

Schopenhauers Philosophie des Leibes

Von Bernd Dörflinger (Trier)

Die Philosophie Schopenhauers beinhaltet nicht bloß eine philosophische Reflexion des Leibes, was angesichts einer bis zu ihm weitestgehend leibvergessenen Tradition bemerkenswert genug wäre, sondern sie ist als ganze Philosophie des Leibes. Die Brennpunkte der vier Bücher seines Hauptwerks¹ lassen sich in leibbezogener Ausdrucksweise prägnant bezeichnen. Als leibbezogene Ausdrucksweise gilt selbstverständlich auch eine solche, die vom Leib in Negationen spricht, denn der Sinn von Negationen ist ganz von dem abhängig, das sie negieren. So ist der Fokus des ersten Buchs, das Subjekt der Erkenntnis nach dem Satz vom Grund, von Schopenhauer rückblickend vom erst im 2. Buch erzielten adäquaten Leibverständnis aus drastisch als „geflügelter Engelskopf ohne Leib“² bezeichnet. Zwar erscheint in der Sphäre dieses Subjekts, das als solches nicht leiblich ist, als primäre Erscheinung gerade der Leib, doch erscheint er hier als durch den Satz vom Grund bestimmtes Objekt und mithin als gänzlich bedeutungsloser, nichtiger Leib, als eine Reduktionsgestalt des Leiblichen. In entsprechender Nichtigkeit erscheint die ganze Welt, insofern sie hier als durch den Satz vom Grund, speziell die Kausalvorstellung des Verstandes, auf den Leib bezogen da ist, d.h. in notwendiger Vermittlung durch den Leib. Im Mittelpunkt des zweiten Buchs steht wieder der Leib, diesmal im nicht reduzierten, sondern angemessenen Verständnis als erscheinender Wille, und die Rolle des Leibes ist hier keine geringere als die des Schlüssels zur Erkenntnis des Wesens der Welt im ganzen. Als erscheinender Wille hat nun der Leib zwar die Bedeutungslosigkeit überwunden, die er in der Vorstellung nach dem Satz vom Grund hat, doch die gewonnene Bedeutsamkeit ist wesentlich die Bedeutsamkeit des Leidens. Als Erscheinung des mit sich selbst uneinigen Willens ist er wesentlich unglücklicher Leib, und auch die von ihm her durch Analogie erschlossene Welt gewinnt bloß den Bedeutsamkeitscharakter des Erscheinens eines in sich uneinigen, sich bekämpfenden Willenswesens. Das dritte Buch mit seinem zentralen Lehrstück zur ästhetischen Kontemplation stellt das Subjekt der ästhetischen Erkenntnis in seiner Befreiung vom Leib dar, wobei der Lustcharakter dieses Erkennens nicht bloß aus dem Los-Sein der Schmerzen des Leibes resultiert, sondern auch aus

¹ Zur Leibphilosophie Schopenhauers vor dem Hauptwerk vgl. Harald Schöndorf: *Der Leib im Denken Schopenhauers und Fichtes*. München 1982, S. 107-170.

² Arthur Schopenhauer: *Die Welt als Wille und Vorstellung* Bd. I. Zürcher Ausgabe. Werke in zehn Bänden. Bde. 1/2. Zürich 1977 (= W I, ZA), S. 142.

dem Los-Sein der für den Leib spezifischen Lust, der Wollust. Auf der Objektseite dieser Kontemplation ist der Mensch in seiner singulären Leiblichkeit der Vorzugsgegenstand der Erkenntnis des Willenswesens, weil dessen Objektivierung auf höchster Stufe. Im vierten Buch schließlich wird entfaltet, was „zuletzt“ aus Schopenhauers Philosophie hervorgeht, nämlich „Resignation, oder Verneinung des Willens“³, d.i. zuvörderst Verneinung des Leibes. Dem Selbstverständnis Schopenhauers entgegen wird sich allerdings zeigen lassen, daß die konsequente Ausprägung dieser Leibverneinung nicht im bloß augenfälligen Radikalismus des leibfeindlichen Asketen wird gesehen werden können, sondern in Taten reflektierten Mitleids bzw. reflektierter Liebe. Die sich daraus ergebende Paradoxie, Leibverneinung für verträglich mit den Gestalten des Wohltuns, und zwar durchaus leibbezogenen Wohltuns, zu halten, wird sich als scheinbar herausstellen.

I. Bedeutungsloser, nichtiger Leib

Das von Schopenhauer im Zusammenhang der Darlegung seiner idealistischen Grundansicht „Subjekt“ Genannte ist das eine Relat in einer zweigliedrigen Beziehung, die zusammengenommen „Vorstellung“ heißt; es ist das vorstellende Subjekt, das in Beziehung auf etwas anderes zu sich selbst steht, d.i. auf ein vorgestelltes Objekt. So sehr hinsichtlich dieser Beziehung auch zu betonen ist, daß das Subjekt die Bedingung für das Dasein dieses anderen als des vorgestellten Objekts ist, so sehr bleibt es in dieser Subjekt-Objekt-Relation, d.i. die Form aller möglichen und erdenklichen Erfahrung, doch dabei, daß dieses Objekt für es ein anderes, ein fremdes ist – zwar nicht fremd als Ding an sich in der gar nicht denkbaren Beziehungslosigkeit auf das Subjekt, aber fremd als ein erscheinendes Ding.

Von den beiden „Hälften“ der Welt als Vorstellung, von Subjekt und Objekt, hat „jede [...] nur durch und für die andere Bedeutung und Dasein“.⁴ Auch das Subjekt in dieser Beziehung ist sich selbst also, als ein solches und für sich genommen, nicht faßlich, sondern nach Art der Vorstellung nur in Relation auf dieses andere, das Objekt, das es selbst gerade nicht ist und das die unabtrennbare zweite Hälfte der Vorstellungsbeziehung darstellt.

Wo immer (außer im speziell zu erörternden ästhetischen Fall) Objektbewußtsein im Verständnis eines Objekts der Vorstellung vorliegt – und dies sei schon mit Blick auf die zu erprobenden vorstellungshaften Hinsichten auf den

³ WI, ZA, S. 503.

⁴ WI, ZA, S. 32.

Leib gesprochen – liegt nach dem Gesagten Bewußtsein von Fremdheit vor. Auf etwas anderes zu sich selbst ist das Subjekt der Vorstellung erkennend bezogen, und sich selbst erkennt es dabei nie. Es ist, so Schopenhauer, „[d]asjenige, was Alles erkennt und von Keinem erkannt wird“. In einer unter dem Schopenhauerischen Titel „Vorstellung“ durchaus angebrachten Kantischen Redeweise kann hier gesagt werden, daß das, was vorauszusetzen ist, um ein Objekt zu erkennen, nicht selbst Objekt und mithin nicht selbst erkennbar sein kann. Das Subjekt in keinem weitergehenden Verständnis als dem eines Relats in der Vorstellungsbeziehung genommen, wird Leiblichkeit einschließlich der inneren psychischen Bestimmtheit als Erkennbarkeit auf die Objektseite und damit auf die Seite der Fremdheit von Erscheinungen geschlagen werden müssen. In eins von der Objektseite als der erkennbaren und der fremden zu sprechen, begründet bei Schopenhauer keinen Widerspruch, denn, wie zu sehen sein wird, erfüllt die Art der erschöpfenden Ergründlichkeit und Deutlichkeit, die den Objekten der Vorstellung zukommen kann, einen für ihn nur eingeschränkten, den wissenschaftlichen, Erkenntnisbegriff, der bei aller ihm gemäß erzielbaren rationalen Durchsichtigkeit doch das verfehlen muß, was Schopenhauer die eigentliche Realität oder das inhaltliche Wesen der Welt nennt. Am wissenschaftlichen Erkenntnisbegriff orientiert, mißlingt nach Schopenhauer die eigentliche Erkenntnisintention des Menschen. Mit der Zuordnung unter dem Gesichtspunkt der Vorstellung steht alles Objekthafte über seine letztliche Fremdheit hinaus, um Schopenhauers radikalstes Ergebnis in der Qualifizierung alles vorstellungshaft Objektiven vorwegzunehmen, zugleich als das Erkennbare und als das Nichtige vor dem Subjekt. Diese Nichtigkeit wird auch, und zwar zuerst, die vorstellungshafte Hinsicht auf den Leib betreffen müssen. Eingesehen ist sie nach Schopenhauer dann, wenn als die Form aller Objekte der Satz vom Grund eingesehen ist.

Der Satz vom Grund, „in seiner Allgemeinheit ausgedrückt“, besagt, „daß alle unsere Vorstellungen unter einander in einer gesetzmäßigen und der Form nach a priori bestimmbaren Verbindung stehen, vermöge welcher nichts für sich Bestehendes und Unabhängiges [...] Objekt für uns werden kann.“⁵ Was die Welt unter der Herrschaft dieses Satzes und auch den ihm gemäß vorgestellten Leib zum Nichtigen werden läßt, ist sein notwendiges Verfehlen dessen, was als die Sache selbst oder als ihr Wesen bezeichnet werden könnte. Daß nach dem Satz vom Grund gar nicht thematisch werden kann, was etwas in seinem unabhängigen Für-sich-Bestehen oder als es selbst sein mag, geht aus dem Zitierten ebenso hervor wie das Entsprechende, daß nach ihm immer bloß das Formale und Relationale faßlich ist, wodurch etwas immer in Beziehung auf etwas anderes gesetzt

⁵ Arthur Schopenhauer: *Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde*. Zürcher Ausgabe. In: Werke in zehn Bänden. Band 5: *Kleinere Schriften* I. Zürich 1977, S. 7-179 (= G, ZA), S. 41.

und wodurch es also als es selbst gerade nicht angegeben ist. Die notwendige Abwesenheit solchen Selbst-Seins der Dinge für den Satz vom Grund, die anders auch als die notwendige Abwesenheit ihres Inneren für ihn zu bezeichnen ist, gilt für alle seiner nach Schopenhauer vier spezifischen Gestalten. Das heißt: Lauter Relationen und kein inneres Selbst werden erkannt gemäß der Raum-Zeit-Form der Anschauung durch Sinne, gemäß der Kausalform der Anschauung durch Verstand, gemäß der Begriffsform des Denkens durch Vernunft und schließlich auch gemäß der besonderen Kausalform der Motivationsgesetzlichkeit. Diese letztere hat ihre Anwendung in der Vorstellung seiner selbst als Subjekts des Willens, das hier also als Objekt genommen ist.

Paradigmatisch ist nach Schopenhauer die Nichtigkeit des Vorstellens nach dem Satz vom Grund an der Form der Zeit zu erfassen. Diese Form wird es übrigens sein, die sogleich als die herrschende über die erste vorstellungshafte Hinsicht auf den Leib begegnen wird. Von der Zeit also heißt es: „Wie in ihr jeder Augenblick nur ist, sofern er den vorhergehenden, seinen Vater, vertilgt hat, um selbst wieder eben so schnell vertilgt zu werden, wie Vergangenheit und Zukunft (abgesehen von den Folgen Ihres Inhalts) so nichtig als irgend ein Traum sind, Gegenwart aber nur die ausdehnungs- und bestandlose Grenze zwischen Beiden ist; ebenso werden wir die selbe Nichtigkeit auch in allen andern Gestalten des Satzes vom Grunde wiedererkennen“.⁶ Diese Nichtigkeitsrede noch weiter ausgeführt, ließe sich sagen, daß das Jetzt in der Zeit, verstanden als Grenze, das für sich Bestandlose insofern ist, als es die beidseitigen Beziehungen zu dem von ihm Begrenzten, Vergangenheit und Zukunft, braucht; diese aber, ohne die also ein Verständnis des mithin immer relationalen Jetzt nicht möglich wäre, stehen für das, was entweder nicht mehr oder auch noch nicht ist. Das für sich Bestandlose steht somit im Verhältnis zum nach zwei Seiten hin Nichtigen. Darauf, daß auch nach dem gegebenen Zitat etwas im Jetzt nicht nichtig ist, nämlich sein gegenwärtiger Inhalt, hier als Folge eines vergangenen Inhalts angesprochen, wird zurückzukommen sein.

Die Gestaltung des Satzes vom Grund als Zeit nun ist die herrschende und überhaupt einzige Form dessen, was nach Schopenhauer das unmittelbare Objekt des vorstellenden Subjekts ist. Dieses erste und unvermittelte Objekt des erkennenden Subjekts ist, grob gesagt, der Leib.⁷ Doch ist das zu grob gesagt, denn hinzukommend zum Leibbewußtsein als unmittelbarem Objektbewußtsein wird der Leib auch noch unter dem Aspekt mittelbarer Objektivität und dann nicht mehr allein durch die Form der Zeit bestimmt zu betrachten sein. „[U]nmittelbar erkannt“ aber werden, so Schopenhauer, „[d]ie Veränderungen,

⁶ WI, ZA, S. 34.

⁷ Nach Harald Schöndorf ist es als „praktisch gesichert“ anzunehmen, daß Schopenhauer diesen Begriff [unmittelbares Objekt] Schellings *Bruno* entnommen hat“, S. 228.

welche jeder tierische Leib erfährt“; ihr unmittelbares Erkennt-Werden bedeutet hier, daß sie „empfunden“ werden.⁸ Unmittelbares Objektbewußtsein, d.i. zugleich das erste Bewußtsein davon, wie der Leib vorstellungshaft da ist, ist demnach Empfindungsbewußtsein. Empfinden ist die Verwirklichung dessen, was Schopenhauer ansonsten auch die Sensibilität tierischer Leiber nennt. Das Bewußtsein davon, Empfindungen zu haben, ist ein passives mit seinen Gehalten als vorgefundene; mehr noch ist es das Bewußtsein von zu erleidenden Veränderungen in einem in der Zeit wechselnden Besetzt-Sein durch diese Gehalte. Leibbewußtsein auf diese Weise ist das Bewußtsein vom Stattfinden eines bloßen Empfindungsgeschehens; in einer wiederum Kantischen Redeweise: Es ist das Bewußtsein der Modifikation unserer Sinne. Bevor von diesem Empfindungsgeschehen dann fortzuschreiten ist zu dem, was nach Schopenhauer aus ihm erst „entsteht“ und wozu das Subjekt von ihm aus erst kommt, nämlich zur entwickelteren Anschauung sowohl des Leibes selbst wie der übrigen Welt, mag zunächst noch bei diesem als solchem als einem also ausgeprägt anschauendem Bewußtsein noch Vorausliegenden verblieben werden. In dieser reduzierten und abstrakten, weil es von seinen außerzeitlichen Beziehungen noch fernhaltenden Betrachtung, ist das Bewußtsein leiblichen Empfindungsgeschehens als bloßes Bewußtsein einer Abfolge im Besetzt-Sein von Bewußtseinsgehalten noch nicht etwa ein Bewußtsein davon, daß es sich um von außen herandrängende Gehalte handeln mag. Die Gehalte sind hier noch, so Schopenhauer, „bloße Daten“; sie sind schlicht da, eben als wechselnde Gegebenheiten inneren sinnlichen Bewußtseins, das aber doch schon, und zwar unmittelbares Bewußtsein von etwas ist, d.h. die Trennung vorstellenden Bewußtseins als eines Objektbewußtseins aufweist. Obwohl Objektbewußtsein, kann aber nach dem Gesagten dem inneren sinnlichen Bewußtsein, d.h. dem unmittelbaren vorstellungshaften Leibbewußtsein als solchem, doch auch noch nicht zukommen, seine Empfindungsdaten als solche von Sinnesorganen aufzufassen, insofern diese selbst als Objekte einer in den Raum Eintritt gefunden habenden Leiblichkeit anzusehen sein werden. Konsequenterweise – eine Konsequenz, die Schopenhauer selbst nicht immer einhält – können Empfindungen als die angesprochenen bloßen Daten unmittelbar nicht Gegebenheiten an Sinnesorganen sein, sondern sie müssen eben Bewußtseinsgegebenheiten bloß in der Zeitlichkeit des inneren Sinnes sein. Sie als in Sinnesorganen lokalisiert zu betrachten, erfordert schon ihr Hinausversetzen aus der Unmittelbarkeit; diese Betrachtung gehört, wie noch genauer zu sehen sein wird, zu einer schon vermittelten und sekundären Stufe des Leibbewußtseins. Dieses als bloßes Bewußtsein eines Empfindungsgeschehens dagegen drückt Schopenhauer mit Hilfe eines etwas zweifelhaften Vergleiches aus, der der wohl unver-

⁸ WI, ZA, S. 39.

meidlichen Verlegenheit Ausdruck gibt, es adäquat zur Sprache zu bringen. Er nennt es „nur ein dumpfes, pflanzenartiges Bewußtsein“ von „Veränderungen“.⁹ Doch trotz der Zweifelhaftigkeit des Vergleichs ist mit der Benennung eines Bewußtseins von Veränderungen im Empfinden, wie dumpf es auch sein mag, doch eine eigene Charakteristik inneren Leibbewußtseins als eines unmittelbaren zeitlichen Objektbewußtseins gegeben.

