *Jb.* 65 (1984) 209-232; Rudolf Malter, Erlösung durch Erkenntnis, in: *Zeit der Ernte*, Festschrift Hübscher, Stuttgart-Bad Cannstatt 1982, 41-59; ders.; Arthur Schopenhauer, *Transzendentalphilosophie und Metaphysik des Willens*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1991, S. 395ff.

⁷Systemgerecht Malter, Arthur Schopenhauer, S. 413: „Das ‚Quietiv‘ ist <...> kein positives Pendant zum ‚Motiv‘, sondern dessen Ausbleiben, ermöglicht durch die freie Verstehensart des Erkenntnissubjekts (seine ‚veränderte Erkenntnisart‘)“. (Aber die Formulierung (und um diese geht es hier) ‚Quietiv‘ deutet durchaus auf etwas ‚Positives‘, also eine Art Motiv.)

die Genüsse des Lebens verabscheut (W I 471).⁸ Dies ist eine Formulierung, die der Einführung des ganzen Verneinungsgedankens im ersten Band des Hauptwerks direkt widerspricht, aber im Unterschied zu dieser den Leser auf den Gedanken bringen kann, daß es *das Leben selbst* ist, das verneint wird: die Verneinung des Lebens überhaupt stellt man sich wohl eher als Folge tieferer Einsicht und weniger als motivgesteuerten Akt vor.

Ebenfalls unproblematisch ist es, wenn Schopenhauer den Weg zur Resignation über das Leiden als δεύτερος πλοῦς, also als einen untergeordneten *Nebenweg*, bezeichnet. Denn hier ist mindestens nicht in Frage gestellt, daß das Leiden *Erkenntnis* hervorbringt und daß es letztlich diese Erkenntnis ist, die zur Abkehr von der Welt führt. Daß dieser Nebenweg so zu verstehen ist, wird bei seiner ersten Einführung (W I 463ff.) hinreichend klar.⁹

Problematisch und der Kommentierung bedürftig sind dagegen die Stellen, an denen andere Wege zur Resignation als der der Erkenntnis ins Auge gefaßt zu sein scheinen. Wenden wir uns also einer solchen Stelle zu: Es handelt sich nach wie vor um die erste Einführung der Lehre von der Willensverneinung. Der Schopenhauerleser weiß, daß sie den Ton für die meisten Ausführungen zum Thema festlegt. Hier finden wir einen zweiten, und diesmal problematischen, Typ von Formulierungen des Verneinungsvorgangs.

Wir, die Leser, die jetzt in die Gipfelthese des Systems initiiert werden sollen, erfahren hier, daß der Fortgeschrittene, der das principium individuationis völlig durchschaut, somit auch dem Leben auf den Grund sieht und (nach Schopenhauer:) *deswegen* sieht, daß Leben Leiden ist. Und nun hört man, daß diese Erkenntnis ihrerseits nur eine Vorstufe zum gleich folgenden Nein zur Welt ist. Sie führt nämlich *über eine Emotion* zur entsprechenden „Handlungs“weise des Willens bzw. der Person, in welcher der Wille sich verneint. Die Verbindung von Erkenntnis und Handlungsweise wird vom Philosophen zunächst unter Umgehung der Nennung der Emotion dargestellt, aber *daß* eine Emotion zugrunde liegt, ist schon hier der rhetorischen Form der Aussage leicht abzulesen. Schopenhauer sagt: „*Wie sollte er [sc. der Erkennende] nun, bei solcher Erkenntniß der Welt, eben dieses Leben durch stete Willensakte bejahen und eben dadurch sich ihm immer fester verknüpfen, es immer fester an sich drücken?*“ (W I 448) Die Formulierung impliziert, daß jemand, der das Wesen von Leben und Welt erkannt hat, sich notwendig (d.h. dem Satz vom Grunde gemäß) davon abwendet, und ihr Ton ist derart, daß dem Leser der Gedanke kommt: „Natürlich wendet er sich ab; andernfalls müßte er ja von allen guten Geistern verlassen sein“.

Die zwischen Erkenntnis und entsprechender Handlungsweise vermittelnde, als „Quietiv“ wirkende Emotion wird von Schopenhauer nachgetragen: Die „Erkenntnis des Ganzen“, sagt er, führe zu folgendem (Zwischen-)Ergebnis: „(Der Wille

⁸Hier ist die Rede vom Selbstmord. Schopenhauer sagt hier nicht, wie in der gleich zu zitierenden Passage, daß man die Genüsse verabscheut, weil sie Leiden bringen. Daß die Verneinung des Willens *Folge* des Leidens ist, kann von Schopenhauer auch sonst ausdrücklich bestritten werden: vgl. W I 467, W II 733f.

⁹Vgl. dazu W II 724ff. (Kap. 48 fin. und 49) mit unten, Anm. 11.

wendet sich nunmehr vom Leben ab:) ihm *schaudert* jetzt vor dessen Genüssen, in denen er die Bejahung desselben erkennt“ (W I 448), und, wie man nach dem Vorherigen hinzufügen muß, die Perpetuierung des Leidens sehen muß.

„Schauder“ ist lt. Richard Pekrun, „Das deutsche Wort“, s.v., „Empfindung des Grauens, Bangens, der Scheu, der Furcht, Abscheu, die sich körperlich in Zittern, Schütteln äußert“. In „Schauder“ ist also Furcht und Abscheu impliziert. Auf das *Leiden* wird man normalerweise nicht mit Abscheu, sondern mit Furcht reagieren. An dieser Stelle, so wird man sagen dürfen, wird die Assoziation des Lesers zunächst also auf die Bedeutung „Furcht“ gelenkt. Damit ist er aber auf dem falschen Wege.