Auf die wechselnden vorgefundenen und bloß die Form der Zeit besetzenden Gehalte kann nun die ganze diese Form betreffende und bereits aufgebotene Rede von der Nichtigkeit angewandt werden. Schopenhauer nennt die Folge der Veränderungen an der herangezogenen Stelle denn auch „bedeutungslos“ und die bloßen Daten als solche „nichtssagend“, allerdings nicht ohne hier den später mit dem Empfinden noch zu verknüpfenden wichtigen Aspekt seiner Bedeutsamkeit schon anzukündigen, der aber in der abstraktiven vorstellungshaften Betrachtung dieses Empfindens bloß als eines solchen noch auszusparen ist. Ohne die Hinzunahme dieses Aspekts, der an dieser Stelle als der Willensaspekt noch ohne Erklärung wenigstens benannt sein soll, ist nach allem oben über Objektbewußtsein überhaupt Gesagten auch das unmittelbare vorstellungshafte Leibbewußtsein als das Bewußtsein eines anderen und Fremden zum Subjekt der Erkenntnis anzusprechen. Für das bloß erkennende Subjekt, und zwar auch und gerade auf der Stufe der Unmittelbarkeit seines Erkennens, ist der Leib ein anderes zu sich selbst. Er ist ihm, ob auf dieser Anfangsstufe oder dann auch auf den noch zu entwickelnden vermittelteren, fremd und, obwohl auf diesen anderen Stufen dann gar nicht mehr bloß dumpf bewußt, sondern sehr wohl erkennbar, doch letztlich unverstanden. Er ist dem rein erkennenden Subjekt, wie unmittelbar bewußt auch immer, gar nicht eigentlich *eigener* Leib, denn er erscheint ihm auch hier in der Grundrelation unter dem Titel der Vorstellung, d.i. die des Objekt-Seins für ein Subjekt, und darüber hinaus in derjenigen Gestalt des Satzes vom Grund, der Zeit, die die bloße Relationalität des ihm gemäß Vorgestellten, d.i. hier der Wechsel im Besetzt-Sein durch Empfindungen, am deutlichsten einsichtig macht. Von hierher ist die Frage aufzubewahren, was denn, wenn überhaupt etwas, unseren Leib und hier noch speziell unser Empfinden eigentlich als unseren *eigenen* Leib und als unser *eigenes* Empfinden wird ansehen lassen.

Zuvor wird nicht überraschen, mit Schopenhauer die zuletzt zu betonende Fremdheit auch auf die vermittelteren Stufen des vorstellungshaften Leibbewußtseins und auf das mit diesem Leibbewußtsein verbundene vorstellungshafte Weltbewußtsein im ganzen vererbt zu sehen, welche beide noch unter weiteren Gestalten des Satzes vom Grunde stehen.

⁹ Ebd.

Den Ansatz für ein entfaltetere vorstellungshafte Bewußtsein, als es im bloßen zeitlichen Bewußtsein der Sukzession von Empfindungen vorliegt, bieten eben die Empfindungen in diesem Bewußtsein, insofern sie nun aber nicht mehr als bloße gegebene Daten zu nehmen sein werden, sondern jetzt als befragte Gegebenheiten – befragt nämlich nach ihrem Woher-Stammen und nach ihrem Verursacht-Sein. Auf ihre Ursachen hin befragt, sind Empfindungen als *Wirkungen* verstanden. Das Subjekt in seiner nach Schopenhauer apriorischen Qualität des Deuten-Könnens von Empfindungen als Wirkungen von Ursachen ist das Subjekt als Verstand. An der leiblichen Empfindung also setzt die Kausalitätsform des Verstandes originär an, d.h. bevor sie in sekundärer Anwendung als Form der Beziehungen unter den äußeren Objekten der Natur in Betracht kommt. Diese sekundäre Betrachtung – es ist in Schopenhauers Worten die der ätiologischen Naturwissenschaften als der kausal erklärenden Wissenschaften – ist aber nie ohne Beziehung auf den Leib unbezüglich, insofern den in der Natur veräußert betrachteten kausalen Veränderungen immer empfindungshafte Veränderungen in der Sinnlichkeit des Subjekts, d.h. immer leibliche Modifikationen, entsprechen müssen. Indem nun vor der kausalen Betrachtung der äußeren Natur der originäre Ansatzpunkt des kausal erklärenden Verstandes die als Wirkung aufgefaßte Empfindung ist und indem der Verstand nicht etwa Empfindungen auf andere Empfindungen als ihre Ursachen bezieht, d.h. indem er die Immanenz des bloß eindimensionalen zeitlichen Geschehens im inneren Sinn überschreitet, eröffnet dieser Verstand in seiner Kausalerklärung allererst Äußerlichkeit. Anders ausgedrückt, ist er auf die Weise seiner originären, an Empfindung ansetzenden, aus dem inneren Sinn hinausdeutenden Kausalerklärung zugleich raumeröffnend. Durch den Verstand werden aus bloßen Empfindungen als Modifikationen des inneren Sinnes erst Wahrnehmungen oder Anschauungen von aus diesem inneren Sinn buchstäblich hinausversetzten Dingen als Ursachen der Empfindungen. Der Verstand also eröffnet die Räumlichkeit der äußeren Natur als eine weitere Gestaltung des Satzes vom Grund. Es ist hier, insofern der äußerlichkeitseröffnende Verstand ineins ursachensetzend ist, eine Korrelation dieser beiden Gestalten des Satzes vom Grund zu vermerken.

Bevor nun allerdings bei „Äußerlichkeit“ und „Raum“ an eine vom Leib ganz verschiedene äußere Natur zu denken ist, gilt es doch noch, Aspekte der Äußerlichkeit und Räumlichkeit in der Vorstellung des Leibes selbst zu betonen. Während nämlich das Subjekt der Vorstellung, reduziert nur auf die empfindungshafte Modifikationen des inneren Sinnes, einer dieser Modifikationen bloß etwa dadurch Ausdruck geben könnte, daß es sagte: „Ich empfinde einen Druck“, ist, wenn dieser Druck als ein leibliches Organ, die Hand, betreffend und als durch es vermittelt ausgesagt wird, schon ein Hinausbeziehen der Empfindung vorauszusetzen, d.h. also schon das Fungieren des nach Schopenhauer anschauenden

Verstandes. Um die Vermitteltheit des Leibbewußtseins als eines solchen Sinnesorganbewußtseins durch ein anderes Beispiel zu erläutern, müßte das Subjekt der Vorstellung etwa eine Farbempfindung als Modifikation des inneren Sinnes zunächst so ausdrücken, daß es, ein bewußtes Ich, in der Sukzession der Empfindungen diese Farbempfindung hat, bevor es dann erst sagen könnte, daß es eine einem Ding der äußeren Natur zukommende Farbe vermittels seines Auges sieht. Dieses letztere Bewußtsein, die Farbempfindung vermittels des Auges als eines selbst räumlich manifesten Organs als Wirkung zu haben, gehört einem selbst schon veräußerlichten Leibbewußtsein an, d.h. dem Bewußtsein vom Leib selbst als dem fundamentalen Raumphänomen. Mit dem Bewußtsein der Empfindung als der Empfindung eines selbst in den Raum eingehenden leiblichen Organs ist die Stufe eines buchstäblich entfernteren Objekt- bzw. Fremdheitscharakters der Vorstellungen erreicht, entfernter im Vergleich mit dem Objektcharakter der Empfindungen als originärer Bewußtseinsgegebenheiten in der bloßen Zeitform des inneren Sinnes. Doch auch diese Stufe des Leibbewußtseins als eines Sinnesorganbewußtseins, das bis zur Grenze des selbst raumeinnehmenden Leibes, d.h. bis zur Grenze seiner Raumgestalt, reicht, stellt bloß eine Vermittlungsstufe im Übergang zum in Hinsicht auf auch dem Leib noch äußerlichen Raum dar, in den hinein der Verstand die die Empfindungen verursachenden Dinge setzt und worin er sie anschaut.

Von den Räumen im dem Leib äußerlichen Raum, welcher aber trotz seiner Äußerlichkeit vom Bewußtsein des Leibraumes, einer begrenzten Gestalt, her nur als das notwendig korrelierende Jenseits zu seiner Grenze eröffnet ist, sagt Schopenhauer in seiner Dissertation, um diese Räume als dem Satz vom Grund unterworfen zu charakterisieren: „Alle möglichen relativen Räume sind Figuren, weil sie begrenzt sind, und alle diese Figuren haben, wegen der gemeinschaftlichen Grenzen, ihren Seinsgrund eine in der anderen“, und zwar „in infinitum“.¹⁰ Dadurch ist, untrennbar verbunden mit Leibbewußtsein als selbst schon räumlichem Bewußtsein, die unendliche Relationalität auch unter dieser weiteren Gestalt des Satzes vom Grund ausgedrückt. Analog zur Relationalität auch des bloß zeitlichen Leibverständnisses in der Sukzession von Empfindungen, deren bestandlose Gegenwart immer auf das Nicht-Gegenwärtige in Vergangenheit und Zukunft bezogen werden muß, läßt die Charakteristik räumlichen Leibverständnisses und des davon ausgehenden Weltverständnisses die allgemeinen Merkmale des Satzes vom Grund wiederholen, nämlich daß unter seiner Herrschaft nichts Selbständiges, „nichts für sich Bestehendes und Unabhängiges“¹¹ vorgestellt werden kann, sondern nur solches in der Vorstellung thematisch zu machen ist,

¹⁰ G, ZA, S. 149.

¹¹ G, ZA, S. 41.

das auf anderes als es selbst in Beziehung steht, d.h. auf etwas, das es selbst gerade nicht ist.

Um die Rede von der durchgängigen Relationalität auf das Leibbewußtsein anzuwenden, insofern es als Empfindungsbewußtsein den Ansatzpunkt für den ursachensetzenden und ineins damit Dinge im Raum anschauenden Verstand bietet, ist die Empfindung so anzusprechen, daß sie sich in ihrem Verweischarakter auf ein zu sich selbst Äußerliches, ihre Ursache, erschöpft. Sie ist, bloß als Wirkung verstanden und ganz in die Kausalbeziehung eingehend, jeder Selbstgeltung beraubt. Speziell auch das Leibbewußtsein als Bewußtsein von durch Empfindungen besetzten Organen der Sinnlichkeit, welches selbst schon eine Stufe der Veräußerlichung darstellt, bietet kein Bewußtsein von Selbstsein oder Fürsich-Bestehen. Dem Leibbewußtsein als diesem Organ- oder Werkzeugbewußtsein, wodurch nur die vermittelnde Funktion des Leibes in Hinsicht auf das Erstehenlassen der dem Leib wiederum äußerlichen anschaulichen Welt vorgestellt ist, kommt der bloß transitorische Charakter alles Vorstellens in der Form des Satzes vom Grund zu, d.h. sein in Schopenhauers Ausdrücken bloß relativer und zuletzt nichtiger Charakter.

Vollends veräußerlicht und Objekt wie jedes andere, so fremd im vorstellungshaften Entgegenstehen wie alle diese und in Schopenhauers Sprache ein ganz mittelbares Objekt, ist der Leib in derjenigen Anschauung, worin durch das leibliche Organ der Leib selbst wahrgenommen wird. Das ist nicht das bereits angesprochene Organbewußtsein, das als solches noch gar kein anschauendes ist, sondern es ist die darauf wie alles andere Anschauen erst aufbauende Wahrnehmung etwa der Hand, insofern diese durch das Auge gesehen oder durch die andere Hand betastet wird. Anschauung, die der Mensch so von sich selbst hat (wofür paradigmatisch der sich im Spiegel leiblich sichtbare Mensch genommen werden mag), kann nach Schopenhauer am allerwenigsten zu einem doch intendierten *Selbstverständnis* des Menschen führen, wofür, angefangen von der bloßen Empfindung als einem Objektbewusstsein, noch gar kein Anhalt gefunden ist, sondern für das bisher bloß der für Schopenhauer als solcher ganz bedeutungslose und nichtssagende Ausdruck „Subjekt“ steht, der also bisher noch bloß eine Leerstelle bezeichnet. Die wahrnehmende Anschauung des Leibes durch das leibliche Organ stellt bei letztlicher Unzulänglichkeit aller bisherigen Aspekte den von einem projizierten Selbstverständnis bis jetzt entferntesten und mittelbarsten Aspekt des Leibvorstellens dar, worin der Leib ganz und gar in der Fremdheit der äußeren Natur erscheint.¹² Als Gegenstand der äußeren Natur

¹² Obwohl Harald Schöndorf selbstverständlich darin zuzustimmen ist, daß in Schopenhauers Hauptwerk, verglichen mit der Dissertation, mit dem nicht-vorstellungshaften Leibverständnis der bedeutendere Teil seiner Philosophie des Leibes hinzukommt, ist angesichts des von Schopenhauer differenzierter vorgetragenen vorstellungshaften Leibverständnisses, den Punkt der Unterscheidung

hinzukommend zur zeitlichen Bestimmtheit auch durch den Raum bestimmt, ist der Leib durch beide Prinzipien der Individuation bestimmt, d.h. vorgestellt in der individuellen Vereinzelnung des jetzigen Einnehmens dieses Raumes in der Sukzession der Zeiten und in der Ausbreitung der Räume. Das oben zur Kausalität Gesagte auf die Vorstellung des anschaulich wahrgenommenen Leibes angewandt, ist das Vorgestellte auch hier als äußerliche Ursache zur Empfindung als einer hinzunehmenden zu betrachten, wobei sowohl die äußere Leiblichkeit als Ursache als auch die darauf bezogene innere Leiblichkeit als bewirkte Empfindung dieser Ursache den Status von etwas bloß Objekthaftem nicht ablegen können und also die Intention des Erfassens des Selbstseins von Subjektivität nicht erfüllen, sondern enttäuschen. Ganz und gar vermittelt und derivativ ist selbstverständlich das hier nicht näher zu behandelnde Leibvorstellen durch Begriffe, dem die allgemeinen Merkmale begrifflichen Vorstellens zukommen, d.h. Reflektiertheit, Abstraktheit und Allgemeinheit, doch nicht als einem eigenständigen, sondern als einem nur in Relation auf die Anschauung Bestand habenden Vorstellen.

An dieser Stelle des in seinen Hauptaspekten weitgehend abgehandelten vorstellungshaften Leibbewußtseins stellt sich die Frage, ob sich nicht vielleicht doch auf die Weise eines – bisher noch unbeachteten – Aspekts des Leibverstehens die offenbar unabweisbare Intention eines wesenhaften Sichverstehens wird erfüllen lassen. Es muß dies die Frage nach einem nicht-vorstellungshaften Leibverständnis sein. Diese Frage stellt sich für Schopenhauer von einem inneren Widerstreben her, d.h. von einer Unlust, die die Unlust daran ist, die Welt und, was für ihn offenbar besonders empörend ist, „sogar den eigenen Leib“ bloß für einen Gegenstand der Vorstellung zu nehmen.¹³ Daß die Frage sich von einem Gefühl der Unlust her stellt, soll deshalb betont sein, weil sie sich damit zuletzt vom Willen her stellt, auf den alle Unlust sowie auch Lust ihre Beziehung haben und ohne den sie nicht diese widrige und immer verneinte Unlust oder diese willkommene und immer bejahte Lust wären.

II. Bedeutsamer, unglücklicher Leib

Der Wille will also offenbar nicht, daß die Welt und insonderheit der Leib sich bloß als Vorstellung in ihrer zuletzt doch fremd bleibenden und nichtigen Erkennbarkeit als bloße Objekte darstellen; der Wille trachtet danach, die darin

zwischen innerem und vermittelterem äußerem Leibbewußtsein betreffend, die These nicht ganz einsichtig, die Theorie des vorstellungshaften Leibbewußtseins sei im Hauptwerk weitgehend verschüttet. Vgl. S. 198.

¹³ WI, ZA, S. 31/32; vgl. WI, ZA, S. 146.

nach Art einer Unlust gefühlte Einseitigkeit zu überwinden. Die Pointe daran ist, daß durch die Unlust an der Einschränkung in der bloß vorstellungshaften Hinsicht sich genau das zur Geltung bringt, das nach Schopenhauers Ergebnis dann die notwendige Ergänzung und Vervollständigung dieser abstraktiven Einschränkung auf die Vorstellung darstellt, d.i. eben der Wille selbst. Nach dieser Lesart will der Wille also nicht, daß die Welt und zuvörderst der Leib bloß Vorstellung seien und daß von ihm selbst, dem Willen, abstrahiert werde. Der Wille also wird sich bei Schopenhauer schließlich als das gesuchte innere Wesen des Leibes und dann der Welt im ganzen herausstellen, und nach dieser Einsicht sollen sowohl das zuvor auf den Willen unbezüglich gesetzte vorstellungshafte Erkennen als diesem Willen dienstbar als auch das darin Erkannte als seine Objektivationen einzusehen sein.

Von diesem weiten Vorgriff soll aber zurückgekehrt werden zu der Frage, wie genau sich denn der Wille als das innere Wesen des Leibes bekunden soll. Zu ihrer Beantwortung ist ein scheinbar abgehandelter Aspekt des vorstellungshaften Leibverständnisses wieder aufzugreifen, um ihn eben als einseitig und als um das Wesentliche reduziert behandelt zu erweisen.