Unmittelbar im Anschluß an die gerade präsentierte erste Einführung der Willensverneinung (die diese über den Weg der Erkenntnis des Leidens und den Schauder (die Furcht) eintreten sieht) nennt Schopenhauer nämlich entweder eine anderes Motiv für die Willensverneinung oder interpretiert das erste, das er soeben näher bezeichnet hatte. Der Text lautet wie folgt:

Sein Wille wendet sich, bejaht nicht mehr sein eigenes, sich in der Erscheinung spiegelndes Wesen, sondern verneint es. Das Phänomen, wodurch dieses sich kund giebt, ist der Uebergang von der Tugend zur *A s k e s i s*. Nämlich es genügt ihm nicht mehr, Andere sich selbst gleich zu lieben und für sie soviel zu tun, wie für sich; sondern es entsteht in ihm ein Abscheu vor dem Wesen, dessen Ausdruck seine eigene Erscheinung ist, dem Willen zum Leben, dem Kern und Wesen jener als jammervoll erkannten Welt. Er verleugnet daher eben dieses in ihm erscheinende und schon durch seinen Leib ausgedrückte Wesen, und sein Thun straft jetzt seine Erscheinung Lügen, tritt in offenen Widerspruch mit derselben. Wesentlich nichts Anderes, als Erscheinung des Willens, hört er auf, irgend etwas zu wollen, hütet sich seinen Willen an irgend etwas zu hängen, sucht die größte Gleichgültigkeit gegen alle Dinge in sich zu befestigen. (W I 449)

Wir hatten bemerkt, daß im ersten Text zum Thema Willensverneinung das emotionale Motiv von der Sache her am ehesten Furcht sein mußte, daß Schopenhauer aber von „Schauder“ sprach, was „Furcht“, aber auch „Abscheu“ bedeuten kann. Es liegt nun nahe, daß auch an der ersten Stelle, wo von „Schauder“ die Rede war, „Abscheu“ und nicht „Furcht“ gemeint war.

Wenn man vor einer Welt des Leidens Abscheu empfindet, dann ist unter solchem Abscheu nicht „Ekel“ zu verstehen. Vor bloßem Leiden „ekelt“ man sich nicht „kreatürlich“ wie z.B. vor Kot und Eiter. Schopenhauers Abscheu kann nur eine kultivierte Reaktion auf Unangemessenes bedeuten, wie man sie erleben kann, wenn man sich plötzlich in einer Gesellschaft befindet, die wider Erwarten sittenwidrig, z.B. unhöflich oder brutal, agiert. Es verlangt eine gehörige Unabhängigkeit von der eigenen animalischen Natur, wenn man diese als Leiden erkennt und dann (nicht Furcht, sondern) sogearteten zivilisierten, auf distinktiver Selbsteinschätzung beruhenden *Abscheu* vor ihr empfindet: „Nein, das muß ich mir nicht zumuten“. Nahe an solchem Abscheu ist Verachtung. Schopenhauers Verneinender

verneint den Willen erhobenen Hauptes. Ein innerweltliches Pendant wäre der stolze Gang ins Kloster.¹⁰ Empfände der Verneinende dagegen Angst, so strebte er der Verneinung lediglich „kreatürlich“ entgegen. Es ist also festzuhalten, daß Schopenhauer anlässlich der ersten Erwähnung der Verneinung des Willens zum Leben nicht im Sinne seiner Ontologie exakt formuliert, die Verneinung auf Gründe zurückführt und die Abkehr von der Welt sich auf hohem kulturellem Niveau und wohl nicht ohne einen intellektuellen Zug vollziehen läßt.

Man kann demnach zu der These neigen, daß *durchgängig* nicht Furcht, sondern immer schon eine distanziertere Attitüde gemeint ist, wenn Schopenhauer, gegen den Geist seiner Ontologie, *Gründe* für die Verneinung anführt, also, streng genommen, *überall dort, wo er, gegen den Geist der oben S. 1f. zitierten Passagen, von „Quietiv“ spricht* (Sammlung unten, S. 8). Daß es in der Tat der Abscheu ist, was uns ergreift, zeigt sich auch an weiteren Stellen, wo dieser Ausdruck mit Selbstverständlichkeit wiederholt wird.¹¹ Auch die vielen Metaphern, mit denen Schopenhauer das Leben charakterisiert, sollen wohl kaum je das Gefühl der Bedrohung hervorrufen, sondern zu relativ kühler Betrachtung der Abgeschmacktheit einer Lust auf ein absurdes Angebot anleiten. Vergleiche dieser Art sind:

Das Leben gleicht einer Kreisbahn aus glühenden Kohlen (W I 448f.), einer Strafanstalt (P II 321), es ist kein Geschenk zu Genießen, sondern ein Pensum zum Abarbeiten (W II 407 u.ö.), eine strenge Lektion (P II 341), ein Frondienst (W II 652), eine Mystifikation, ja, eine Prellerei (P II 318), eine Enttäuschung (P II 307 u.ö.), eine Schuldübernahme (W II 652 u.ö.), ein Geschäft, das die Kosten nicht deckt (W II 271 u.ö.) – die Liste ist nicht vollständig.

3) Die Vergleiche aus dem Wirtschaftsleben in dieser Serie sind zahlreich genug, um aufzufallen. Sie bilden den dritten Typ von Formulierungen, dem wir uns zuwenden. Ihr Sinn ist, daß das Leben ein Betrug ist, mindestens aber keinen Profit bringt. „Das Leben ist ein Geschäft, das die Kosten nicht deckt“ heißt es öfter, und in diese Richtung gehen auch andere Äußerungen. Beim ersten Auftreten der Metapher, W II 271, also im Abschnitt über den Primat des Willens im Selbstbewußtsein, weist Schopenhauer auf das Kapitel 28 desselben zweiten Bandes des Hauptwerkes hin, wo diese Lehre „dargethan wird“. Es handelt sich dort um den Abschnitt „Charakteristik des Willens zum Leben“.¹² Selbstverständlich aber ist sie auch im Kapitel 46, „Von der Nichtigkeit und dem Leiden des Lebens“ präsent. Dort heißt es u.a.(S. 658):

Das Leben, mit seinen stündlichen, täglichen, wöchentlichen und jährlichen, kleinen, größern und großen Widerwärtigkeiten, mit seinen getäuschten Hoffnungen und

¹⁰Das Bild wäre Schopenhauer recht gewesen; siehe P II 338.

¹¹Vgl. W I 451. So auch im Fall des „zweiten Weges“ zur Erkenntnis, der über das *eigene* Leiden führt; siehe oben S. 4. Auch solche Menschen zeigen „wahren Abscheu gegen das Begehnen jeder im Mindesten bösen oder lieblosen That“ (W I 465). Vgl. auch W I 466 (Raimundus Lullius)

¹²Dort taucht die Metapher direkt S. 403 auf.

seinen alle Berechnung vereitelnden Unfällen, trägt so deutlich das Gepräge von etwas, das uns verleidet werden soll, daß es schwer zu begreifen ist, wie man dies hat verkennen können und sich überreden lassen, es sei da, um dankbar genossen zu werden, und der Mensch, um glücklich zu seyn. Stellt doch vielmehr jene fortwährende Täuschung und Enttäuschung, wie auch die durchgängige Beschaffenheit des Lebens, sich dar als darauf abgesehn und berechnet, die Ueberzeugung zu erwecken, daß gar nichts unsers Strebens, Treibens und Ringens werth sei, daß alle Güter nichtig seien, die Welt an allen Enden bankrott, und das Leben ein Geschäft, das nicht die Kosten deckt; - auf daß unser Wille sich davon abwende.

Ein wenig später auf derselben Seite:

Demzufolge gleicht nun zunächst unser Leben einer Zahlung, die man in lauter Kupferpfennigen zugezählt erhält und dann doch quittieren muß: es sind die Tage; die Quittung ist der Tod.

Auch das vorhergehende Kapitel, „Von der Bejahung des Willens zum Leben“, führt auf diesen Gedanken und fast auch auf diese Formulierung hin (W II 656): Der Wille komme zuletzt, im vernunftbegabten Menschen, zur Besinnung, heißt es am Schluß der Ausführungen, und Schopenhauer fährt fort:

Hier nun fängt die Sache an, ihm bedenklich zu werden, die Frage dringt sich ihm auf, woher und wozu das Alles sei, und hauptsächlich [!], ob die Mühe und Noth seines Lebens und Strebens wohl durch den Gewinn belohnt werde? *le jeu vaut-il la chandelle?*¹³ – Demnach ist hier der Punkt, wo er, beim Lichte deutlicher Erkenntniß [!], sich zur Bejahung oder Verneinung des Willens zum Leben entscheidet [!]; wiewohl er sich Letztere (sc. die Verneinung), in der Regel, nur in einem mythischen Gewande zum Bewußtsein bringen kann.

Dieser Aussage, die wohl die erstaunlichste im hier interessierenden Zusammenhang ist, können wir entnehmen, daß der Wille sich also „hauptsächlich“ nach seiner Wirtschaftlichkeit befragt (wenn auch diese Frage und die zugehörige Antwort dem Individuum meist nur in mythisch-religiöser Formulierung bewußt werden), um, wenn er zu dem Ergebnis kommt, daß das Geschäft die Kosten nicht deckt, sich selbst und damit das Leben zu verneinen. Hier, so darf man sagen, ist die Formulierung kaum noch Metapher („die Frage dringt sich ihm [dem Willen] auf“; „hauptsächlich“ fragt er danach, ob sich alles lohnt, und entscheidet sich „beim Lichte deutlicher Erkenntniß“); für einen Moment wird sie Beschreibung eines tatsächlichen Vorgangs. Der Leser hat es von hier sehr weit zur systemkonformen Lehre, daß die Verneinung als Gnade von außen angefliegen kommt.

Auch wenn wir einer harmonisierenden Interpretation so nahe wie möglich kommen wollen, so müssen wir doch festhalten, daß die These „Das Leben ist ein

¹³ Ähnlich P II 335: „<...> eben wie einer, der alle Loose der Lotterie nimmt, nothwendig großen Verlust erleiden muß.“

Geschäft, das die Kosten nicht deckt; also ist die Umwendung des Willens hin zur Selbstverneinung löblich“ *Respekt* für die verlangt, die es zur Verneinung gebracht haben, und zwar deswegen, weil sie, *vom kausal denkenden Beobachter her gesehen*, wirtschaftlich gedacht und gehandelt haben. Alle entsprechenden direkten und indirekten Einlassungen Schopenhauers wären überflüssig, wenn nicht mindestens dies gemeint wäre.

II Das Wirtschaftlichkeitskalkül: ein kurzer Kommentar

1. Datierung des Kalküls innerhalb des Gesamtwerks

Historisch gesehen, ist die wirtschaftliche Perspektive vor allem eine des Spätwerks, noch genauer: des zweiten Bandes des Hauptwerkes. Im Überblick über das Gesamtwerk ergibt sich folgende Linie.

Sehen wir von der korrekten Formulierung der Lehre ab, so ist im ersten Band des Hauptwerks das Leiden als solches Quietiv (vgl. auch die zusammenfassende Bemerkung W I 453, ferner 462, 469, 470, 473, 477, 478, 479): ohne den Weg über eine Profitekalkulation führt sein Anblick (bei gleichzeitiger Durchschauung des *principium individuationis*) über den *Abscheu* zur Verneinung. Wer will, kann eine Andeutung des Wirtschaftlichkeitsarguments W I 470 entdecken, wo es heißt „*Allem Bisherigen zufolge geht die Verneinung des Willens zum Leben <...> immer aus dem Quietiv des Willens hervor, welches die Erkenntniß seines innern Widerstritts [das ist nicht-pragmatisch] und seiner wesentlichen Nichtigkeit ist, die sich im Leiden alles Lebenden aussprechen.*“¹⁴ Hier in „Nichtigkeit“ schon den späteren „Bankrott“ zu erahnen, ist denkbar, aber sicherlich gewagt; doch schon die nur wenig späteren Vorlesungen sind, jedenfalls unter Berücksichtigung einer Linie von W I zu W II, eindeutig auf dem Weg zum Kriterium der Wirtschaftlichkeit. Bei der Einführung der Willensverneinung heißt es dort, *Metaphysik der Sitten* S. 229 (Spierling): „Es ist nicht mehr das wechselnde Wohl und Wehe seiner Person, was er im Auge hat, wie dies der Fall ist bei dem noch im Egoismus befangenen Menschen; sondern da er das *principium individuationis* durchschaut, liegt ihm *Alles gleich nahe*. Nun erkennt er das Ganze, faßt das *Wesen* desselben auf, und findet es als einen *nicht* wünschenswerthen Zustand.“

Höhepunkt der Anwendung des Wirtschaftlichkeitskriteriums ist also der 2. Band des Hauptwerks. Noch ein Beleg dafür: Das berühmte Kapitel 46 z.B., „Von der Nichtigkeit und dem Leiden des Lebens“, führt in seinem ersten, darstellenden Teil, am Ende jedes Argumentationsansatzes zu einem entsprechenden Gedanken

¹⁴Von der Nichtigkeit des Lebens oder „aller Güter“ (468) ist auch sonst in W I gelegentlich die Rede. Man bedenke auch das starke letzte Wort des Bandes, unsere Welt „mit allen ihren Sonne und Milchstraßen“ sei „Nichts“.

(sein zweiter Teil¹⁵ widmet sich der anders- und der gleichgerichteten *Literatur* zum Thema).