Es ist das Leibbewußtsein als Empfindungsbewußtsein, das aus der Abstraktion befreit werden muß, worin die Empfindung als in der Relation auf die von ihr her erdeutete anschauliche Welt sich erschöpfend betrachtet ist. Von der Empfindung als leiblicher Einwirkung nämlich ist in der vollständigen, nicht bloß die Eröffnung der Ursacherelation hinsichtlich anschaulicher Objekte betrachtenden Schätzung zu sagen, daß „jede [...] sofort und unmittelbar auch meinen Willen affiziert und in dieser Hinsicht Schmerz oder Wollust, im niedrigeren Grade angenehme oder unangenehme Empfindung heißt.“¹⁴ Schopenhauer schwankt in seinen Aussagen dazu, ob in der Tat jede Empfindung „sofort und unmittelbar“ Lust-Unlust-relevant und damit willensrelevant ist. Er spricht auch von der Möglichkeit eines Empfindungsbewußtseins, in dem Empfindungen eben deshalb „Vorstellungen zu nennen“ sind, weil „solche Einwirkungen weder Schmerz noch Wollust erregen, d.h. keine unmittelbare Bedeutung für den Willen haben, und dennoch wahrgenommen werden, also nur für die Erkenntnis da

¹⁴ WI, ZA, S. 151. Andreas Dörpinghaus („Der Leib als Schlüssel zur Welt“. In: 81. *Schopenhauer-Jahrbuch* für das Jahr 2000. Würzburg 2000, S. 15-31.) entfaltet durchaus zustimmungsfähig Schopenhauers Lehre davon, daß der Leib „jedem Menschen in zweifacher Hinsicht gegeben“ (S. 23) ist. Die leibliche Empfindung thematisiert er allerdings nicht eigens. Sie sollte aber wohl deshalb als besonders signifikant akzentuiert werden, weil sie ineins für den Verstand den Ansatz für seine kausal-vorstellungshafte Weltdeutung bietet und unter dem Aspekt ihrer Lust- bzw. Unlustimplikation willensrelevant ist. Sie verdient also als Vermittlungsstelle beider Hinsichten Aufmerksamkeit. In der leiblichen Empfindung liegt der Punkt des Übergangs zwischen beiden Hinsichten bzw. ihr Vereinigungs- oder Indifferenzpunkt.

sind“.¹⁵ Andernorts spricht er von Lust-Unlust-Graduierungen bis ins Unmerkliche bzw. von der größeren Mittelbarkeit zum Willen etwa der Empfindungen des Gesichtssinns.¹⁶ Bei allen hier möglichen Differenzierungen bleibt aber mindestens dasjenige bisher Unbemerkte bemerkenswert, daß Empfindung übergehen kann in Lust oder Unlust¹⁷, Schmerz oder Wollust, denn in dieser Qualität liegt im Leibbewußtsein als Empfindungsbewußtsein der mögliche Übergang zu einem nicht-vorstellungshaften Leibverständnis. Man hat nämlich, „gänzlich Unrecht, wenn man Schmerz und Wollust Vorstellungen nennt; das sind sie keineswegs, sondern unmittelbare Affektionen des Willens, in seiner Erscheinung, dem Leibe: Ein erzwungenes augenblickliches Wollen oder Nichtwollen des Eindrucks, den dieser erleidet“.¹⁸ In diesem Willen ist sich der Mensch, wie Schopenhauers Ausdrücke in der Abhebung von der vorstellungshaften Relation des Erkennens lauten, intim bekannt und „ganz und gar vertraut“¹⁹; sein leibliches Lustwollen und Unlustfliehenwollen ist ihm die „mächtigste“ und „bedeutendste [...] Erscheinung“²⁰, die „größte [...] bekannte Realität“. Es ist hier zu bemerken, daß offenbar zur Stützung der Auszeichnung des Leibbewußtseins als eines Lust-Unlust-Bewußtseins der Gesichtspunkt der Intensität des Erlebens, in das immer der Wille involviert ist, herangezogen ist.

Leibbewußtsein als Lust- oder Unlustbewußtsein ist also, insofern nicht vorstellungshaft, kein Bewußtsein aus der Abständigkeit eines bloßen, weiter unbezeichenbaren Subjekts, das im Gegenüber zu sich Objekte erkennt. Alle bis hierhin behandelten Aspekte des Leibbewußtseins gehören für Schopenhauer zu diesem Gegenüber, nicht aber Leibbewußtsein als Lust-Unlust-Bewußtsein. Auch die in der Abstraktion betrachtete Empfindung gehört zu diesem zuletzt indifferenten Gegenüber, und Schopenhauer sagt demgemäß von den leiblichen Veränderungen im Sinne der Sukzession bloßer Empfindungen, daß die Empfindungen „völlig bedeutungslos aufeinander folgten, wenn sie nicht etwa als Schmerz oder Wollust eine Bedeutung für den Willen hätten.“²¹ Die Aufhebung der bezeichneten Abstraktion und der Übergang von der bloßen Empfindung zur Lust oder Unlust an der Empfindung sind somit Aufhebung von Indifferenz und Übergang von der Bedeutungslosigkeit oder von jener anfangs ausgeführten Nichtigkeit zum Bedeutsamen im menschlichen Selbstverständnis und in der

¹⁵ WI, ZA, S. 49.

¹⁶ WI, ZA, S. 252f.

¹⁷ Schon die Möglichkeit dieses Übergangs in jeder Empfindungsart für signifikant zu halten, macht es müßig zu problematisieren, „in welchem Ausmaß und wie oft man sich normalerweise solcher Gefühle bewußt ist.“ Schöndorf, S. 209.

¹⁸ WI, ZA, S. 144.

¹⁹ WI, ZA, S. 172.

²⁰ Ebd.

²¹ WI, ZA, S. 39.

Folge dann auch zur Bedeutsamkeit in seinem Weltverständnis. Lust und Unlust also sollen keine Vorstellungen sein: Zum Schmerz etwa – und zu denken ist hier an einen aktuellen und nicht etwa an einen erinnerten oder antizipierten Schmerz, welche letzteren ersichtlich in Formen des Satzes vom Grund und also vorstellungshaft bewußt sind –, zum gegenwärtigen Schmerz also ist ein Sich-Verhalten derart, daß er bloß beobachtet oder indifferent mitlaufend bloß registriert werden könnte, nicht möglich. Er betrifft auf leiblich inhaltliche Weise das Selbstsein des Menschen als solches, dessen Selbst nun also nicht mehr mit jenem inhaltsleeren, formalen, relational sich immer von anderem her verstehen müßenden bloßen Subjekt der Vorstellung zu verwechseln ist, sondern welches Selbstsein nun eben materialiter und dem Wesen nach von diesem originären Leibbewußtsein her, das ein Lust-Unlust-Bewußtsein ist, angegeben werden kann.

Es ist das Selbstsein als Wille – des Willens nämlich, der die Lust des Leibes will und seine Unlust fliehen will. Die Rede vom leiblichen Lustwollen ist hier der indifferenteren vom Lebenwollen vorzuziehen, um nicht durch ein mögliches euphemistisches Verständnis der letzteren den auf dieser Stufe der Reflexion unvermeidlichen Irrationalismus des Wesens verharmlosend zu verfehlen.

Insofern nun leibliche Lust befriedigtes Bedürfnis und leibliche Unlust unbefriedigtes Bedürfnis ist, läßt sich noch hinter die Opposition im Begriffspaar „Lust“ und „Unlust“ zurückgehen, und es läßt sich im allgemeinen der Leib in diesem Verständnis durch Bedürftigkeit bestimmen. Dasjenige originäre Leibverstehen, das zugleich ein Sichverstehen ist, ist demnach untrennbar an die Auffassung des eigenen Leibes als eines bedürftigen gebunden, wobei, indem dem Bedürfnis nicht wie einem Objekt gegenübergestellt werden kann, sondern es den Bedürftigen innerlich angeht, im Bedürfnis der Leib erst dieser eigene Leib ist. Es findet hier also die Frage, was eigentlich im Leibbewußtsein diesen Leib zum eigenen macht, ihre Beantwortung. Es ist die leibliche Bedürftigkeit, die unabweisbar die eigene ist, indem das Bedürfnis sich nicht in der Fremdheit bloßer Objektivität darstellt.

Durch das wesenhafte Selbstverständnis als Wille, das nach Schopenhauer also einerseits vom nicht-vorstellenden Bewußtsein des Leibes in seiner Bedürftigkeit her eröffnet ist und das umgekehrt Leiblichkeit nach Art des befriedigten Bedürfnisses fordert, das also insgesamt unabdingbar an Leibbewußtsein gebunden ist, sieht er nun den Schlüssel für eine ebenso nicht auf das Vorstellen restringierte Welterklärung im ganzen. Das kündigt an, daß im neuen Licht des nun erfaßten Wesens alles zuvor bloß in der Vorstellung Objektive nun in seiner Willensbezüglichkeit, mehr noch als Objektivation des Willens zu betrachten sein wird. Diese Lehre von der Welt als Selbstvergegenständlichung des Willens, wonach ersichtlich aufgrund der Identität des Wesens die Welt aus der vorstel-

lungshaften Fremdheit in die Bekanntschaft mit dem sich in seinem Wesen nun bekannten Menschen rücken muß, kann hier nicht im Detail ausgeführt werden. Eine solche Ausführung erforderte etwa ein näheres Eingehen auf Schopenhauers berühmt-berüchtigte Analogie, wonach dasjenige Verhältnis, das der Mensch von sich her kennt, daß er nämlich einerseits vorstellungshaft Leib ist, dieser Leib aber seinem inneren Wesen nach Wille, auch auf die anderen Dinge übertragen werden kann, die einerseits auf dieselbe Art Vorstellungen sind und bei denen nun an die Stelle ihres zunächst unbekanntem Inneren, das anfangs bloß „X“ oder, ganz unverständlich, „Kraft“ zu nennen ist, auch der Wille treten muß. Doch auch ohne weitere Diskussion ist schon durch diese knappen Angaben ersichtlich, daß die Möglichkeit dieser Analogiebildung vom Verständnis des Leibes im bisher ausgeführten Sinn abhängt.

Das Verständnis des Leibes selbst kann nun im Licht von Schopenhauers Wesenserkenntnis, d.i. die Einsicht in seinen inneren Willenscharakter, noch ein Stück weiter getrieben werden, das Verständnis davon also, daß die zunächst bloß vorstellungshafte Leibesobjektivität nun als Objektivation des Willens dastehen soll. Was anfangs bloß ein Organbewußtsein zu nennen war, d.h. ein Bewußtsein davon, daß in schon verräumlicht vorgestellten Werkzeugen der Sinnlichkeit aufgrund ihrer Sensibilität ein Besetzt-Sein durch Empfindungen stattfindet, erscheint mit der erweiterten Hinsicht, unter die diese Empfindungen nun zu stellen sind, in eben demselben neuen Licht wie diese. Die erweiterte Hinsicht auf die Empfindungen war die auf ihre Lust-Unlust-Bedeutsamkeit. Mit ihr muß nun auch die durch leibliche Organe ausgeprägte Sensibilität im ganzen als durch mehr als die Fähigkeit bestimmt erscheinen, durch bloße Empfindungen besetzt sein zu können, nämlich eben dadurch, eine zu Lust oder Unlust am Empfinden befähigte leiblich organische Sensibilität zu sein. Die Willensbezogenheit von Lust und Unlust inbegriffen, ist hier zu sagen: Der Wille will so befähigte Organe zu seiner Lust. Sie sind in ihrer materialen Konkretion Objektivationen seines Lustwollens und nicht mehr bloß Gegenstände eines organische Leiblichkeit mit ihren Empfindungen bloß zur Kenntnis nehmenden Subjektes der Erkenntnis. Es sind derart etwa, so Schopenhauer in seiner handfesten Art, „Zähne, Schlund und Darmkanal der objektivierte Hunger“. Es gehört dies zu seiner teleologischen Erklärung des Leibes, wonach im allgemeinen gilt: „Die Teile des Leibes müssen den Hauptbegehrenen, durch welche der Wille sich manifestiert, vollkommen entsprechen, müssen der sichtbare Ausdruck derselben sein“.²² Auch von der Leibesaktion als Willensobjektivation her, die auf der gegebenen Stufe seiner Reflexion immer vom Begehren des Willens her verstanden werden muß, begründet Schopenhauer, daß der Leib in seiner

²² W1, ZA, S. 153.

materialen Konkretion Objektivation des Willens sein muß, denn der konkrete Leib als „unumgängliche Bedingung und Voraussetzung“ und Mittel „jener Aktion“ kann für den Willen nicht zufällig sein, denn dadurch würde sein ganzes Erscheinen selbst zufällig.²³

Um neben der Geeignetheit des Leibes, für die im Ansatz skizzierte Analogiebildung in Erweiterung der Willensobjektivationenlehre auf die Welt im ganzen zu dienen, auch noch das nun faßliche zweite wesentliche Moment zu vermerken, das den Schlüsselcharakter des Leibbewußtseins unter dem Gesichtspunkt des universalisierten Willens bezeichnet, ist hinsichtlich der im erweiterten Sinn sensiblen Leiblichkeit hervorzuheben, daß von ihr her nicht mehr bloß schlicht der durch Verstand vollzogene Übergang von Empfindungen zu Ursachen in der äußeren Welt stattfindet, sondern eben auch und nach Schopenhauer vor allem der Übergang von der Lust-Unlust-Qualität der Empfindungen zu einer Lust-Unlust-relevanten Welt. Es verliert die Welt dadurch ersichtlich ihren vormals bloß indifferenten Charakter und gewinnt als solche ihre Bedeutsamkeit. Vom entwickelten Leibverständnis her also wird die Welt interessant, d.h. eine Welt, an der dem leiblichen Menschen, d.i. nicht länger das Subjekt als „geflügelter Engelskopf ohne Leib“, etwas gelegen ist. Dieses unabdingbar an leibliches Selbstverständnis gebundene Weltverständnis in Schopenhauers Worten ausgedrückt, ziehen die Bilder dieser Welt nicht mehr „völlig fremd und nichtsagend an uns vorüber [...]“, sondern sprechen uns unmittelbar an und nehmen „unser ganzes Wesen in Anspruch“.²⁴

Der Wille ist nach dem Gesagten lustvollender und unlustfliehenwollender Wille. Es muß derart „[a]lles Wollen“ aus dem „Bedürfnis“ verstanden werden, „also aus Mangel, also aus Leiden“.²⁵ Jede Art Wollen hat demnach die Gefühlsqualität der Unlust, der somit die Priorität im Leibbewußtsein zukommt. Diese Priorität pointiert ausgedrückt, ist das Bewußtsein leiblichen Daseins zunächst und vor allem Bewußtsein leiblicher Leidensexistenz – daß es das nicht bloß zunächst und am Anfang ist, sondern es unter Voraussetzung des Wollens auch bleiben muß, wird noch zu sehen sein. Dieses Ergebnis schon vorwegnehmend, läßt sich sagen, daß damit der Übergang vom vorstellungshaften Leibbewußtsein zum nicht-vorstellungshaften sich so darstellt, daß zwar die Stufe der das Wesen des Leibes verfehlenden Vorstellung wird für überwunden gelten können, d.i. die Stufe seines indifferenten Vorgestellt-Seins in den bloß relationsbestimmenden Formen des Satzes vom Grund, daß aber auf der erreichten Stufe der Bedeutsamkeit des in seinem Wesen erfaßten Leibes diese Bedeutsamkeit die Bedeutsamkeit des Leidens ist.

²³ WI, ZA, S. 151.

²⁴ WI, ZA, S. 137.

²⁵ WI, ZA, S. 252.

„Wollen und Streben“ ist, so Schopenhauer, des Menschen „ganzes Wesen“ und „einem unlöschbaren Durst gänzlich zu vergleichen. Die Basis alles Wollens [...] ist Bedürftigkeit, Mangel, also Schmerz, dem er folglich schon ursprünglich und durch sein Wesen anheimfällt“.²⁶

Das läßt sich ebensogut auch so ausdrücken, daß er schon ursprünglich und durch sein Wesen der Leiblichkeit anheimfällt und darin eben Wille objektiviert ist. Damit gilt also nicht nur, daß das Streben des Menschen einem unlöschbaren Durst bloß zu vergleichen wäre; im Willen, der „sich erscheint als lebendiger Leib, mit dem eisernen Gebot, ihn zu nähren“²⁷, ist dieses Streben *buchstäblich* unlöschbarer Durst. Der leibliche Mensch ist „konkretes Wollen und Bedürfen durch und durch, ist ein Konkrement von tausend Bedürfnissen“²⁸, d.h. er leidet auf tausenderlei Art.

Und dieses Leiden ist, wie durch die Unlöschbarkeit des Durstes angedeutet, ein Leiden in Permanenz. Anders und allgemeiner ausgedrückt, ist der Wille, insonderheit als der leiblich verobjektivierte Wille, ziellos. Er entzieht sich der Rationalität der Frage, was er im ganzen eigentlich will und gibt speziell keine Antwort darauf, worauf er mit diesem Leib als seiner Objektivierung zuletzt hinauswill.