Dagegen tritt in den Nachträgen zu eben diesem Kapitel in P II (Kapitel 11) dergleichen zugunsten einer mehr kontemplativen Einstellung zurück¹⁶. Der Akzent liegt hier, in den Paralipomena, deutlicher auf dem Aspekt des Lebens als *Lektion* (wogegen der 2. Band des Hauptwerks noch Einwände äußern konnte) und schließt mit einem geradezu olympischen Blick auf die absurde Bedeutungslosigkeit unseres Tuns.¹⁷

2. Parallelen

Unterscheiden wir also für die weitere Untersuchung 3 Formulierungstypen von Schopenhauerscher Willensverneinung, unter denen sich der erste Typ so stark von den beiden anderen abhebt, daß ich in der Zuweisung von Nummern jetzt darauf hinweisen will:

Typ I: Willensverneinung, weil der Wille sich erkennt, wie er ist.

Typ IIa: Willensverneinung auf Grund des Abscheus vor der Leidensstruktur der Welt.

Typ IIb: Willensverneinung auf Grund eines Kostendeckungskalküls angesichts der Leidensstruktur der Welt.

Ich will für die Positionen I und IIa je eine Parallele angeben und mich dann der historischen Kommentierung der Position II b zuwenden.

1) Eine Parallele zur Position I.

Das Bestreben des Christen richtet sich auf das platonisch inspirierte Ziel der Verähnlichung mit Christus, allgemeiner formuliert: mit Gott, poetischer gesagt, darauf, „Christum anzuziehen“ (Röm. 13.14), und dies geschieht vorrangig, neben und über Glaube und Hoffnung, in der Liebe. Diese Liebe ist *die* Gabe des Heiligen Geistes (also Gott selbst ist der Geber), und sie setzt uns in den Stand, Gott um seiner selbst willen und unseren Nächsten, gleich uns selbst, um Gottes willen zu lieben.¹⁸ Derjenige, der im oben genannten Sinne liebt, wird bei allen temporären Anfechtungen mit großer Leichtigkeit auf Dinge verzichten, die ihn von dieser Liebe abbringen können, und der, der noch auf dem Wege dorthin ist, wird sich im Hinblick auf das erhoffte Ziel, eben jene Liebe, entsprechend, auch unter Schmerzen, *üben* (ἀσκεῖν). Die christliche Askese hat also Ziel eine Person (Gott) und bezieht sich allein auf diese Person, nicht auf den Asketen. Es geht nicht um das

¹⁵Ab S. 667.

¹⁶Vgl. aber P II 340, wo vom „kümmerlichen Lohn“ für „so viel Arbeit und so viel Leiden“ die Rede ist. Der kontemplative Ton besonders klar P II 318 (Kapitel 12): „Man kann auch unser Leben auffassen als eine ungnützerweise störende Episode in der sälligen Ruhe des Nichts“.

¹⁷Das Leben als Lektion: P II 341; das Bedenken dagegen in W II, S. 665. Die Komik des Seins P II 308.

¹⁸Nach Franz Xaver Mutz, *Christliche Aszetik*, Paderborn ⁵1920; der letztgenannte Gedanke dort S. 374.

Glück des Asketen oder um seine Freiheit von Leid, sondern um seine Wandlung hin auf Gott und dies nicht um seines-, sondern *um Gottes willen*. Die Begründung ist objektbezogen-ästhetisch und in keiner Weise subjektbezogen-utilitaristisch. Im Bestreben, die soeben so genannte Position I („Der Wille verneint sich, weil er ist, wie er ist“) von denen des Typs II abzugrenzen, kann man festhalten, daß sie sich in formaler Hinsicht auffallend nah an der christlichen Auffassung befindet. Schopenhauer selbst empfindet seine Lehre von der Askese bzw. von der Willensverneinung als „völlig übereinstimmend“ mit dem Christentum (und dem indischen Denken [Vedische Religion-Brahmanismus-Hinduismus, Buddhismus]) (W I 483 u.ö.).

2) Eine Parallele zu Position II a.

Die platonische Verähnlichung mit Gott hat ein wesentlich anderes Motiv als die christliche.

„Das Übel“, heißt es an einer der berühmtesten Platonstellen, „kann weder untergehen, lieber Theodoros, (denn dem Guten steht mit Notwendigkeit immer etwas entgegen) – noch kann man es bei den Göttern ansiedeln. Vielmehr umschwebt es notwendigerweise die sterbliche Natur und diesen Ort. Deswegen muß man auch versuchen, von hier dorthin zu fliehen, möglichst schnell. Diese Flucht aber besteht in der weitestgehenden Verähnlichung mit Gott: die Verähnlichung selbst aber darin, mit Verstand fromm und gerecht zu werden“ (Theaitet 176 A).

Man flieht die Welt, weil sie schlecht ist. Das von Platon verwendete Wort für „schlecht“, κακός, hat stets auch die Konnotation „sozial niedrig“ (also: „unpassend für edle Naturen“) und „schädlich“. Anders als im Christentum und in Schopenhauers Formulierung nach Typ I denkt hier das Subjekt der Verneinung also auch an sich: Der Mensch gehört in eine höhere Welt. Die Überlegenheit der Attitüde des platonischen Verneinungssubjekts läßt als unmittelbares Motiv nicht an Furcht vor dem Übel denken, sondern eher an Indignation einer unwürdigen Welt gegenüber, auch an das rationale Urteil: „Die Welt ist unpassend für mich“. Schopenhauers „Abscheu“, also die Formulierung des Typs IIa, ist mindestens verwandt.

Dieselbe Haltung findet sich oft in Schopenhauers eudaimonologischen Maximen. „Die Gesellschaft ist unpassend für mich – also wähle ich die Einsamkeit“ könnte man einen Typ dieser Gedanken zusammenfassen.¹⁹

3. Zur Geschichte des Wirtschaftlichkeitskalküls

In welche geistesgeschichtliche Epoche gehört das Kostendeckungsargument? Der wirtschaftliche Kalkül Schopenhauers ist weder ein Lust/Unlust-Kalkül noch ein Nutzenskalkül in dem Sinne, daß dieser Nutzen sich in unmittelbarem Wohl-

¹⁹Zum Beispiel Aphor., P I 450 (Anm.): „Hat hingegen der Widerwille gegen dieses Alles [sc. das Lästige und den Zwang der Gesellschaft] gesiegt <...>; dann kann man mit größter Behaglichkeit immerfort allein seyn <...>.“

befinden oder in der Erreichung eines gesellschaftlichen Status ausdrückt. Damit fällt die denkbare Verbindung zu vorneuzeitlichen *philosophischen* Kalkulationskriterien, wie wir sie etwa von Aristoteles und Epikur²⁰ kennen. Vielmehr richtet sich Schopenhauers Kalkül auf die Stimmigkeit der Handelstransaktion. So kann jemand auf die Frage, warum er von morgens bis abends körperlich hart arbeitet und am Wochenende noch Zusatzjobs übernimmt, antworten: „Ich kann nur so meine Familie ernähren“, obwohl er vielleicht seine Frau gar nicht mag, von seinen Kindern enttäuscht ist, nicht einmal besonders pflichtbewußt ist und das bleibt, was er selbst als „kleinen Mann“ empfindet. Aber der Handel stimmt: Hier die Arbeit, dort das, was er dafür bekommt, wobei das Verhältnis sich an jeweils generell akzeptierten Normen („Preisen“) orientiert.