In seinen bestimmten leiblichen Vollzügen will der Wille zwar immer eine bestimmte und auch angebbare Lust, d.h. dieses oder jenes Bestimmte, um ein bestimmtes Bedürfnis seines empirisch-individuellen Charakters zu befriedigen. Es sind also zwar in einer gewissen eingeschränkten Hinsicht, nämlich bei vorausgesetztem empirischem Willenscharakter und ihm entsprechendem Leib, d.i. die empirische Bestimmtheit, in der sich jeder mit seinem speziellen Streben und Widerstreben vorfindet, die bestimmten Willensvollzüge durch den Satz vom Grund in der Gestalt der Motivationsgesetzlichkeit bestimmt, so daß also hier zwar zu erkennen möglich ist, warum bei Auftreffen eines willensrelevanten Gegenstandes der Vorstellung, d.h. eines Motivs, auf diesen empirischen Charakter eine bestimmte Handlung, eine Leibesaktion, erfolgt, wobei diese immer in bedürfnisbefriedigender Absicht erfolgt, wie sehr diese Absicht auch versteckt sein mag hinter der Kompliziertheit der den Menschen von den Bedürfnissen, aufgegebenen Zwecke und hinter der Abstraktheit eines zur Erreichung erforderlichen begrifflichen Erkennens, das als Mittel dient. Und dennoch erklärt die Satz-vom-Grund-Rationalität hinsichtlich eines Motivationsgeschehens den Vollzug des Willens nur sehr restringiert. Die ihr gemäße Erklärung, warum eine Handlung, eine Leibesaktion, erfolgt und warum etwas Bestimmtes ihr Ziel ist, erfaßt den Willen als solchen nicht, denn als solcher ist er ebensowenig durch

²⁶ W1, ZA, S. 390.

²⁷ Ebd.

²⁸ W1, ZA, S. 391.

einen Grund wie durch ein Ziel bestimmbar, ist also in eins so grundlos wie ziellos.

Seine Ziellosigkeit erhellt am motivationsgesetzlichen Geschehen selbst dadurch, daß „das erreichte Ziel [...] wieder Anfang einer neuen Laufbahn“ ist, und zwar „[j]edes erreichte Ziel“²⁹; „gegen einen Wunsch, der erfüllt wird“, so Schopenhauer, „bleiben wenigstens zehn versagt“ und die Forderungen des Willens „gehen ins Unendliche“.³⁰ Da es sich jeweils um Ziele handelt, die aus der leiblichen Bedürftigkeit entspringen, ist damit auch gesagt, daß auf die Weise der Leiblichkeit kein Glück zu erzielen ist, kein wahres Wohlsein mit Schopenhauers Ausdruck. Auf leibliche Weise ist, noch verschärft ausgedrückt, die Leidensexistenz des Menschen nicht aufzuheben. Insofern nun aber Leiblichkeit doch als Ausdruck des Wesens als eines Willenswesens zu betrachten ist, wird von diesem Wesen als einem durch und durch unglücklichen Wesen zu sprechen sein.³¹

Das Bewußtsein der Grundlosigkeit des Willens nun liegt nach Schopenhauer im Bewußtsein der Unbeantwortbarkeit und also des Scheiterns der Satz-vom-Grund-Frage in Hinsicht auf den Willen im ganzen. Das ist die Frage, warum „ich überhaupt will“³², warum überhaupt ein Wille sich äußert und verobjektiviert. Leicht ist darin die Modifikation der alten metaphysischen Frage zu entdecken, warum überhaupt etwas ist und nicht vielmehr nichts, die nach Schopenhauer also auf keinen Grund führt, sondern in die Grundlosigkeit des Willens. Diese Grundlosigkeit erhellt durchaus aus dem leiblichen Selbstverständnis des einzelnen, nämlich dann, wenn er nicht seinen empirisch-leiblichen Willenscharakter schon voraussetzt, um unter dieser Voraussetzung sehr wohl zu Antworten auf Fragen nach dem Warum seines bestimmten Handelns nach Motiven zu kommen, sondern wenn er nach dieser Voraussetzung selbst fragt. Dann lauten die ins Grundlose weisenden Fragen, warum ich überhaupt diesen und keinen anderen empirischen Charakter habe, warum ich kein anderer bin als der, der ich bin³³, wobei diese Fragen unter Einschluß der Konkretheit zu nehmen sind, die darin liegt zu fragen, warum ich diesen und keinen anderen Leib habe.

Mit dem Willen, der in der entwickelten Beschaffenheit als grundloser und zielloser will, und darüber hinaus nicht schlicht will, sondern sich in diesem Wollen auch noch selbst bejaht, ist die Stufe in der Philosophie Schopenhauers er-

²⁹ WI, ZA, S. 217.

³⁰ WI, ZA, S. 252.

³¹ In seiner eigens dem Leib im Denken Schopenhauers (und Fichtes) gewidmeten Monographie trägt Harald Schöndorf dem wichtigen Aspekt der Leibexistenz als Leidensexistenz und der sich daran anschließenden Soteriologie Schopenhauers mit ihren differenziert den Leib betreffenden Implikationen nur dadurch Rechnung, daß einige Hauptaussagen dazu knapp (S. 218f.) referiert werden.

³² WI, ZA, S. 150.

³³ Ebd.

reicht, die man als die Stufe des Irrationalismus des Wesens bezeichnen kann, die zugleich die Stufe des Irrationalismus des aus diesem Wesen zu verstehenden Leibes ist. Auf die Spitze getrieben, besteht dieser Irrationalismus des sich einschließlich seiner Grund- und Ziellosigkeit bejahenden Willens darin, daß er nicht einmal eigentlich das erfüllte Bedürfnis wollen kann, d.h. nicht einmal die Lust allein, wodurch ihm noch eine gewisse Rationalität zukäme, sondern daß er in seiner Selbstbejahung als grund- und zielloser selbst noch die Unlust als solche, sein Bedürfnis und sein Leiden wollen muß, auf daß er sich selbst erhalte. Zu seiner Selbsterhaltung muß er, wie in der anschaulichen Diktion Schopenhauers zu sagen ist, die gar nicht metaphysisch, sondern buchstäblich und in unserem Fall also im direkten leiblichen Sinn zu nehmen ist, selbst noch seinen Hunger als solchen wollen. Aufs ganze gesehen, muß er also selbst noch sein Leiden und sein Unglück wollen.

III. Glück in der emanzipierten Erkenntnis des Leibes

Das entzweite, widersprüchliche Willenswesen füllt nun die Sphäre des Möglichen doch nicht ganz aus, denn darüberhinaus, daß es sich als ein bloßes Geschehen nur blind und bewußtlos zur Geltung bringen könnte, ist die intellektuelle Distanz zur Erkenntnis dieses Willenswesens möglich. Ersichtlich muß es sich bei dieser Intellektualität des Erkennens um eine andere als die des nach dem Satz vom Grund verfahrenen Subjekts handeln, denn dieses Subjekt ist, wie gesehen, nur zu einer Reduktionsgestalt sowohl des Subjekt-Seins wie des Welterkennens in der Lage. Zwar kann das durch den Satz vom Grund bestimmte Erkenntnissubjekt mit seinen womöglich zu ganzen Wissenschaften ausgearbeiteten Erkenntnissen auf den Willen bezogen werden, doch ohne Einsicht in dessen unglückliches Wesen kann sein Verhältnis zu ihm nur ein dienendes sein, so daß aller Gebrauch noch so elaborierter Begriffe der Vernunft zugunsten des in seinem Wesen noch unerkannten Willens zur Seite der Blindheit und Bewußtlosigkeit seines Strebens zu zählen ist. Jene intellektuelle Distanz zur aus dem dienenden Verhältnis zum Willen gelösten Erkenntnis des Willens ist, allgemein gesprochen, die Distanz des in ästhetischer Kontemplation aus der Bestimmtheit durch den Satz vom Grund befreiten reinen Erkenntnissubjekts.

Um das Weltverhältnis ästhetischer Kontemplation näher zu charakterisieren, müssen Subjekt- und Objektseite dieses Verhältnisses differenziert betrachtet werden. Das Subjekt ästhetischer Kontemplation ist nicht leibliches Subjekt, denn Bedingung zu solch ästhetischer Subjektivität ist die „Aufhebung der Indi-

vidualität im erkennenden Subjekt“³⁴, was für es bedeutet, weder Individuum im Sinne raum-zeitlicher Individuation nach dem Satz vom Grund noch Individuum unter Individuen im Verständnis des in der Vielheit der Leiber erscheinenden Willens zu sein. Es wäre allerdings unangemessen, weil die *Leibbezogenheit* des *nicht-leiblichen* ästhetischen Subjekts zu schwach ausdrückend, wenn die Bestimmung seiner Nicht-Leiblichkeit bloß als logische Negation verstanden würde und die Leibbezogenheit mithin bloß den gleichen rein sachlichen Entgegensetzungscharakter hätte, den die Beziehung einer logischen Negation zu dem durch sie Negierten hat. Es könnte auch, die Leibbezogenheit des nicht-leiblichen ästhetischen Subjekts auf derart inadäquat neutrale Weise verstanden, der für ästhetische Subjektivität wesentliche Lustaspekt nicht faßlich werden.

In den Blick gerät der Lustaspekt am ästhetisch erkennenden Subjekt nur dann, wenn der Negationsindikator in der Bestimmung der *Nicht-Leiblichkeit* nicht bloß im logischen Verständnis, sondern als emphatischer Ausdruck der Befreiung ästhetischer Subjektivität vom Leiden an der Leiblichkeit genommen wird. Das Subjekt ästhetischer Kontemplation ist aufgrund seiner Nicht-Leiblichkeit „schmerzloses [...] Subjekt der Erkenntnis“³⁵, doch nicht als gefühlsmäßig indifferentes Subjekt, sondern es ist ihm dabei „völlig wohl“.³⁶ Die Positivität dieses Wohl-Seins in der Entgegensetzung zum Leib – allerdings, wie noch zu sehen sein wird, vorzugsweise in einer gerade *den menschlichen Leib anschauenden* Entgegensetzung – bezeichnet Schopenhauer zumeist durch den Ausdruck „Säligkeit“³⁷, d. i. der Ausdruck für die Positivität einer rein geistigen Lust, die auch Erkenntnislust zu nennen ist. Allerdings ist diese geistige Lust, wie sehr sie auch eine eigene emphatische Positivität besitzt, die im Vergleich mit einer nur vergleichgültigen könnenden bloßen Negation überschießend ist, doch keine aus der Relation zum Leib herausgelöste Lust, denn sie ist eben Lust *an* der Entleiblichung. Es könnte die universelle begründende Funktion, die der Nicht-Leiblichkeit zur Erlangung solchen Wohl-Seins zugeschrieben wurde, für zu weit gehend angesehen werden, gibt es doch anderes, seinerseits in gewisser Weise der Leiblichkeit enthobenes Geistiges, woran durchaus gelitten werden kann. Abstrakte Vorstellungen der Vernunft, Begriffe, sind mächtige Leidensgründe für ein nicht unmittelbar leibliches Leiden. Doch obwohl die Begriffe der Vernunft intellektuelle Distanz zu unmittelbarer Leiblichkeit erfordern, ist das aus ihnen entspringende Leiden mittelbar doch immer noch Leiden aus der durch sie nicht aufgegebenen Orientierung am leiblichen Lebenwollen, ihre Art Intellektualität also keine vom Leib emanzipierte.

³⁴ WI, ZA, S. 222.

³⁵ WI, ZA, S. 232.

³⁶ WI, ZA, S. 253.

³⁷ WI, ZA, S. 255, 271, u. ö.

Begriffe eröffnen dem Menschen, in „Zukunft und Vergangenheit“³⁸ zu leben, ob als individueller Mensch oder durch das „planvolle Zusammenwirken vieler Tausende[r]“³⁹ in Zivilisation, Staat oder Wissenschaft. Solch planvolles Zusammenwirken kann geschehen auf der Basis laboriertester Pläne, d.h. hochabstrakter theoretischer Konstrukte aus Begriffen, wie „Philosophien und Religionen“⁴⁰ es sind. Vermittels der ihm Zukunft eröffnenden Begriffe allerdings „sorgt“⁴¹ sich der Mensch um seine Zukunft. Vermittels der ins Vergangene reichenden Begriffe sind ihm Irrtum und Schuld aufbewahrt. Insbesondere den Tod lernt er im Begriff schon in abstracto kennen, was ihm das Leben „bedenklich“⁴² macht. Durch Begriffe sind ihm also die Leiden der Sorge und der Angst eröffnet. Es gründen nun ersichtlich Sorge und Angst ebenso im sich als bedroht erkennenden Willen zum Leben, wie die Versuche der Abhilfe mittels Begriffen an diesem Willen orientiert bleiben. In dieser Orientierung wiederholt sich auf der Ebene der Begriffe auch seine basale Entzweiung, d.h. der Einsatz dieser Begriffe bleibt orientiert am partikularen Lebenwollen, das in Konkurrenz zu anderem partikularen Lebenwollen steht, was auch für die kollektiven theoretischen Konstrukte gilt, die in ihrer Pluralität ebenso miteinander konkurrieren wie die Individuen als solche, was auf dieser höheren Stufe nicht selten die noch potenzierten Leiden des Krieges bewirkt. Insgesamt sind die Begriffe der Vernunft derart „ein Wiederschein, ein Abgeleitetes“, ein „abstrakte[r] Reflex“ dessen, was auf der Stufe anschaulichen Erscheinens unmittelbares Lebenwollen ist, in der ausgeprägtesten Gestalt solchen Erscheinens aber Lebenwollen des leiblichen Menschen.

All dem ist nun der Boden entzogen, wenn, wie in der ästhetisch distanzier- ten Erkenntnis der Fall, der Wille und insbesondere der Leib als sein höchststu- figes Konkrement, ein Konkrement von tausend Bedürfnissen, zwar kon- templiert, ihm zugleich aber der Dienst verweigert ist. Auf die Weise der Eman- zipation vom Leib im ästhetischen Erkennen also ist den zuvor dem Willen dienstbaren Begriffen der Vernunft dasjenige entzogen, wovon sie der, womög- lich hochabstrakte, Reflex waren. Mit der ästhetischen Unterbrechung der vor- maligen Reflexion des Leibes durch Begriffe, die aber als dem Willen dienend im Vergleich mit unmittelbarer Leiblichkeit als eine noch gesteigerte Leiborientie- rung zu werten ist, bricht auch das in diesen Begriffen enthaltene Leidenspoten- tial in sich zusammen, das nur auf den ersten Blick ein eigenständiges und vom Leib unabhängiges zu sein schien.

³⁸ WI, ZA, S. 68.

³⁹ WI, ZA, S. 69.

⁴⁰ Ebd.

⁴¹ WI, ZA, S. 68.

⁴² WI, ZA, S. 69.

Mit dem bisher durch Schmerzlosigkeit bestimmten ästhetischen Wohl-Sein ist nun aber erst einer von zwei zu negierenden Hauptaspekten des Leiblichen erfaßt, mithin auch das ästhetische Wohl-Sein noch nicht ganz. Neben dem Schmerz ist nämlich der Leib noch wesentlich durch seine Wollust charakterisiert und entsprechend das ästhetische Wohl-Sein durch Wollustlosigkeit. Das ästhetische Glück ist gerade deshalb wahres Glück (Seligkeit), weil es Glück im Gegenverhältnis zur Wollust ist. Denn die leibliche Wollust ist, wie sich scheinbar paradox formulieren läßt, ein ganz unglückliches Glück. Sie spiegelt als flüchtige Befriedigung dem lebensbejahenden Willen vor, er könne als dieser lebensbejahende Wille ein Ziel erreichen. Aus der Befriedigung eines seiner Bedürfnisse ist aber immer sogleich ein nächstes geboren. Zudem kann er, wie gesehen, als sich erhalten wollender Wille nicht einmal die letztliche Befriedigung aller seiner Bedürfnisse wollen. Die täuschende Wollust also reizt den Willen bloß zum Fortgang in die eigene Ziellosigkeit und perpetuiert derart nur sein unglückliches Wesen.

Im Menschen ist dieses unglückliche Wesen noch dazu potenziert, insofern er anders als das vernunftlose Tier, das seinerseits in bloß eindimensionaler Weise das Willenswesen schlicht und unreflektiert vollzieht, noch den Begriff der Wollust fassen kann, d.h. die Wollust als Wollust wissen kann. An diese Erkenntnis kann er ausgebauten hedonistischen Theorien und Kalküle anschließen, die zwar im Vergleich zur grobschlächtigen Leiblichkeit der Tiere Verfeinerungen nach sich ziehen, welche aber nicht etwa aufgrund ihrer Subtilität mit der ästhetischen Erkenntnis des Willenswesens zu verwechseln sind, denn sie bleiben auf die leibliche Wollust bezogen und können so prinzipiell die Ziellosigkeit des Willens nicht durch geschlossene Konzepte für ein in Harmonie gelingendes leibliches Leben außer Kraft setzen. Im Gegenteil werden durch die zivilisatorischen Gestalten der Orientierung an der Wollust die Sorgen vermehrt, insofern es unter ihrer Herrschaft nicht mehr schlicht etwa um Sättigung geht, sondern um vielfältig differenzierte Formen der Sättigung, durch die alle gesteigerter Lustgewinn intendiert ist, die aber neben dem Erfordernis vermehrten Deliberierens in immer komplexeren Motivationssituationen vor allem Nötigung zum Erwerb und Erhalt der vervielfältigten Befriedigungsmittel mit sich bringen.

In all dies ist die ästhetische Erkenntnis des Willens nicht mehr verstrickt, denn „in dem Augenblick, wo wir, vom Wollen losgerissen, uns dem reinen willenlosen Erkennen hingegeben haben, sind wir gleichsam in eine andere Welt getreten, wo Alles, was unsern Willen bewegt und dadurch uns so heftig erschüttert, nicht mehr ist. Jenes Freiwerden der Erkenntnis hebt uns aus dem Allen so sehr und ganz heraus, wie der Schlaf und der Traum: Glück und Unglück sind verschwunden: wir sind nicht mehr das Individuum, es ist vergessen, [...]“.

[W]eder Glück noch Jammer wird über jene Gränze mit hinüber genommen.“⁴³ Als „reines Subjekt der Erkenntniß“ sind wir „nur noch da als das eine Weltauge, was aus allen erkennenden Wesen blickt“.“⁴⁴ Vom Zurücklassen des unglücklichen Glücks der Wollust hängen also das reine ästhetische Erkennen und das völlige Wohl-Sein in diesem Zustand ebenso ab wie vom Zurücklassen des Schmerzes. Eigentlich sind es allein diese Lust-Unlust-Charaktere des Leiblichen, die nicht auf die Seite ästhetischer Erkenntnis mit hinüberzunehmen sind, denn gäbe es den Leib im Verständnis einer reinen willenlosen Physizität, so bestünde für einen solchen offenbar kein Zwang des Zurücklassens, wie aus der Bezeichnung des ästhetischen Subjekts durch die doch aus der Sphäre des Körperlichen stammende Metapher vom einen Weltauge hervorgeht; ebenso aus dem Vergleich ästhetischer Entrückung mit dem Schlaf, d.h. mit einem durchaus physischen Zustand, in dem aber die sonstige Nötigung des Leibes durch Schmerz und Wollust suspendiert ist.

Für notwendig metaphorisch uneigentlich mag die Rede vom Weltauge schon deshalb gehalten werden, weil alles Körperliche als durch Raum und Zeit individuiert zu betrachten ist, welcher Aspekt vom nicht-individuierten ästhetischen Subjekt ferngehalten werden muß. Die Erfüllung dieser Bedingung läßt sich allerdings darin sehen, daß es sich um das „eine“ Weltauge handeln soll, d.h. kein Auge unter mehreren Augen. Wenn also die Frage ist, was die Metapher trotz aller Uneigentlichkeit doch überhaupt zur Metapher geeignet macht, wozu immer etwas positiv Angebbares gehört, dann kann geantwortet werden, daß es die Lust-Unlust-Unabhängigkeit, mindestens aber die Lust-Unlust-Ferne dieses leiblichen Organs ist. Ein solches willensindifferent Leibliches also könnte bleiben: „Denn das Sehn ist gar nicht wie die Affektion der andern Sinne, an sich, unmittelbar und durch seine sinnliche Wirkung, einer Annehmlichkeit oder Unannehmlichkeit der Empfindung im Organ fähig, d.h. es hat keine unmittelbare Verbindung mit dem Willen“⁴⁵, weshalb in ihm auch die, nunmehr rein ästhetische, „Freude über das Licht“ liegt. Durch die Metapher des Weltauges ist derart ausgedrückt, daß das Subjekt rein ästhetischer Erkenntnis, obwohl unverträglich mit faktisch konkreter Leiblichkeit, doch nicht unverträglich mit einem von dieser her gewonnenen und zum Ideal hypostasierten Aspekt von Leiblichkeit ist, d. i. das Ideal des schmerz- und wollustlosen Leibes.

Wenn nun nach dem Leib als *Objekt* ästhetischer Kontemplation zu fragen ist, ist zwar sogleich zuzugestehen, daß nicht nur er, sondern im Prinzip alle Objektivierungen des Willens zu ihren möglichen Objekten gehören, zugleich ist aber zu betonen, daß doch der menschliche Leib unter mehreren Aspekten

⁴³ WI, ZA, S. 254.

⁴⁴ Ebd.

⁴⁵ WI, ZA, S. 256.

ihr ausgezeichneten Gegenstand ist. Der erscheinende Mensch, d.h. der Mensch als leiblicher, ist die „höchste[.] Willenserscheinung“ und mithin auch der herausgehobene Gegenstand der ästhetisch kontemplativen Erkenntnis des Willens. Es ist „der Mensch vor allem andern schön“, weshalb auch für die Kunst, die die ästhetische Kontemplation produktiv wiederholt, „die Offenbarung seines Wesens das höchste Ziel“⁴⁶ ist: „Menschliche Gestalt und menschlicher Ausdruck sind das bedeutendste Objekt der bildenden Kunst, so wie menschliches Handeln das bedeutendste Objekt der Poesie.“⁴⁷

Eine Schwierigkeit, den Menschen in seiner Leiblichkeit als Gegenstand ästhetischer Erkenntnis zuzulassen und darüberhinaus auch noch hervorzuheben, scheint aus der Bestimmung zu resultieren, daß durch ästhetische Erkenntnis Ideen erkannt werden. Leiblichkeit des Menschen impliziert nämlich Individualität, d.h. seine Spezifikation als dieser einzelne Mensch. Ideenerkenntnis dagegen ist Erkenntnis von Gattungshaftem, wenn sie allgemein wie folgt zu charakterisieren ist: „Es stehe ein Tier vor uns, in voller Lebenstätigkeit. [...] Sofern wir nun in diesem Tiere seine Idee erkennen, ist es ganz einerlei und ohne Bedeutung, ob wir dies Tier jetzt vor uns haben, oder seinen vor tausend Jahren lebenden Vorfahr [...], ob es [...] dieses, oder irgend ein anderes Individuum seiner Art ist: dieses Alles ist nichtig und geht nur die Erscheinung an“.⁴⁸ Zwar ist es „dieses Einzelne“, worauf ästhetische Erkenntnis nach dieser Erläuterung bezogen ist, es ist ihr aber bloß „Repräsentant des Ganzen“.⁴⁹ Das Einzelne *als solches* ist damit gerade nicht thematisch. Zwar bleibt ästhetische Erkenntnis „bei diesem Einzelnen stehn“, doch nur weil es „Äquivalent des in Raum und Zeit unendlich Vielen“⁵⁰ ist. Es stellt sich angesichts dessen die Frage, ob die einzelne Erscheinung *als solche*, d.h. die individuelle Leiblichkeit des Menschen, im Fall seiner ästhetischen Kontemplation (bzw. der in der Kunst wiederholten Kontemplation) in gleicher Weise nichtig ist. Um die Schwierigkeit zu heben und die Frage schließlich zu verneinen, ist genauer zu bestimmen, was eine Idee ist. Des weiteren wird eine Differenzierung des Begriffs der Individualität und verschiedener Verhältnisse von Individuellem zu Gattungshaftem nötig sein.

Eine Idee ist „die unmittelbare Objektivität [des] Willens auf einer bestimmten Stufe“⁵¹; mehrere Ideen bilden eine „Stufenleiter der Objektivierung jenes einen Willens“.⁵² Auf jeder Stufe ist der Wille nach einem „Grade seiner Objektivität“⁵³

⁴⁶ WI, ZA, S. 269.

⁴⁷ Ebd.

⁴⁸ WI, ZA, S. 224f.

⁴⁹ WI, ZA, S. 239.

⁵⁰ Ebd.

⁵¹ WI, ZA, S. 222.

⁵² WI, ZA, S. 228.

⁵³ WI, ZA, S. 229.

ausgedrückt, auf der untersten schwach, nach oben hin immer stärker. Nach grober Einteilung handelt es sich bei der „höchsten Willenserscheinung“ um den Menschen, die Tierheit ist „der schwächere Widerschein derselben“⁵⁴ und die unbelebte Natur ist „der schwächste Nachhall jenes Willens“.⁵⁵ Was Ideen kennzeichnet und untereinander differenziert sein läßt, ist somit Intensität der Willensobjektivation; oberhalb der unbelebten Kräfte ist es Intensität der Lebenstätigkeit, d.h. Intensität als Vitalität. Diese letztere ist nicht wie die Intensität des Unbelebten von monotoner Gleichförmigkeit, sondern Erscheinung des Willens als artikulierter und flexibler, je höher die Stufe, um so differenzierter ausgeprägt. Ästhetische Erkenntnis von Ideen bedeutet demnach das anschauende Erkennen einer Willenserscheinung unter dem Aspekt der Intensität bzw. der Vitalität des sich verobjektivierenden Willens. Als anschauendes Erkennen entbehrt es jedes begrifflichen Moments, ist also, obwohl Erkenntnis von Intensität doch nicht Erkenntnis intensiver Größe im Verständnis von mathematischer Metrisierung voraussetzender Intensitätserkenntnis, sondern erhält sich gerade wegen des Verzichts auf begriffliche Metrisierung die Anpassungsfähigkeit an die Variabilität der Objektivationen des Willens.

Wenn nun durch ästhetische Ideenerkenntnis angesichts eines Einzelnen etwas Gattungshafte erkannt sein soll, so wird nach den bisherigen Bestimmungen Gattung nicht im Sinne eines logischen Gattungsbegriffs der Vernunft zu verstehen sein, entsprechend das Einzelne nicht im Sinne eines Subsumtionsfalls eines derartigen Gattungsbegriffs. Der Gattungsbegriff der Vernunft nämlich verlangt zu thematisieren, was in der ästhetischen Erkenntnis gar nicht thematisch ist; das sind distinkte Merkmale des Einzelnen, die es mit anderem Einzellnem gemeinsam hat. Zur Feststellung solcher Gemeinsamkeit sind logisch diskursive Akte erforderlich, die ihrerseits in der ästhetischen Kontemplation nicht enthalten sind, nämlich etwa die Akte der Komparation und Abstraktion. Im letzteren wird von den nicht gemeinsamen Merkmalen der Einzelnen abgesehen, also von denen, die für den Begriff der Gattung nicht konstitutiv sind und das Einzelne spezifisch bestimmen. Den Gattungsbegriff der Vernunft einmal als gebildet vorausgesetzt, kann er in den Bestand fixierter Erkenntnisse aufgenommen und mitgeführt werden, um bei Bedarf dazu zu dienen, vorkommendes Einzelnes als Fall des Allgemeinen, als Individuum in der Klasse der Individuen zu erkennen, die in den Umfang des Gattungsbegriffs fallen. Auch diese Charaktere der Erkenntnis durch Vernunft sind aus der ästhetischen Erkenntnis der Ideen, insofern durch sie etwas Einzelnes als gattungshafte erkannt wird, auszuschließen.

⁵⁴ WI, ZA, S. 471.

⁵⁵ WI, ZA, S. 236.

Die ästhetische Art der Erkenntnis des Gattungscharakters des Einzelnen ist also nicht die, es als Fall eines abstrakt Allgemeinen zu erkennen, sondern, wie angeführt, als Repräsentant des Ganzen, als Äquivalent des in Raum und Zeit unendlich Vielen. Wo ein Einzelnes auf die Weise der Repräsentation als gattungshaft erkannt wird, etwa ein bestimmtes Tier als für seine Gattung repräsentativ, da sind diskursive Akte des Beziehens von Einzelfem auf anderes Einzelnes und des Zusammenfassens unter den Gesichtspunkten ausgewählter Merkmale ganz irrelevant, weil nur in der anschauenden Fokussierung auf dieses Einzelne allein schon alles da ist, um es unter dem allein thematischen Aspekt erscheinender Willensintensität ohne intellektuelle Operationen in seiner – vom Begriff der Vernunft unterschiedenen – Allgemeinheit einzusehen. Ästhetische Einsicht „bleibt daher bei diesem Einzelnen stehen“⁵⁴ und sieht ein, daß sich in diesem Einzelnen eine einzige Lebenstätigkeit eines bestimmten Grades äußert, die nur in der sekundären Sphäre der gemäß den Gestalten des Satzes vom Grund geregelten Welt den Schein der Vielheit annimmt. Es eignet sich daher das eine Exemplar zur Stellvertretung für alle, die in der Sphäre der Betrachtung nach dem Satz vom Grund noch vorkommen. Die Betrachtung noch irgendeines anderen Exemplars würde der gewonnenen Erkenntnis nichts hinzufügen. In Ausdrücken der Äquivalenz formuliert: Das eine in ästhetischer Betrachtung aus dem „Strohme des Weltlaufs“ nach dem Satz vom Grund herausgerissene Exemplar besitzt für die ästhetische Betrachtung so viel Wert, wie ihn irgendein anderes herausgegriffenes besitzen würde, d.h. es besitzt alles Nötige zum Gewinn der ganzen Erkenntnis des Grades einer Willensobjektivierung auf einer bestimmten Stufe. Und doch ist nach der bisherigen Erklärung die in ästhetischer Erkenntnis erfaßte Individualität, obwohl unterschieden von Individualität im nivellierten Sinne der Mitgliedschaft in einer durch einen abstrakten Gattungsbegriff formierten Klasse, nicht Individualität schlechthin als solche, weil doch immer noch repräsentierend auf Gattungshaftes bezogen.

Hinzukommend zu den beiden bisherigen Arten, Individuum zu sein, gibt es noch eine dritte Art von Individualität, die durch ästhetische Erkenntnis faßlich ist, d.i. die Individualität des Menschen. Ihre Auszeichnung besteht darin, daß sie weder Individualität im Sinne eines Subsumtionsfalls unter eine abstrakte Gattung noch auch Individualität mit der Möglichkeit der Repräsentation der Gattung ist, sondern in der Tat Individualität schlechthin als solche. In diesem Verständnis ist jeder Mensch absolut singuläre Willensobjektivierung, absolut singuläre Ausprägung von Lebenstätigkeit, wozu es also in der Sphäre des Erscheinens keine Wiederholung gibt, die durch sie repräsentiert werden könnte. Hinsichtlich des Menschen ist es demnach nicht wie noch hinsichtlich der Tiere

⁵⁴ WI, ZA, S. 239.

„ganz einerlei und ohne Bedeutung, ob wir dies Tier jetzt vor uns haben, oder seinen vor tausend Jahren lebenden Vorfahr“⁵⁷, sondern im Fall des Menschen muß gerade dieser und kein anderer präsent und allein thematisch sein, wenn ästhetische Erkenntnis dem durch ihn allein sich verobjektivierenden Willen adäquat sein soll. Ästhetische Ideenerkenntnis kann demnach in allen Bereichen von Willensobjektivierungen Erkenntnis von Gattungshafem sein, nicht aber hinsichtlich der Menschen, wenn sie das Eigentümliche des Mensch-Seins jedes Menschen erfassen soll und mithin das, was die Menschen *höchste* Willensobjektivierungen sein läßt. Für die Menschen gilt also, daß „jeder Mensch eine ganz eigentümliche Idee darstellt“.⁵⁸ Die Ausgangsfrage ist damit zu beantworten, nämlich daß es im Fall des Menschen nicht bedeutungslos und nichtig ist, mit welchem Individuum ästhetische Kontemplation es zu tun hat. Beim Menschen „sondert sich [...] der Gattungscharakter vom Charakter des Individuums“⁵⁹, der letztere ist durch den ersten uneinholbar. Damit wird der singuläre individuelle Leib in seiner ungeminderten Konkretheit, d.h. ohne daß seine Singularität durch Herstellung einer Beziehung auf das Gattungshafte auch nur partiell a-thematisch würde, zum vorzüglichen Objekt ästhetischer Kontemplation. Bekanntlich spricht Schopenhauer des öfteren von den Menschen auch gering-schätzig im Sinne einer „Fabrikwaare der Natur“.⁶⁰ Diese Rede kann durch den systematisch bedeutsamen ästhetischen Theorieteil, wenn nicht als revidiert, so doch als relativiert gelten. Insofern der Charakter jedes Menschen „durchaus individuell und nicht ganz in dem der Species begriffen ist“, weshalb *jeder* „als eine besondere Idee, entsprechend einem eigentümlichen Objektivationsakt des Willens, angesehen werden“⁶¹ muß, kann sich der Ausdruck „Fabrikwaare“ nur noch auf den Teil beziehen, zu dem der Mensch doch *auch* Gattungswesen ist bzw. auf die Anteile, die der Mensch an den unteren Stufen der Willensobjektivierungen hat. Dieser Teil bzw. diese Anteile betreffen aber nicht das eigentümliche Mensch-Sein eines jeden Menschen als höchste Stufe der Willensobjektivierung. Der derart bedeutsame individuelle Leib ist dabei allerdings nicht im Verständnis bloßer Physizität zu nehmen, sondern zusammen mit dem Superadditum, das Schopenhauer „Charakter oder Ausdruck“⁶² nennt.

Die für die ästhetische Ideenerkenntnis „deutlichste Erscheinung des Willens auf der obersten Stufe seiner Objektivierung“⁶³ ist das schöne menschliche Individuum, das hinzukommend zu seiner Schönheit noch – so der Ausdruck für voll-

⁵⁷ WI, ZA, S. 225.

⁵⁸ WI, ZA, S. 280; vgl. WI, ZA, S. 211.

⁵⁹ Ebd.

⁶⁰ WI, ZA, S. 242.

⁶¹ WI, ZA, S. 211.

⁶² WI, ZA, S. 285.