Die Formulierung Schopenhauers vom Geschäft, das die Kosten nicht deckt, ist so allgemein, daß sie, für sich genommen, in jeder gewinnorientierten Gesellschaft möglich ist und verstanden wird. So war die antike Gesellschaft z.B. zwar nicht kapitalistisch, aber nichtsdestoweniger stark gewinnorientiert,²¹ was sich an einzelnen Belegstellen leicht zeigen läßt, und da mehr als eine solche allgemeine Gesinnung der Gewinnorientiertheit nicht erforderlich ist, um nach dem Kriterium der Kostendeckung metaphorisch auch nichtwirtschaftliche Inhalte zu bewerten, ist eine solches Argument theoretisch also auch schon in der Antike denkbar.

Näher liegen Argumente dieser Art natürlich, nachdem sich der kapitalistische Bürgerstand herausgebildet hat. An Werner Sombarts Analyse der Mentalität dieser Klasse anknüpfend, kann man auf die Entwicklung der „Rechenhaftigkeit“ in der Frühzeit der bürgerlichen Gesellschaft der Neuzeit hinweisen, an deren Tendenz zur Sparsamkeit, die den Frühkapitalismus mit charakterisiert, an ihre Scheu vor Aufwand, der nichts einbringt, und mindestens ebenso sehr an die noch ältere Handwerkstradition, die bis lange ins 18. Jahrhundert hinein die Herstellung von Billigware („Schund“) perhorreszierte, deren Stolz vielmehr darin bestand, gute Ware zu liefern.²² Angesichts einer solchen Tradition ist im Falle eines Verstoßes die immer naheliegende Frage von seiten des Kunden: „Was erhalte ich denn hier

²⁰Dabei kann Schopenhauer durchaus epikureisch empfinden und argumentieren: bekanntlich tut er dies in den „Aphorismen“. Dort lesen wir (P I 377): „Denn überhaupt ist die Basis unsers Wesens und folglich auch unsers Glücks unsere animalische Natur“. Wenn nun die erste der Paränesen mit Entschiedenheit nicht das Glück, sondern die Freiheit von Leid als summum bonum erscheinen läßt und eine kluge Meßkunst empfiehlt, diesen Zustand zu erreichen (P I 431-436), so ist das, zusammengenommen, epikureische Grundhaltung, wie man sie außerhalb der Schriften bekennender Epikureer selten in solcher Eindeutigkeit findet. Aber die Motive der *Verneinung* sind nicht auf unsere animalische Natur bezogen, sondern auf das Prinzip „Was uns ansteht“. Wenn die Welt Leiden ist und der Betrachter mit *Abscheu* reagiert, so hat er nicht seine Lust in die Kalkulation einbezogen, sondern, wie gesagt, sein Gefühl für Angemessenheit und vielleicht gar seine Würde, und wenn er sie nach dem Kostendeckungsprinzip ablehnt, so spielt Lust hier ebenso wenig eine Rolle, wohl aber die Selbstachtung als Spieler eines bestimmten Spieles.

²¹Siehe dazu Hans Kloft, *Die Wirtschaft der griechisch-römischen Welt*, Darmstadt 1992, mit der Literatur zum Thema S. 32f.

²²Werner Sombart, *Der moderne Kapitalismus II*, München und Leipzig ²1916, Kapitel „Die Wirtschaftsgesinnung“, S. 23ff., bes. S. 59.; ders., *Der Bourgeois. Zur Geistesgeschichte des modernen Wirtschaftsmenschen*, München und Leipzig ¹1913, 1. Buch, 2. Abschnitt: „Der Bürgergeist“.

für abgeschmackten Ramsch für mein gutes Geld'? erst recht zu erwarten. Natürlich liegen Schopenhauer solche Gedanken nahe: er ist Kaufmannssohn und hat eine Kaufmannslehre absolviert. Die Kaufleute stehen bei ihm notorisch in Ehren.²³

Man kann sogar zeigen, daß Schopenhauers Verwendung des Wirtschaftlichkeitskalküls in der Tat rein neuzeitlich inspiriert ist. Es erweist sich nämlich beim Vergleich mit politischen, philosophischen, strategischen, medizinischen, astronomischen Inhalten (um nur einige der Lieblingsgebiete der Antike zu benennen), wie wenig die Wirtschaft in der Literatur der Antike, selbst in der juristischen, direkt präsent ist. Dies liegt an der bei aller Gewinnorientierung spürbaren standesmäßigen Verachtung der Personen, die mit der Wirtschaft zu tun hatten; βάνανσος (bánausos) war auch in der Antike ein herabsetzender Ausdruck, und sein Inhalt war von dem, den er heute hat, nicht charakteristisch verschieden. Und dies liegt wieder an der Verachtung der Wirtschaft selbst, die „man“ (d.h. die Subjekte der literarischen Hinterlassenschaft und diejenigen, für die diese sich ernsthaft interessieren) Angestellten und Sklaven überließ.²⁴

Schopenhauer drückt sich in Termini aus, die in der Antike und in jeder anderen seigneurialen²⁵ Kultur u.U. *möglich* sind, bis zu Schopenhauers Zeiten aber, mindestens für die hier zur Sprache kommenden Inhalte, als *unangemessen* gelten. Bis zu Schopenhauer war so gut wie die gesamte führende Literatur und Philosophie von seigneurialem Geschmack bestimmt.