⁶³ Ebd.

endeten „Ausdruck“ – „Grazie“ besitzt. Physizität und Ausdruck stehen auf dieser obersten Stufe der Willensobjektivation im Verhältnis von Bedingung und Bedingtem: „Grazie setzt ein richtiges Ebenmaß aller Glieder, einen regelrechten, harmonischen Körperbau, als ihre Bedingung, voraus; da nur mittelst dieser die vollkommene Leichtigkeit und augenscheinliche Zweckmäßigkeit in allen Stellungen und Bewegungen möglich ist: also ist die Grazie nie ohne einen gewissen Grad der Schönheit des Körpers.“⁶⁴ Obwohl nun hier dadurch, daß unter dem Aspekt der Physizität von Maß und Regel die Rede ist, ein Anklang an begrifflich abstrakte Allgemeinheit gegeben ist, ist dieser doch spätestens nach Hinzukommen des leiblichen Ausdrucks abzuweisen, d.h. spätestens dadurch wird das ästhetische Individuum auch individuell ästhetisch. Doch auch schon unter dem rein physischen Gesichtspunkt kann schönen Individuen zugesprochen werden, individuell schön zu sein, wodurch Maß und Regel dann zu *ihrem* Maß und zu *ihrer* Regel werden, d.h. zu Maß und Regel, die nur diesen Fall haben.

Es scheint die bisherige Akzentuierung menschlicher Individualität und mit ihr die der individuellen ausdrucksvollen Leiblichkeit zu konterkarieren und dem widerstreitenden Gattungsgedanken wieder Vorschub zu leisten, wenn Schopenhauer von der die ästhetische Kontemplation produktiv wiederholenden Kunst fordert, sie habe den Charakter des Individuums „nicht als etwas Zufälliges, dem Individuo in seiner Einzelheit ganz und gar Eigentümliches“ darzustellen, sie solle nicht „Wiederholung des Einzelnen als solchen, mit allen Zufälligkeiten“⁶⁵ geben, weil „Aufhebung des Gattungscharakters durch den des Individuums Karikatur“⁶⁶ sei. Statt dessen sei gerade dem Gattungscharakter Rechnung zu tragen, das Individuelle solle „idealisch“ dargestellt werden, „d.h. mit Hervorhebung seiner Bedeutsamkeit in Hinsicht auf die Idee der Menschheit überhaupt“.⁶⁷ Nicht jede Art Gattung jedoch muß der betonten Individualität widerstreiten, wie es die Gattung im Sinne des abstrakten Gattungsbegriffs und auch die durch beliebige Individuen repräsentierbare Gattung zweifellos tun. Die mit dem in der ästhetischen Betrachtung kontemplierten menschlichen Individuum verträgliche Gattung, die diesem Individuum in seiner Singularität als Willensobjektivation gerecht wird, ist die als teleologische Gattung gedachte.

Der künstlerischen Hervorbringung, insofern sie den Gattungsaspekt mit einbezieht, muß es um den individuellen Charakter „als eine gerade in diesem Individuo besonders hervortretende Seite der Idee der Menschheit“ zu tun sein,

⁶⁴ Ebd.

⁶⁵ WI, ZA, S. 280.

⁶⁶ WI, ZA, S. 285.

⁶⁷ WI, ZA, S. 280.

„zu deren Offenbarung die Darstellung desselben daher zweckdienlich ist“.⁶⁸ Der individuelle Charakter muß derart „mit Hervorhebung seiner Bedeutsamkeit in Hinsicht auf die Idee der Menschheit überhaupt (zu deren Objektivierung er auf seine Weise beiträgt) aufgefaßt und dargestellt werden“.⁶⁹ Die „Hinsicht auf die Idee der Menschheit“ darf nun aber nach teleologischem Verständnis kein Wegsehen vom Individuum sein, worin dieses als solches athematisch oder nivelliert würde, denn es würde „Aufhebung des Individuellen durch den Gattungscharakter Bedeutungslosigkeit geben“.⁷⁰ In der teleologisch verstandenen Gattung muß die „Seite“ bzw. „Weise“ des Mensch-Seins, die im Individuum erscheint, als *Teil* der ganzen Menschheit (nicht als Subsumtionsfall und nicht als Repräsentant) verstanden werden. Insofern der ganzen Menschheit etwas fehlte, wenn dem Individuum als seinem Teil etwas an Individualität fehlte, d.h. etwas von der Konkretheit seiner ausdrucksvollen Leiblichkeit, ist hier das Individuum als solches, und zwar inklusive dieser Konkretheit, gattungskonstitutiv. Umgekehrt, von der Gattung her betrachtet, offenbart sich die Menschheit „im Individuo [...] sogar mit eigentümlicher idealer Bedeutsamkeit desselben“⁷¹, d.h. mit idealer Bedeutsamkeit des Individuums als eines solchen, das als solches also „die Dignität einer eigenen Idee“⁷² *in* (und nicht etwa subsumiert *unter*) der Gesamtidee der Menschheit hat. Die Individuen in einer solchen Gattung stehen untereinander in der Beziehung wechselseitiger Ergänzung bzw. wechselseitiger Verweisung. Nicht zu verschweigen ist allerdings, daß mit dem aus der künstlerischen Darstellung auszuschließenden „zufälligen[n], dem Individuo in seiner Einzelheit ganz und gar Eigentümliche[n]“⁷³, d.i. das Eigentümliche als das Seltsame, Skurrile, Karikaturfähige, dem Willen eine Objektivierungsleistung zuzuschreiben ist, die überschießend individuierend ist, so daß die Individuen unter diesem Aspekt ihrer Eigentümlichkeit aus dem Rahmen der teleologisch verstandenen Gattung herausfallen und nicht Teil der ganzen Menschheit sind.

Mit Bezug auf das Innere des Rahmens der teleologisch gedachten Menschengattung wäre es nun ein Mißverständnis, die es charakterisierenden Ausdrücke der idealen Bedeutsamkeit des Individuellen, des Beitragens zur Gesamtidee der Menschheit, des Enthalten-Seins in ihr, der wechselseitigen Ergänzung und Verweisung der Individuen mit einer positiven Emphase zu versehen und das teleologische Modell als ein Modell harmonischer Verhältnisse zu begreifen. Zur Vermeidung dieses Mißverständnisses genügt daran zu erinnern, *was* da auf

⁶⁸ Ebd.

⁶⁹ Ebd.

⁷⁰ WI, ZA, S. 286.

⁷¹ Ebd.

⁷² Ebd.

⁷³ WI, ZA, S. 280.

die Weise jedes leiblich ausdrucksvollen Menschen erscheint, nämlich der grundlose und ziellose und in der Erscheinung entzweite Wille. Die formale Betrachtung des teleologischen Modells um diesen inhaltlichen Aspekt erweitert, nehmen die Ausdrücke des Ergänzens und Verweisens einen geradezu negativ emphatischen Sinn an. Die Verwiesenheit des einen Individuums auf das andere in der Sphäre der Entzweiung des Willens erweist sich als die Verwiesenheit von Kämpfenden, von denen in der Diktion ästhetischer Betrachtung etwa zu sagen wäre, daß das eine Individuum im Schauspiel des erscheinenden Willens ein veritabler, zum anderen passender Gegner ist. Eine solche Verwiesenheit der Individuen aufeinander unter den Vorzeichen des Kampfes ist ihre Verwiesenheit aufeinander als Egoisten, die sich aus ihren Beziehungen untereinander nicht lösen können, entweder weil der eine dem Willensziel des anderen im Wege steht und derart unvermeidlich zum Gegner wird, oder auch, weil der eine für den anderen das Befriedigungsmittel zu besitzen scheint, das es zu ergreifen gilt. Paradigmatisch für diese zweite Variante unglücklichen wechselseitigen Verwiesen-Seins ist für Schopenhauer das Geschlechterverhältnis. Der Aspekt des Geschlechtlichen bedeutet eine Konkretion leiblicher Bedürftigkeit, von der her ein Verweis auf das andere Geschlecht vorliegt, auf das sich also eine Glückserwartung richtet. Das Glücksversprechen aber, das das andere Geschlecht zu verkörpern scheint, erweist sich letztlich als Illusion, und der ziellose Wille kann hinsichtlich dieses Bedürfnisses ebensowenig beruhigt werden wie hinsichtlich aller anderen, nicht dauerhaft jedenfalls, allenfalls punktuell, wobei aber das punktuelle Glück die Illusion noch verstärken kann.

Insoweit sich die Verhältnisse der Individuen der Menschengattung als Verhältnisse in einem teleologischen System von Kämpfenden erweisen, wird offensichtlich, daß sich der Lustcharakter der ästhetischen Betrachtung nicht von der Gegenstandsseite herschreiben kann. Nicht daß es der Wille ist, der als Wesen der Erscheinungen ästhetisch erkannt ist, erzeugt die Lust in dieser Erkenntnis, sondern daß er auf solche Weise *erkannter* Wille ist, daß der ästhetisch Erkennende in seiner Erkenntnis von der unglücklichen Natur des Erkannten gelöst sein kann und gerade bei solchem Erkennen des Willens nicht wollen muß. Im Vorzugsfall des ästhetisch erkannten Menschen ist es entsprechend nicht seine ausdrucksvolle Leiblichkeit, die die Lust bewirkt, sondern daß, indem in der Tat sie thematisch ist, der Erkennende selbst sich im Zustand einer der eigenen Leiblichkeit enthobenen Geistesruhe befindet. Es ist für ihn nicht lustvoll zu erkennen, auf wie mannigfaltige Weisen zu wollen der Wille in Erscheinung treten kann, nämlich letztlich mit jedem ausdrucksvoll leiblichen Individuum auf eine neue Weise, sondern lustvoll ist es, sich als Erkennender von der vormaligen

eigenen Leiblichkeit und damit aus der Sphäre des Schmerzes und der Wollust gelöst zu haben. Ästhetische Erkenntnis ist derart „*Quietiv* alles Wollens“.⁷⁴

Es gilt nun noch die durch das Vorige schon vorbereitete wichtige Differenzierung der ästhetischen Kontemplation nach der des Schönen und der des Erhabenen vorzunehmen. Davon ist die letztere eine bewußtere Art der ästhetischen Erkenntnis, nicht zuletzt unter dem Gesichtspunkt des Leibbewußtseins. Sie ist aufgrund der gesteigerten Bewußtheit ihrer Erkenntnis auch eher geeignet, auf praktische Konsequenzen für das Leben zu führen und also nicht folgenlose Erkenntnis zu bleiben. Mit Bezug auf Schopenhauers System gesprochen, ist sie eher geeignet, den Übergang zu seiner soteriologischen Theorie der Entsagung herzustellen, deren wesentliches Bestandteil die Leibverneinung ist.

Bewußter ist die Kontemplation des Erhabenen unter dem Aspekt, daß in ihr selbst ein Bewußtsein davon enthalten ist, was hinsichtlich der Kontemplation des Schönen zwar durch philosophische Reflexion mittels Begriffen als Hauptcharakter auch des in ihr betrachteten erscheinenden Willens herausgestellt werden kann, was aber in ihr selbst mindestens tendenziell verdrängt ist. Die relative Ausdrucksweise ist Schopenhauers Ansicht gemäß, daß es nicht nur „Grade des Erhabenen“ gibt, sondern sogar „Übergänge des Schönen zum Erhabenen“.⁷⁵ Tendenziell verdrängt ist bei der Kontemplation des Schönen, daß es sich bei den Willenserscheinungen um solche eines entzweiten, mit sich selbst uneinigen und streitenden Willens handelt. Das demgegenüber präsenste Bewußtsein davon in der Kontemplation des Erhabenen ist nun kein bloß allgemeines in Hinsicht auf alle Willenserscheinungen überhaupt, sondern es gewinnt seine Virulenz dadurch, daß in ihm immer der Leib wesentlich mitthematisch ist, und zwar als der im Kampf der Willenserscheinungen bedrohte Leib. Die Erhabenheitskontemplation steht anders als die des Schönen unter der Bedingung, bewußt zu behalten, daß ihre Gegenstände „gegen den menschlichen Willen überhaupt, wie er in seiner Objektivität, dem menschlichen Leibe, sich darstellt, ein feindliches Verhältnis haben“.⁷⁶ Trotz des in dieser Kontemplation nie aus dem Blick geratenden Leibes in seiner Bedrohtheit – das „feindliche Verhältnis“ der erhabenen Gegenstände zum Leib also immer „wahrnehmend und anerkennend“⁷⁷ – ist nun in der gelingenden Kontemplation des Erhabenen doch der Betrachtende als bloßes Subjekt der Erkenntnis über seine Leiblichkeit „hinausgehoben“, „übersich selbst, seine Person, sein Wollen und alles Wollen“.⁷⁸ Er ist auf solche Weise über die feindlichen Verhältnisse von anderen Willenserscheinungen zu seinem

⁷⁴ WI, ZA, S. 295.

⁷⁵ WI, ZA, S. 260.

⁷⁶ WI, ZA, S. 258.

⁷⁷ WI, ZA, S. 259.

⁷⁸ Ebd.

Leib hinausgehoben, seien es Naturgewalten der unbelebten Natur oder sogar andere Menschen, die ihm ihren Haß entgegenbringen⁷⁹, daß ihm dieser Streit der Kräfte rein objektiv wird. Die feindlichen Verhältnisse affizieren ihn nicht mehr als Willenssubjekt, weil er als bloßes Erkenntnissubjekt dieses Willenssubjekt nicht mehr ist. Allerdings weiß er sich anders als beim Anblick des Schönen noch als dieses vormalige leibliche Willenssubjekt.

Das Gelingen der Erhabenheitskontemplation besteht in der Überwindung der Angst vor den den Leib bedrohenden Gegenständen durch nicht mehr ins Wollen involvierte Erkenntnis des Wollens, wobei Überwinden hier aber „bewußtes und gewaltsames Losreißen“⁸⁰ verlangt und nicht wie beim Schönen sanfter Tod des Willens ist, worin „ohne Widerstand“ des Willens „und daher unmerklich“ die Stufe der Willenserkenntnis erreicht ist, also „das reine Erkennen ohne Kampf“⁸¹; im Fall des Erhabenen dagegen ist es nur im Kampf gegen die Tendenz des Verharrens in der Sphäre undurchschauter Leiblichkeit zu erreichen. Die Bewußtheit, die dieser Kampf verlangt, muß nun auch nach dem Sieg der Erkenntnis des Willens über den Willen „erhalten werden“, so daß der erhabene Betrachter des vormals Beängstigenden „von einer steten Erinnerung an den Willen begleitet“ ist, d.i. die Erinnerung an das menschliche Wollen überhaupt, sofern es durch seine Objektivität, den menschlichen Leib, allgemein ausgedrückt ist.⁸² Die Erhabenheitskontemplation ist demnach Negation des Leibes mit dem Ingrediens der Erinnerung an die Affirmation des Leibes.

Die zuletzt herausgestellten Züge – die Bewußtheit des Losreißens und die bleibende rückbezogene Bewußtheit des Willens, des Leibes, als des fortgesetzt zur Geltung strebenden Gegners – sind gleichermaßen Züge des Betrachters in der Erhabenheitskontemplation (nicht des Betrachters der Schönheit), wie es Züge desjenigen sind, der (also vorzugsweise aus der Kontemplation des Erhabenen) die Konsequenzen in Hinsicht auf Tat und Wandel zieht. Die Perfektionsgestalt dieses letzteren ist für Schopenhauer der Heilige. Dieser verneint den Willen zum Leben und seine Konkretion, den Leib, auf die Weise der Resignation; er muß sich allerdings „mit aller Anstrengung auf diesem Wege erhalten“⁸³, also mit Bewußtsein des permanent zur Geltung strebenden Gegners und auch zur bewußten Tat gegen diesen Gegner schreiten, d.h. zur Tat als „vorsätzliche Brechung des Willens“.⁸⁴

⁷⁹ Vgl. W1, ZA, S. 265.

⁸⁰ Ebd.

⁸¹ Ebd.

⁸² Ebd.

⁸³ W1, ZA, S. 484.

⁸⁴ W1, ZA, S. 484f.

Die Charakterisierungen des Heiligen bei Schopenhauer sind nun derart vielfältig und schillernd, daß es nicht möglich ist, sie in einen konsistenten Zusammenhang zu bringen. Aufgrund dieser Ambivalenzen werden systematische Entscheidungen bzw. Vorschläge zur Korrektur unvermeidlich sein. Überhaupt wird in Frage zu stellen sein, ob wirklich die Art der „Resignation, oder Verneinung des Willens“⁸⁵, die der Heilige verkörpert, dasjenige ist, was „zuletzt“ aus Schopenhauers Philosophie „hervorgehen“⁸⁶ muß. In erster Linie werden die vorzuschlagenden Modifikationen folgenreich hinsichtlich dessen sein, was bei schließlich erreichtem adäquatem Verständnis des Leibes die diesem Verständnis angemessenen Konsequenzen hinsichtlich des doch leiblich zu lebenden Lebens und hinsichtlich des Sterbens sein werden.

IV. Erlösung vom Leib durch Resignation und Liebe

Kaum problematisch als auszuschließende Konsequenz aus der Erkenntnis des leiblich erscheinenden unglücklichen Willens ist die Selbsttötung, eine vordergründige, eben nicht auf Erkenntnis beruhende Aktion gegen den Leib. Durch sie drückt sich nicht Resignation aus, sondern im Gegenteil Lebenwollen, „Bejahung des Willens“.⁸⁷ Der Selbstmörder will so sehr das Leben, daß er es nicht ertragen kann, sein individuelles bloß als ein reduziertes, durch Umstände eingeschränktes und nicht als ein unbehindertes zu haben. Mit seiner Selbstentleibung gibt er nicht „den Willen zum Leben auf, sondern bloß das Leben“.⁸⁸ Er befindet sich „in dem Wahn, der die Erscheinung für das Wesen an sich hält, und [...] jetzt vermeint, mit der Erscheinung das Wesen selbst aufzuheben“.⁸⁹ In Wahrheit aber spielt er dem Willen, als Ding an sich betrachtet, in die Hände, denn diesem liegt nicht nur nichts an seiner individuellen Erscheinung, sondern er kann sie als diese schwache und gehemmte auch gar nicht wollen, sondern muß darauf aus sein, sie durch stärkere Erscheinungen seiner selbst zu übertrumpfen, woraus aber aufgrund seines unglücklichen Wesens nur noch größeres Leiden resultiert.

Wenn nun der Selbstmörder mit seiner Selbstentleibung objektiv gar nichts gegen den Willen und sein Erscheinen überhaupt auf die Weise einer in der Tat unmittelbar unglücklichen Leiblichkeit ausrichten kann, dann ist für die wahre Willens-, Lebens- bzw. Leibverneinung verlangt, daß sie unter den Bedingungen des daseienden Leibes statfinde. Leibverneinung im zu entwickelnden adäquaten

⁸⁵ WI, ZA, S. 503.

⁸⁶ Ebd.

⁸⁷ WI, ZA, S. 492.

⁸⁸ Ebd.

⁸⁹ WI, ZA, S. 494.

Verständnis setzt geradezu Leiblichkeit voraus. Bei fortgesetztem Dasein des Leibes muß es also eine Möglichkeit geben, leibliches Existieren nicht bloß in seinem unmittelbaren Unglück zu vollziehen, auch nicht bloß einer dienenden, diesem Unglück also nicht entkommenden Intellektualität der Vernunft zu unterwerfen, sondern sein ästhetisches Erkenntnis-Sein zum tragen kommen zu lassen, um eine Unschädlichkeit des Leibes bei daseiendem Leib zu erreichen. Der Wille kann „durch nichts aufgehoben werden, als durch Erkenntnis“, wozu sein leibliches Erscheinen vorauszusetzen ist; er kann „nur am Lichte seine Erlösung finden“.⁹⁰

Der Heilige, der Mensch, in dem nach Schopenhauer zuoberst der Wille am Lichte seine Erlösung findet, wendet sich ungeachtet des Daseins des Leibes „vom Leben ab“.⁹¹ Er verneint den Willen und „verleugnet [...] dieses [...] durch seinen Leib ausgedrückte Wesen, das ein unglückliches Wesen ist. Indem sein Tun von der „innere[n], unmittelbare[n], intuitive[n] Erkenntnis“ ausgeht und „nicht aus der abstrakten“⁹² hervorgeht, ist es unvermittelter Ausfluß aus einer ausdrücklich *ästhetisch* zu nennenden Erkenntnis. Daneben ist aber zu bemerken, daß es offenbar auch eine abstrakte Wesenserkenntnis gibt, die philosophische, und es ist von daher die Frage zu notieren, ob das aus der Wesenserkenntnis resultierende Tun in beiden Fällen das gleiche wird sein müssen und, wenn nein, welches das ihr angemessenere sein wird. Das Tun des Heiligen jedenfalls basiert auf „der freiwilligen Entsagung, der Resignation, der wahren Gelassenheit und gänzlichen Willenslosigkeit“.⁹³ Spezifische Charakteristika des Heiligen – allerdings bloß derjenigen Klasse, die den gänzlich passiven Aspekt der Resignation betreffen, wozu noch eine wichtige andere Klasse hinzukommen wird – sind, ungeordnet aufgelistet⁹⁴: Armut, Keuschheit, klagloses Erleiden sowohl von Unrecht als auch von unmittelbarem physischem Leiden, Geduld, Sanftmut, Begierde- und Leidenschaftslosigkeit, Gleichgültigkeit, Vergessen der eigenen Person, Haltung stillschweigender Betrachtung, Ruhe, Friede, Angstlosigkeit, Motivlosigkeit.

Speziell am Merkmal der Armut läßt sich ein besonderer Zug der Passivität des Heiligen aufweisen. Passiv ist er nämlich auch in ethischer Hinsicht, insofern seine Armut „nicht nur per accidens entsteht, indem das Eigentum weggeben wird, um fremde Leiden zu mildern, sondern hier schon Zweck an sich ist“ und nur „dienen soll als stete Mortifikation des Willens“.⁹⁵ Wenn Armut Zweck an

⁹⁰ WI, ZA, S. 495.

⁹¹ WI, ZA, S. 470.

⁹² WI, ZA, S. 474.

⁹³ WI, ZA, S. 470.

⁹⁴ Vgl. WI, ZA, S. 470-507.

⁹⁵ WI, ZA, S. 472.

sich ist, dann liegt im Weggeben, das sie herbeiführt, kein Zweck; es ist dann kein aktives Weggeben um eines anderen willen, sondern ist, wenn auch die objektive, aber nicht intendierte Wirkung wohltätig sein mag, ein gleichgültiges, amoralisches, moralindifferentes Überlassen. Es erscheint widersprüchlich, wenn sie doch zu etwas dienen soll, nämlich zur Mortifikation des eigenen Willens, doch dieser Zweck ist zumindest kein Zweck unter gleichartigen fremdgerichteten Zwecken, sondern reflexiv der Zweck des Loskommens von solchen Zwecksetzungen. Die moralische Indifferenz des Heiligen ist konsequent unter der Bedingung, daß sich der Wille nur durch Mortifikation besiegen läßt, d.h. seine Überwindung sein Verschwinden voraussetzt, denn unter dieser Bedingung ist auch die mitleidig tätige Menschenliebe noch Perpetuierung des hoffnungslos unglücklichen Willens und insofern illusionär. Schopenhauers These ist bekanntlich, daß auf der Stufe der Mitleidsethik das 'principium individuationis' noch nicht vollständig erkannt sei.⁹⁶ Diese vollständige Erkenntnis schreibt er erst dem Heiligen zu. Es wird allerdings noch zu fragen sein, ob von dessen vollständiger Erkenntnis aus – vielleicht aber auch von der vollständigen Erkenntnis auf *philosophische* Art – nicht doch ein Weg zur Mitleidsethik zurückgeht, zu einer aufgrund des Durchgangs durchs Erkennen dann nichtillusionären.

Zuvor ist aber die zweite Klasse der Charakteristika des Heiligen in den Blick zu nehmen. Sie unterscheidet sich von der ersten dadurch, daß das durch sie ausgedrückte Verhältnis des das Willenswesen erkannt habenden Heiligen zu den Erscheinungen des Willens, insonderheit zum Leib, keines der Indifferenz bloßer stillschweigender Betrachtung und, daraus dann folgend, keines der bloßen Passivität im Verhalten gegenüber diesen Erscheinungen ist, sondern daß es ein emotional besetztes ist, worin der sich aus dem Stand der Erkenntnis zu den Willenserscheinungen zurückwendende Heilige zu – sogar drastischen – Taten schreitet. Die Emotionalität bereits des Erkenntniszustands bloß als eines solchen ist schon dadurch bezeichnet, daß darin nicht bloß betrachtet wird, sondern daß die Betrachtung lächelnd und heiter sein soll.⁹⁷ Die darin liegende Ruhe soll keine schlichte Ruhe sein, sondern „Himmelsruhe“.⁹⁸ Durch stärkere Ausdrücke bezeichnet, soll dieser Zustand der einer inneren „Freudigkeit“⁹⁹ und „Säligkeit“¹⁰⁰ sein.

Schon hinsichtlich dieses Lustaspekts am Erkennen ist die Frage zu stellen, die sich angesichts der aus der Erkenntnis resultierenden Handlungen gegenüber den Erscheinungen noch verschärfen wird, ob er nämlich verträglich

⁹⁶ WI, ZA, S. 470 u. ö.

⁹⁷ Vgl. WI, ZA, S. 482; 483; 507.

⁹⁸ WI, ZA, S. 482.

⁹⁹ Ebd.

¹⁰⁰ WI, ZA, S. 484.

ist mit der von Schopenhauer propagierten „gänzlichen Willenslosigkeit“¹⁰¹, anders, mit dem Gedanken wahrer Resignation. Einer Kantischen Einsicht zufolge kann er es nicht sein, denn dieser Einsicht nach gilt von *jeder* Lust, d.h. es bezeichnet „im allgemeinen das [...], was man Lust nennt“, daß sie das „Bewußtsein der Causalität einer Vorstellung in Absicht auf den Zustand des Subjects [ist], es in demselben zu erhalten“.¹⁰² Aufgrund dieser Selbsterhaltungstendenz jeder Lust, der gegenüber jede Einschränkung zweckwidrig wäre, ist für Kant Lust immer positives „Lebensgefühl“¹⁰³, auch wenn es sich um eine ganz vergeistigte Erkenntnislust handeln sollte, so daß in ihr also nie die Intention der eigenen Vernichtung enthalten sein kann. Ineins mit der Selbsterhaltung muß das Bestreben sich selbstredend auf die Erhaltung des lustveranlassenden Gegenstandes richten, sei es bei der sinnlichen Lust der Gegenstand als physischer oder bei der Erkenntnislust der Gegenstand als erkannter. Dies in Schopenhauerische Verhältnisse übersetzt, wäre bei einer irgendwie noch vorhandenen Lustkomponente in der Erkenntnis des Willenswesens die Lebensbejahung nicht letztlich überwunden, und es wären indirekt sogar die erkannten Gegenstände bejaht; d.h. die Willenserscheinungen als die Mittel zu dieser lustvollen Erkenntnis. Schon allgemeine Erwägungen zur Lust führen auf diese Weise zum Ergebnis der Widersprüchlichkeit der beiden Merkmalsklassen des Heiligen, so daß demnach von der Bestimmung der wahren Resignation, die ansonsten durchaus innerhalb des Schopenhauerischen Paradigmas gefunden werden kann, nämlich in den Merkmalen bloß der ersten Merkmalsklasse, jeder Lustaspekt fernzuhalten ist.

Vor dem Hintergrund der entwickelten Widersprüchlichkeit ist speziell fragwürdig, ob die wahre Resignation sich bei „Auflösung des Leibes“ als „Freude“ ausdrücken kann.¹⁰⁴ „Seligkeit“¹⁰⁵ bzw. „Freudigkeit im Tode“¹⁰⁶ müßten – immer unter Voraussetzung der Selbsterhaltungstendenz *jeder* Lust – zu der geradezu absurden Konsequenz der Perpetuierung der Auflösung als solcher führen. Die Einstellung der Indifferenz dagegen, durch welchen Ausdruck sich die obige erste Merkmalsklasse des Heiligen zusammenfassen läßt, ist verträglich mit dem Faktum, daß das Sterben auch zum Tode führt. Nur sie kann bewirken, „im Tode selbst den Tod nicht mehr [zu] fürchte[n]“¹⁰⁷, da in der Freudigkeit im Tode doch immer noch wenigstens der Verlust dieser Lust zu befürchten ist. Die

¹⁰¹ W1, ZA, S. 470.

¹⁰² Die Werke Kants werden, wenn nicht anders angegeben, nach der Akademieausgabe (Ak) zitiert. Ak V, S. 220.

¹⁰³ Ak, S. 204.

¹⁰⁴ W1, ZA, S. 490.

¹⁰⁵ W1, ZA, S. 484.

¹⁰⁶ W1, ZA, S. 492.

¹⁰⁷ W1, ZA, S. 484.

Einstellung der Indifferenz ist die des bloßen Zusehens, dem nicht einmal an sich selbst als Zuseher gelegen ist.

Daß Schopenhauer selbst ein Spannungsverhältnis zwischen der Verneinung des Willens zum Leben und der mit dem Wissen um das Wesen des Willens verknüpfbaren Lust gesehen hat, obwohl er es nicht auf alle diese Lust bezieht, sondern nur auf eine degenerierte Gestalt, geht aus seinem Hinweis auf den „joy of grief“¹⁰⁸ hervor. Dazu heißt es zunächst: „Wann endlich der Gram keinen bestimmten Gegenstand mehr hat, sondern über das Ganze des Lebens sich verbreitet; dann ist er gewissermaßen ein In-sich-gehen, ein Zurückziehen, ein allmähliches Verschwinden des Willens, dessen Sichtbarkeit, den Leib, er sogar leise, aber im Innersten untergräbt, wobei der Mensch eine gewisse Ablösung seiner Banden spürt, ein sanftes Vorgefühl des sich als Auflösung des Leibes und des Willens zugleich ankündigenden Todes; daher diesen Gram eine heimliche Freude begleitet, [...]“¹⁰⁹ Dann aber fügt er hinzu: „Doch liegt eben auch hier die Klippe der E m p f i n d s a m k e i t“; diese als „wässerichte Sentimentalität“ kann nicht dazu führen, „daß man sich zur Resignation erhebt“.¹¹⁰ Was an der offensichtlich geschmäckerlichen Einstellung besonders deutlich wird, wird allerdings bei jeder Art lustvoll gedachtem Sterben vorliegen müssen, daß sich nämlich mit der Lust und ihrer Selbsterhaltungstendenz hinterrücks der verneint vermeinte Wille wieder einschleicht. Wenn er schon in jedem Individuum sterben muß, dann will er es auf die ausgedehnteste Weise positiv gefühlsbesetzt. Der Tod selbst allerdings kann auf diese Weise zu allerletzt nicht bejaht werden, entsprechend das Leben nicht verneint, es sei denn auf die schon ihrerseits als willensinfiziert entlarvte und nur scheinbar ihn bejahende Weise des Selbstmörders.

Auch hinsichtlich des von Schopenhauer entfalteten Verhaltens des Heiligen im Leben, insbesondere in bezug auf den eigenen Leib, ist der Verdacht unabweisbar, daß sich durch es nicht bloß rein die Erkenntnis des Willenswesens ausdrückt, die Resignation verlangte, sondern doch wiederum der Wille selbst. Das ihm zugeschriebene *freudige* Empfangen des Leidens¹¹¹ im Leben mit seiner über ein bloßes Hinnehmen hinausgehenden überschießenden Qualität unterliegt derselben Inkonsistenz wie das erörterte freudige Empfangen des letzten Leidens, des Sterbens. Auch indem dem freudig empfangenen Leiden mit dem *Zweck* zur Mortifikation des Willens im Leben zu dienen, eine über es hinausweisende Finalisierung gegeben wird, ergibt sich eine aporetische Situation, nämlich die einer absichtsvoll angestrebten Absichtslosigkeit. Es heißt vom Heiligen,

¹⁰⁸ WI, ZA, S. 490.

¹⁰⁹ Ebd.

¹¹⁰ Ebd.

¹¹¹ Vgl. WI, ZA, S. 472.

er unterdrücke die durch den belebten Leib gegebene „Anlage zum Wollen jeder Art [...] absichtlich“.¹¹² Die Gestalten des Widerwillens gegen den Leib – des Willens also gegen sich selbst – weisen alle jenes über die Resignation hinausgehende überschießende Moment auf, nur in unterschiedlichen Graden. Sie reichen von der eher milden Form des Schauderns vor Genüssen¹¹³ über das „Fasten“ bis zur Exzentrik der „Kasteiung und Selbstpeinigung“.¹¹⁴ Wollte man sich die letzteren als mit Resignation verträglich denken, müßte man sie sich als ganz kalt und ohne jedes Interesse durchgeführt denken, was sie aber nicht sind, insofern auch das selbst zugefügte Leiden *freudig* empfangen wird.

Daß gegen den Leib die reine „Selbsterkenntnis Abscheu gefaßt hat“¹¹⁵, mag nun zwar für fraglich gelten, insofern sich mehr als Erkenntnis, nämlich Wille, dadurch auszudrücken scheint; es gibt aber dennoch ein Argument Schopenhauers für das Erfordernis einer fortgesetzt kämpferischen Einstellung dem Leib gegenüber. Es sei nämlich, „so lange der Leib lebt, auch noch der ganze Wille zum Leben seiner Möglichkeit nach da, und strebt stets in die Wirklichkeit zu treten und von Neuem mit seiner ganzen Glut zu entbrennen“.¹¹⁶ Überzeugend ist das Argument allerdings nicht, denn letztlich findet sich bei Schopenhauer keine zwingende Begründung dafür, warum Erkenntnis gerade das und nicht mehr bewirken können soll, was sie ihm nach kann, eben den Willen mit Kampf und nicht ohne diesen zu verneinen, bei welcher kämpferischen Verneinung sie aber aufgrund des nie ganz eliminierten Willensmoments auch nie wirklich emanzipierte, souveräne, den Willen besiegt habende Erkenntnis sein kann. Zu vollständiger Emanzipation der Erkenntnis wäre also zu fordern, daß sie den Willen, insonderheit den Leib, ohne Kampf besiege, bloß auf ihre eigene ungeprüfte Weise reinen Erkennens. Anders ausgedrückt, wäre wahre Resignation gefordert, worin die Erlösung vom Willen schon im Leben gelänge, d.h. bei daseiendem Leib, der also nicht aufgrund seiner bloßen Existenz schon bedrohlich wäre. Zuweilen scheint Schopenhauer das für möglich zu halten, etwa wenn er „diejenigen [...], in denen der Wille zur vollen [!] Selbsterkenntnis gelangt“, so beschreibt, daß sie des Willens „letzte Spur, mit dem Leibe, den sie belebt, verschwinden zu sehn abwarten“.¹¹⁷ Hier ist der Leib also nur noch „Spur“, nicht mehr selbst wirksamer Wille, und die wahrhaft resignative Einstellung die des gar nicht kämpferischen Zusehens und Abwartens des Verschwindens auch noch dieser Spur.