Was entscheidend ist, ist also: das wirtschaftliche Argument spricht eine andere Klasse an, die bürgerliche, als fast alle sonstigen Formulierungen und Inhalte in Schopenhauers Werk, die durchweg seigneurialen Geistes sind. Es ist seigneurial, d.h. klassendistanzierend, auf Selbstrespekt ausgehend, sich über Lust und Unlust, über Abscheu und über die Verneinung des Willens um des Willens willen Gedanken machen zu können und zu machen; aber es ist Sache des klugen, kaufmännisch denkenden Bürgers, sich zu fragen, ob irgendetwas, z.B. ein Leiden, sich „lohnt“. Das ist entschieden unseigneurial, denn das seigneuriale Leben bestand ja gerade in einem Leben, das nach seinen wirtschaftlichen Grundlagen nicht viel fragte, oft also in einem Leben *über* die Verhältnisse. Es galt das Gesetz, daß Ausgaben nur in Hinsicht auf die Wahrung des Ranges, ohne Rücksicht auf Einnahmen getätigt wurden, und die Frage nach Kostendeckung galt als „niedrig“. Die Neuzeit hat die verachtete Klasse, die so dachte, allmählich zur führenden gemacht, und so kann schon Schopenhauer diese Formulierung ungehindert verwenden, ja: wenn er sie verwendet, wird er besonders gut verstanden und kann sich bei seinen *bürgerlichen* Lesern den Ruf eines „klardenkenden Kopfes“ erwerben. Zu seiner Zeit sind die Seigneurs auch längst eingeschwenkt und kaum einer von ihnen wird an einem sol-

²³ Vgl. E 189, P II 225. Zu Schopenhauers Kaufmannslehre Rüdiger Safranski, *Schopenhauer und die wilden Jahre der Philosophie*, München und Wien 1987, S. 52ff.

²⁴ Kloß S. 27.

²⁵ Der Ausdruck nach Sombart, *Der moderne Kapitalismus* I 32 u.ö.; *Phänomenologie der seigneurialen Denkgewohnheiten* („habits of thought“) bei Thorstein Veblen, *The Theory of the Leisure Class*, New York 11899, dem im folgenden viel verdankt ist.

chen Punkte gedacht haben, daß sich der Autor hier als jemand decouvriere, den man schlechterdings nicht lesen könne.

Also: *Daß* Schopenhauer so argumentiert und formuliert, ist eine Klassenfrage, hat nichts mit Neuzeit zu tun, und ist auch in der Antike vorstellbar.²⁶ Daß er, wenn er so formuliert, von den anderen, *sofern sie Bürger sind* oder wie solche empfinden, *besonders gut* rezipiert wird; daß er meinen kann, damit ein besonders starkes, allgemeingültiges Kriterium gefunden zu haben: das hängt allerdings mit der Neuzeit zusammen. Wer sich zu seiner Zeit und heute noch 'partout vom Bürgertum abheben will, wird das Kriterium der Kostendeckung als dégoûtant, spießig, biedermeierlich empfinden, und so ähnlich hätte auch z.B. die führende Schicht der Antike geurteilt.

III Der Unterschied der Kriterien und die mögliche Einheit des Gedankens

a) Das Verhältnis der Kriterien „Abscheu“ und „Kostendeckung“ zueinander.

Man kann leicht eine Klassendifferenz zwischen der Attitüde des Abscheus vor der Welt und dem Argument der Kostendeckung (also zwischen den Kriterien IIa und IIb) feststellen: *Abscheu* vor einer Welt, die sich als Leiden entlarvt, ist *Herrenattitüde*, seigneurial, wie der Abscheu vor einer unpassenden Umgebung (die sich z.B. als solche dadurch kenntlich machen könnte, daß in anscheinend feiner Gesellschaft plötzlich von Kostendeckung für das gereichte Souper die Rede wäre). Das Kostendeckungsprinzip ist dagegen bürgerlich-demokratisch. Den Unterschied merkt man, wenn man von der Herrenposition aus fragt. In diese paßt das Kostendeckungsprinzip nicht hinein (ein vorbürgerlicher Herr lebt eben über seine Verhältnisse oder fragt wenigstens nicht nach ihnen). Den Unterschied wird man aber *nicht*, wenigstens nicht stark, merken, wenn man vom Kostendeckungsprinzip ausgeht. Wer *erstlich* bürgerlich denkt, wird den Abscheu unter seine an Wirtschaftlichkeit orientierte Empfindungen leicht subsumieren können: z.B. kann ihn die Absurdität des Angebots *anwidern*, etwa wegen des Mangels an Professionalität.

Unanstößig ist die Verbindung beider Verneinungsmotive also nur für den *bürgerlich* Empfindenden. Dies ist insofern interessant, als das echt platonische (und folglich seigneuriale) Abscheu-Motiv nun, wie man frei nach Marx sagen könnte, ein paar Füße bekommt, die es auf den Boden stellen.²⁷

²⁶Man denke an das Freigelassenengespräch in Petrons *Cena Trimalchionis* – und das nicht gymnasiumsgerechte Latein dieser Leute, das zeigen soll, wie weit sie vom feinen Herrentum entfernt sind.

²⁷Vgl. Verf., *Jb* 1995.

Ferner könnte sich die Wirtschaftlichkeit als latent-übergeordnetes Motiv der Verneinung herausstellen, das sich aus dem Motiv „Abscheu“ (dies, wie gesehen, in W I, veröffentlicht 1818) über das Motiv „Nicht wünschenswert“ (wie in den Vorlesungen, gehalten 1822) als tragende Idee schält und *im Nachhinein offenbart, was von Anfang an gemeint war.*

Man darf aber nicht übersehen, daß in dem nun als bürgerlich erscheinenden Gesamtargument, welches das Kriterium „Abscheu“ und das Kriterium „Kostendeckung“ enthält, das Kriterium „Abscheu“ seinerseits das Kriterium „Kostendeckung“ wenn nicht kommentiert, so doch färbt. Es geht dem so Urteilenden, der in solchen Zusammenhängen auch von Abscheu reden kann, nicht allein um den Profit in der Kasse, es geht ihm auch um den ästhetischen Aspekt des effektiven, erfolgreichen Handelns. Sieht man also die beiden Kriterien zusammen, so hätten wir ein bürgerliches Kriterium vor uns, das die Werte der abgetanen Klasse so amalgamiert hätte, daß der Bürger sich sagen könnte, seinem Handeln kämen die Werte zu, die die Seigneurs früher für das ihrige reklamiert hatten: den gesellschaftlichen Rang und damit den Selbstrespekt fördernd.

b) Das Verhältnis der Kriterien „Abscheu“ und „Kostendeckung“ zum Kriterium „Gnade“.

Wenn wir somit die beiden Positionen IIa und IIb nun zusammenbringen konnten, so bleibt die einzig korrekte Position I nichtsdestoweniger beziehungslos für sich stehen. Der Weg über den Abscheu und die Wirtschaftlichkeitskalkulation kann schlechterdings nicht als Kommentar der systemkonformen Argumentation gelten, sondern steht zu ihr im Widerspruch, nein: ist, wie gesagt, überhaupt ohne Beziehung zu ihr. Wenn das richtig ist, so ist aber auch richtig, daß dieser sich somit ergebende Argumentationsfehler die Leser bisher selten gestört hat. Es läßt sich also die Frage stellen, ob der Schritt vom einen – korrekten – Gedankengang zum anderen, dem sachlich unkorrekten, aber häufig begegnenden, das Assoziationsvermögen des Lesers so in Tätigkeit setzt, daß er den mit diesem Schritt fälligen exegetischen Kommentar vorwegnimmt und diesen also in expliziter Form nicht benötigt.

Ich will versuchen, diesen Kommentar vor Augen zu führen.

Das systemkonforme Argument gehört in die Disziplin „Ontologie“. Der Betrachter befindet sich in einer Position, *von der aus er alles Seiende überblickt* (i), die verschiedenen Seinszustände vergleicht und die passenden verbindet, die unpassenden trennt. Aus dieser Position heraus ist ihm „klar“ (jedenfalls postuliert Schopenhauer eine solche Klarheit), daß der Wille, als außerhalb des Satzes vom Grunde stehendes „Ding an sich“, auf keinen Fall durch Motive (also auch nicht durch Quietive oder durch kalkulierende Wertvergleiche) gesteuert werden kann, sondern in entsprechend verstandener „Freiheit“ agiert (auch dies Tätigkeitswort ist natürlich unpassend). Es gibt aber einen zweiten Blick auf diesen „Vorgang“: *den*

Blick von unten, aus der Welt des Satzes vom Grunde und aus den emotionalen und intellektuellen Bedingungen des Menschen heraus (ii). Dieser Blick, (ii), kann den anderen, (i), nicht ersetzen, aber ergänzen. Er, (ii), fragt nicht danach, was tatsächlich „geschieht“, sondern was, unter den Bedingungen normaler Menschlichkeit betrachtet, an *Lobenswertem* an dem ist, was geschieht.

Eine Aussage, der dieser zweite Blick, (ii), zugrunde liegt, kann ja nicht meinen, daß Abscheu und Wirtschaftlichkeitskalkül das innerweltliche Pendant des außerweltlichen Verneinungsvorgangs *sind*, oder auch nur, daß der außerweltliche Vorgang sich innerweltlich als Abwendung aus Abscheu oder aus wirtschaftlicher Kalkulation heraus *darstellt*. Das müßte nämlich dazu führen, daß man jeden echten Abscheu vor der Welt schon als Verneinung des Willens deuten könnte, was natürlich Unsinn wäre. Man kann ja z.B. die Welt verabscheuen und eben die dadurch erwachsende Überlegenheit über die Welt genießen, und so zwar den Abscheu nicht, wohl aber die Erkenntnis der Gründe für den Abscheu hegen und pflegen und hoffen, daß man noch lange Zeit hat, die Erkenntnis zu genießen, wie verabscheuenswert die Welt ist. Ähnlich im Fall der Kalkulation: Wer zu dem Ergebnis kommt, daß das Leben ein Geschäft ist, das die Kosten nicht deckt, muß ja nicht schon gleich als Verneinender erscheinen, denn man kann sehr wohl bei einem Geschäft bleiben, daß die Kosten nicht deckt, weil man aus geschäftsfernen Gründen an dem Gegenstand der Kalkulation hängt (z.B. um seinen Kopf durchzusetzen). Weder Abscheu noch Kalkulation führt also unmittelbar zu einem Nein, gleichgültig, um welches Gebiet es sich handelt.

Aber in folgendem Fall passen auf der einen Seite echte Entsagung und auf der anderen Seite Abscheu bzw. Wirtschaftlichkeitsargument zusammen. Der Beobachter betrachtet den, der im Sinne der korrekten Formel, also *sola gratia*, entsagt hat, und sagt sich nun: „Der hat es richtig gemacht: der hat gesehen, daß das Leben ein Geschäft ist, das die Kosten nicht deckt, und hat die Konsequenzen gezogen“. Oder er sagt sich: „Das ist ein hochgesinnter Mensch: er hat sich eingestanden, daß die Welt verabscheuenswert ist, und hat die Konsequenzen gezogen“. Abscheu vor der Welt und Wirtschaftlichkeitserwägung sind also Motive, die wir dem Verneinenden *von außen* oder *von unten*²⁸ unterstellen können, um uns seine Überlegenheit vor Augen zu führen. Wenn wir damit keine Fehler im Fach Ontologie machen wollen, muß vorausgesetzt sein, daß das Faktum der Gnadenwirkung bereits vorliegt.

Ist das so, dann wird man nicht mehr nach einem Argumentationsfehler fragen wollen, sondern darauf hinweisen, daß mit Abscheu und Wirtschaftlichkeitserwägung eine Auswahl unter möglichen Motiven der Zuweisung von *Lob* vollzogen (nicht aber ein Kommentar zur Erlösung durch Erkenntnis-Gnade gegeben) worden ist, und herauszubringen versuchen, ob man durch Herauspräparieren der Kriterien, die zu den Maßstäben „Abscheu“ und „Kostendeckung“ geführt haben, den speziell Schopenhauerschen Charakter der Weltverneinung eruieren kann: Es gibt ja andere Motive, die *nicht* von Schopenhauer in Erwägung gezogen sind.

²⁸Beides sind metaphorische Ausdrücke, die das Urteilen unter dem Satz vom Grunde bezeichnen sollen.

Die ausgewählten Kriterien, Abscheu und Wirtschaftlichkeit bzw. das aus beiden entstandene Einheitskriterium färbt das transzendente Geschehen nach dem Willen des Philosophen, wenigstens für den noch unerlösten Betrachter, und an den richtet sich schließlich Schopenhauers Werk. Der Philosoph hat hier also sicherlich nicht etwas gesagt, was für das Verständnis des transzendenten Vorgangs an sich erhellend wäre; wohl aber sehr viel darüber, wie er diesen Vorgang mit menschlichen Augen gesehen haben möchte. Eben diesen Kommentar wird sich der Leser selbst erstellen müssen und dies auch in den meisten Fällen ohne langes Nachdenken tun.

Nehmen wir ein Beispiel für ein Kriterium der Weltverneinung, das Schopenhauer *nicht* wählt, obwohl es näher gelegen hätte als jedes andere: die Angst vor Schmerzen. Warum läßt Schopenhauer dies beiseite und wählt statt dessen Abscheu und Wirtschaftlichkeit?

Wenn Abscheu ein Motiv ist, den Entsagenden zu loben, so lobt man den „Willen“ zur „Existenz“ in einer Welt, in der zu leben man *nicht* verabscheuen muß. (Ich formuliere absichtlich positiv „Wille zur Existenz in einer Welt“, weil der normale Verstand davon ausgeht, daß der Verneinende irgendwohin geht). Wenn Wirtschaftlichkeit das Motiv ist, den Entsagenden zu loben, so lobt man den „Willen“ zur „Existenz“ in einer Welt, in der Geschäft und Kosten in einem angemessenen Verhältnis zueinander stehen. Wenn Angst vor Schmerzen Ziel wäre, so ist die Frage, ob wir den Entsagenden überhaupt loben; eher würden wir den einen entschuldigen, den anderen verachten. Ich betone noch einmal: Schopenhauer sagt m.W. nie, daß der, der das principium individuationis bis auf den Grund durchschaut hat, den Willen zum Leben deswegen verneint, weil er den einzigen gangbaren Weg zu dauerhafter Sicherheit vor Schmerzen gefunden hat. Schmerzlosigkeit ist Folge, nicht Ziel der Verneinung.

Die Motive, die Schopenhauer der Weltverneinung bei immanenter Betrachtung unterstellt, sind also weder hedonistisch inspiriert, noch sind sie neurotisch, obwohl beides oder eins davon sehr nahe gelegen hätte. Soweit die negative Charakterisierung von Schopenhauers Geschmack.

Wie ist Schopenhauers Geschmack nun positiv zu charakterisieren?

Schopenhauer will den Weg der Überlegenheit. Der Ruhebedürftige hat sich schon etwas vergeben. Er ist, wie man heute nachlässig sagt, „genervt“ und räumt das Feld. Das ist nicht die Attitüde des Heiligen nach dem Geschmack Schopenhauers. Dieser Heilige wendet sich, von Abscheu durchdrungen, erhobenen Hauptes ab, und demonstriert damit, daß er dort, woher ihm der Abscheu erwächst, nicht zu Hause ist: genauer: daß er dort unter seinem Niveau logiert. Dieser echten Herrenattitüde entspricht, auf bürgerlichem Niveau, die souveräne Kalkulation. Der Heilige nach dem Geschmack Schopenhauers vergleicht Angebot und Kosten und kann nur lachen. Er wendet sich angesichts dieses unprofessionellen Angebots ab und geht seines Weges. Das ist der Bürger in der *ihm* gemäßen Herrenattitüde. Atmosphärisch paßt auch ein drittes Schopenhauersches Motiv hierhin: dasjenige, womit der Abschnitt „Nachträge zur Lehre von der Nichtigkeit des Daseyns“ in den Para-

lipomena endet: *Wenn man von der Betrachtung des Weltlaufs im Großen und zumal der reißend schnellen Succession der Menschengeschlechter und ihres ephemeren Scheindaseyns sich hinwendet auf das Detail des Menschenlebens, wie etwan die Komödie es darstellt; so ist der Eindruck, den jetzt dieses macht, dem Anblick zu vergleichen, den, mittels des Sonnenmikroskops, ein von Infusionsthierchen wimmelnder Tropfen, oder ein sonst unsichtbares Häuflein Käsemilben gewährt, dessen eifrige Thätigkeit und Streit uns zum Lachen bringt <...>* (P II 308). Auch hier die Stellung *oberhalb* des Lebens und jener Typ von Reaktion, der von Abscheu bis zu gutmütigem Kopfschütteln gehen kann, in jedem dieser Fälle aber besagt, daß das, was abläuft, *weit unter dem eigenen Niveau* ist. Entsprechendes gilt für viele andere solcher Ausdrücke: Der Erlöste hat die Lektion des Lebens gelernt, die Strafanstalt mußte ihn entlassen, er steht über jeder weiteren Enttäuschung usw.- kurz: er hat das Niveau gewechselt, und während der Ruhebedürftige, der seine Ruhe gefunden hat, jetzt nur in einer besseren Lage ist als zuvor, geheilt, therapiert, beschwichtigt, so steht der Erlöste nach dem Geschmack Schopenhauers jetzt „über“ seinen vormaligen Status. Man achte nur auf den Ton der folgenden Ausdrucksweise: Das Leben gleicht einer Kreisbahn aus glühenden Kohlen <...>. *Jener aber, der, das principium individuationis durchschauend, das Wesen der Dinge an sich und dadurch das Ganze erkennt, <...> sieht sich an allen Stellen zugleich und tritt heraus* (W I 448f.).

Solche zu Distinktion und Amplifikation führenden Reaktionen auf die Erkenntnis der Welt, wie sie an sich ist, geben in Schopenhauers immanent-didaktischen Formulierungen über die Weltverneinung den Ton an, und da diese Formulierungen die anderen, korrekten, bei weitem an Zahl übertreffen, so bestimmen sie wahrscheinlich die Einstellung des Lesers zu der Lehre, in der Schopenhauer sein Denken ja, wie gesagt, gipfeln sieht. Unter den Varianten dieser Formulierungen gebührt denen, in denen es um die Wirtschaftlichkeit von Sein und Nichtsein geht, eine besondere Stellung. Denn Abscheu und Heiterkeit sind Motive, die in der abendländischen Kultur zu jeder Zeit hätten genannt werden können. Das trifft auf die Wirtschaftlichkeit zwar auch zu, aber dieses Argument wäre in früheren Zeiten auf Abscheu gestoßen: „so redet man doch nicht!“, „was für ein Banause muß das sein, der so redet!“.

Das Wirtschaftlichkeitsargument macht die Entsagung zu einer für den Bürger verständlichen Haltung. Wenn er mit einer feinen Nase ausgestattet ist, kann er sich bei den Kriterien „Abscheu“ oder „Heiterkeit“ sagen, daß das etwas für andere Leute ist, solche, „die sich für etwas Besseres halten“. Der Bürger (und manchmal auch der Nichtbürger) verdient ja auch an Dingen, die Abscheu erregen (er entsorgt Müll, er vermietet Toiletten) oder die nichtig wirken (Luftschlangen, Wasserpistolen und haarsträubende „Scherz“-Artikel): Für ihn stinkt Geld nicht, und Geld ist auch nicht komisch. Er sagt sich: „Was heißt hier Abscheu? Was heißt hier lächerlich? Solche Maßstäbe leiste ich mir nicht. Ich prüfe, ob ich profitiere“. Mit dem Wirtschaftlichkeitskriterium zeigt Schopenhauer, daß Entsagung nicht an Gesellschaftsschichten gebunden ist, „etwas für andere Leute“, sondern demonstriert dem

Nicht-Seigneur, daß auch er Anlaß hat, die Entsagung zu *loben*, und wenn Stolz und Abscheu als Kriterien des Lobes noch eine Rolle spielen, daß es sich dabei um Kaufmannsstolz und den Abscheu des Professionellen vor falschem Rechnen handeln kann.