¹¹² Ebd.

¹¹³ WI, ZA, S. 470.

¹¹⁴ WI, ZA, S. 473.

¹¹⁵ WI, ZA, S. 472.

¹¹⁶ WI, ZA, S. 484.

¹¹⁷ WI, ZA, S. 507.

Das Zusehen und Abwarten und die darin liegende intellektuelle Distanz für sich genommen und buchstäblich im noch zu lebenden Leben vollzogen, führte zum Hungertod, den Schopenhauer anders als die anderen Selbstmordarten, weil bloß resignativ, nicht aus dem Willen zum Leben hervorgehend sieht.¹¹⁸ Aber auch angesichts des Hungertods, den er in gewisser Weise bewundernd akzeptiert, ohne ihn jedoch zu propagieren, läßt sich fragen, ob die Erkenntnis des Willenswesens nicht zu einer noch stärkeren Überwindung des Willens kommen kann, als es die Verneinung ist, die bloß darin besteht, ihm jeden Dienst zu versagen. Wenn ja, dann wäre dadurch eine Möglichkeit der Erkenntnis verschenkt, d.h. eine Möglichkeit gesteigerter rationaler Überwindung des Willens, und es wäre dem Willen doch noch so viel Geltung gelassen, daß die ganze mögliche Überlegenheit der Erkenntnis verhindert wäre.

Die ganze mögliche Überlegenheit der Erkenntnis über den Willen müßte darin bestehen, den Schritt von der bloßen Aufkündigung des Dienstes am Willen sogar noch zu seiner Indienstnahme zu tun. Ersichtlich ist dazu sein leibliches Erscheinen vorauszusetzen. Die Überlegenheit der Erkenntnis derart absolut gesetzt, steht es dieser auch frei, dem Willen die Gestalt des Erscheinens vorzuschreiben, die für sein irrationales Wesen die demütigendste sein muß, demütigender als die schon verworfen noch ihrerseits seine harten Züge tragende Unterwerfung in der Selbstpeinigung, demütigender auch als sein Absterben-Lassen unter dem unbeteiligten Zusehen des Intellekts. Am demütigendsten müßte die Vorschrift zum Erscheinen auf die Weise der liebenden mitleidigen Tat sein. Den Zug der Lust an der Unterwerfung darf diese Demütigung allerdings nicht tragen, wodurch der Wille wieder die Oberhand hätte. Nur ihm wird sie als Demütigung erscheinen; aus dem Gesichtspunkt der Erkenntnis ergeht die Vorschrift zur liebenden Tat allein aus Einsicht, ohne ein überschießendes Besiegen-Wollen.¹¹⁹

Es scheint aus dem Denken Schopenhauers hinauszuführen, als letzte Konsequenz die sich auf dem Stand der Einsicht in das Willenswesen haltende Rückkehr zu eben den Erscheinungen, inklusive des zur Realisierung der Erkenntnis notwendigen fortexistierenden Leibes, vorzuschlagen, d.i. der Vorschlag, das

¹¹⁸ Vgl. WI, ZA, S. 495.

¹¹⁹ Die Betonung der Lösung der Erkenntnis aus dem Dienst am Willen und der umgekehrten Unterwerfung des Willens unter die Erkenntnis, wodurch das vormals absolut erscheinende An-sich der Welt als blinder unvernünftiger Wille an seinem Hervortreten gehindert wird (welche Relativierung letztlich sogar seinen An-sich-Status fraglich macht), läßt Schopenhauers Philosophie entgegen verbreiteter Gewohnheit nicht als Irrationalismus ansehen. Im Gegenteil erscheint Schopenhauer im Licht dieser Akzentuierung als jener „Aufklärer“, den Alfred Schmidt in ihm gesehen hat. (*Schopenhauer als Aufklärer*. In: *Schopenhauer in der Philosophie der Gegenwart*. Hrsg. v. D. Birnbacher. Würzburg 1996, S. 18-44).

Leben – in veränderter Einstellung – zu leben, da in seiner Schrift doch der skizzierte Heilige die Endgestalt des Einsichtigen zu sein scheint und auf der Stufe der Mitleidsethik die mitleidige Tat gerade als Ausdruck eines noch nicht ganz durchschauten Willenswesens gilt, weil durch sie immer noch partikulare Willensindividualität zur Geltung gebracht werden soll, wenn auch nicht mehr die eigene. Es ist allerdings die Frage, ob in einem Universum von lauter mitleidig Tätigen, das zugeständenermaßen eine Idealgestalt ist, allerdings nur eine die wirklich mögliche mitleidige Tat potenzierende, gegen die Erscheinung des Willens noch viel eingewandt werden kann, denn er ist ja nicht völlig undifferenziert zu verneinen, bloß weil er Wille ist, sondern besonders weil er auf primitiven Stufen seines Erscheinens sich zerfleischender Wille ist, der sich als solcher nicht erkennt, von Erkenntnis also noch nicht in Dienst gestellt werden kann. Bloß noch ein wenig wird gegen das Mitleid als letzte Stufe einzuwenden sein, nämlich daß im universellen Wohltun noch die Illusion enthalten ist, durch Wohltun und Empfangen von Wohltaten sei Befriedigung endgültig zu erreichen, was der Gedanke letzlicher Erlösung auf die Weise leiblichen Lebens wäre. Diese Einschränkung hinsichtlich einer noch enthaltenen Illusion scheint nun aber nur für die mitleidigen Taten auf der Stufe des unreflektierten, unmittelbar tätig vollzogenen Mitleids, des naiven Mitleids, zu gelten, nicht für das in der Rückwendung aus der vollständigen Erkenntnis beleuchtete Mitleid, das in dieser Beleuchtung zu einem nichtillusionären reflektierten Mitleid werden kann. Auf diese Weise muß der Rahmen des Schopenhauerischen Denkens nicht verlassen werden, sondern die vorgeschlagene Modifikation ist eine solche, die nur mit von ihm bereitgestellten Gedanken operiert, diese aber in von ihm nicht (bzw. kaum) ausgeführter Art verbindet.

Die reflektierte mitleidige Tat ist zu denken als begleitet von der Einsicht, daß sie unter den Bedingungen leiblichen Lebens die diesem Leben angemessene, weil unschädlichste und am wenigsten unglückliche, Art des Erscheinens von Wille ist. Dabei ist zugleich mit bewußt, daß selbst in idealen Verhältnissen universell zur Geltung kommenden Mitleids immer noch der Rest Unglück enthalten wäre, daß mit Leiblichkeit überhaupt Bedürftigkeit vorläge, die mitleidige Tat also von diesem Unglück nicht letztlich befreien kann. Die Gewißheit der Befreiung auch von diesem Rest an Unglück ist aber mit dem Wissen um die Endlichkeit des Lebens doch auch gegeben.

Das reflektierte Mitleid in der Rückwendung aus der vollständigen Durchschauung des 'principium individuationis' setzt übrigens voraus, daß diese Durchschauung nicht bloß auf die im Intuitiven verbleibende Art des Heiligen geschieht, sondern die Stufe der Bewußtheit nach Begriffen erreicht. Diese Art des Mitleids als Endgestalt zu statuieren, beinhaltet also, die philosophische Erkenntnis des Willenswesens und die auf philosophische Art daraus gezogenen

Konsequenzen über die bloße Intuition des Heiligen zu stellen, der seine Entzückung nicht auf den Begriff bringt und in der auch für ihn unvermeidlichen Rückwendung zum Leben, zum Leib, nicht über die exzentrischen Erscheinungen des Asketentums hinauskommt, das der liebenden mitleidigen Tat die Selbstpeinigung vorzieht, die allerdings, wie gesehen, ihrerseits unter starken Willensverdacht zu stellen ist. Zwar gibt es auch Verbalisierungen durch bzw. in Hinsicht auf die Heiligen, in den „Lebensbeschreibungen“, doch drücken diese kein philosophisches Begreifen aus und sind oft „mit Aberglauben und Unsinn vermischt vorgetragen“¹²⁰. Sie bieten, den Aberglauben und Unsinn abgezogen, welches selbst schon den philosophischen Begriff verlangt, allenfalls den Stoff für dieses Begreifen, das seinerseits zu einem anderen Ergebnis kommen kann, als den Lebenswandel des Heiligen zu affirmieren.

Die liebenden Taten aus der Einstellung reflektierten Mitleids zeitigen keine exzentrischen Erscheinungen. Demgegenüber scheint es für Schopenhauer das Faszinosum des Asketen auszumachen, daß durch ihn allein die Freiheit der aus (intuitiver) Einsicht resultierenden Willensverneinung in die Erscheinung tritt.¹²¹ Doch abgesehen davon, daß er eine widersprüchliche, doppeldeutige Erscheinung ist, denn es bleibt ja dabei, daß die gewöhnliche Art des Erscheinens, „die bloße Erscheinung, sofern sie in der Kette der Ursachen ein Glied ist, der belebte Leib, in der Zeit [...] fort dauert“¹²², ist in Frage zu stellen, ob jene Freiheit durchaus erscheinen muß. Im Fall des Nicht-Erscheinens läge zwar der epistemische Nachteil vor, daß sie äußerlich nicht erkennbar wäre; als innere Freiheit könnte sie aber doch vorliegen. Freiheit erscheint in der Tat durch die liebenden Taten aus der Einstellung reflektierten Mitleids insofern nicht, als die Reflektiertheit des Mitleids kein Erscheinen hat und die Erscheinungen dieselben sind wie im Fall des unmittelbaren unreflektierten Mitleids, worin das Willenswesen noch nicht vollständig durchschaut ist und die Illusion einer auf leibliche Weise möglichen Erlösung noch vorliegt. Das Gesundpflegen eines Verletzten etwa, eine Restitution des Leibes also, hat dasselbe Aussehen, wenn es unter den Bedingungen des nicht ganz durchschauten Willens geschieht und also am Leiblichen als solchen noch eine positive Orientierung hat, wie wenn es im Wissen darum geschieht, daß Leiblichkeit als prinzipielle und unaufhebbare Bedürftigkeit, d.i. als prinzipielle Ziellosigkeit und Erlösungsunfähigkeit des Willens, nicht zur letzten Orientierung dienen kann, daß es aber doch im Leben das Angemessenste ist und die im Leben mögliche Überlegenheit des Erkennens über den Willen darstellt, wenn das Erkennen dem Willen die Art seiner Betätigung vorschreibt, nämlich das Leiden anderer zu mildern. Das Wissen um die letztliche

¹²⁰ WI, ZA, S. 477.

¹²¹ Vgl. WI, ZA, S. 488; 497.

¹²² WI, ZA, S. 497.

Unerlösbarkeit auf die Weise der leiblichen Existenz selbst kann dabei die liebende Tat des auf die Verfolgung des Wohls des anderen festgelegten Willens immer begleiten, ohne daß dieser Tat durch das ständig begleitende, um ihre letztliche Vergeblichkeit wissende Zusehen etwas entzogen werden müßte. Die Distanz der mitlaufenden Betrachtung kann der Tat aus Mitleid wohl den drückenden Ernst unmittelbaren Involviert-Seins nehmen, ebenso ihre Nähe zur Sentimentalität, muß sie aber in ihrer faktischen Effektivität darum um nichts mindern. Auch der Grad der Liebe muß durch die Erkenntnis nicht gemindert sein, daß sie zuallerletzt vergebliche Liebe gewesen sein wird.¹²³

Auf die bezeichnete Weise scheinen die um das wissende Zusehen erweiteren, eher unspektakulär erscheinenden mitleidsvollen Taten die im Vergleich mit den Taten des Heiligen radikaleren Taten zu sein, d.h. auf radikalere Weise die Erkenntnis des Willenswesens und auch die dieser angemessene Resignation auszudrücken, denn jener Heilige mußte durch seine exzentrischen selbstbezogenen Taten vordergründiger Leibfeindlichkeit den Verdacht auf sich ziehen, daß hier doch wiederum der Wille am Werke ist, hier aber versteckterweise, also undurchschaut.¹²⁴ Mit der reflektiert mitleidigen Tat dagegen wird dem Willen aus dem Gesichtspunkt seines Erkenntnis-Seins angewiesen, daß auf der Stufe seiner individuellen Erscheinungen die eine sich unter Verzicht auf ihre individuelle Selbstbehauptung der anderen liebend zuwende, daß er also seine sonstige entzweite und (selbst)zerstörerische Art verleugne. Zugleich geschieht diese Indienstnahme des Willens durch die Anweisung, auf die unschädlichste und am

¹²³ Alfred Schmidt (*Schopenhauer als Aufklärer*. In: *Schopenhauer in der Philosophie der Gegenwart*. Hrsg. v. D. Birnbacher. Würzburg 1996, S. 18-44) bezeichnet Schopenhauers Ethik zutreffend als „Ethik einer solidarischen Leidensgemeinschaft aller endlichen, im Universum verlassenen Wesen.“ S. 19.

¹²⁴ Nach der Deutung von Andreas Dörpinghaus bleibt Askese die Endgestalt der Willensverneinung, d.h. „die konsequente Haltung im Leben hinsichtlich des erkannten Leidens“ (S. 28). Er charakterisiert die Einstellung des Asketen mittels der in der Tat Schopenhauerischen Ausdrücke „Abscheu vor dem Wesen“ und „Gleichgültigkeit gegen alle Dinge“ (ebd.), ohne allerdings das in diesen beiden Charakterisierungen liegende Spannungsverhältnis zu thematisieren. Entsprechend ist ihm Mitleid nur „der erste Schritt“ (ebd.) hin zur Endgestalt der Willensverneinung. Er läßt zwar auch eine gewisse Distanz zum Asketentum erkennen, insofern er es für „der menschlichen Existenz nicht unbedingt angemessen“ (S. 31) hält, qualifiziert es aber dessen ungeachtet doch eben als *konsequent*. Der oben gegebenen Deutung nach ist es weder angemessen noch konsequent, sondern allenfalls für eine gedankliche Erwägung nahegelegt, die aber, wenn durchgeführt, aufgrund der dann erkannten Willensinfektion des Asketentums zum Mitleid zurückkehren muß, das seinerseits schließlich im Durchgang durch die Erkenntnis einer fehlschlagenden Willensverneinung als die dem Leben adäquate Art begriffen ist, den Willen unschädlich zu machen. Anders als Dörpinghaus erkennt Matthias Kößler, (*Substantielles Wissen und subjektives Handeln*. Frankfurt/M. 1990), daß im Fall des Asketen „die Verneinung vom Willen selbst aus[geht]“ und sie „als Affirmation des Willens gegenüber der Erkenntnis eigentliche Bejahung“ (S. 146) ist. Zum Mitleid, insofern in es *Erkenntnis* involviert ist, vgl. bei Kößler S. 142f.

wenigsten unglückliche Weise zu erscheinen, in dem Bewußtsein, daß sie nur für das endliche Leben gilt, das auf diese Art inklusive seiner Leiblichkeit in seiner Faktizität akzeptiert ist. Dieses Bewußtsein umfaßt, daß die Auflehnung gegen die Faktizität des Lebens, wofür der ausdrücklich leibfeindliche und den Leib gerade dadurch überhöhende Asket das Bild bietet, eine ungewollte Bestätigung und in Wahrheit wiederum eine hochfahrende und hitzige Erscheinung des Willens wäre. Die Akzeptanz der Faktizität des Lebens ist dabei keine Bejahung des Willens zum Leben in seiner Ziellosigkeit, denn der Wille ist so weitgehend durchschaut, daß durch die dem Leben adäquate mitleidige Tat seine prinzipielle Bedürftigkeit, seine Unruhe und sein Unglück nur als zu minimieren erkannt sind, nicht aber als gänzlich aufzuheben. Auf diese Weise lassen sich resignative Akzeptanz des Lebens, mitleidig liebende Tat im Leben und die Gelassenheit des Zusehens bis zum weder beklagten, noch freudig begrüßten, sondern schlicht hingenommenen Tod verbinden.¹²⁵

In dem die Verneinung des Willens zum Leben thematisierenden § 68 seines Hauptwerks lobt Schopenhauer die christliche Ethik dafür, ganz in seinem Geiste zu sein, weil sie „nicht nur zu den höchsten Graden der Menschenliebe, sondern auch zur Entsagung führt“.¹²⁶ Speziell die christlichen Mystiker predigen ihm zu Folge „neben der reinsten Liebe auch völlige Resignation“.¹²⁷ Die ambivalenten Ausdrücke ‘auch’ und ‘neben’ scheinen bei ihm, wie durch seine Qualifikation des Mitleids als bloß vorletzte Stufe der Durchschauung des Willens nahegelegt ist, den Sinn zu tragen, daß zusätzlich zu der schon eine hohe Stufe der Willensverneinung darstellenden Menschenliebe Entsagung und Resignation doch auf einer davon noch zu unterscheidenden höchsten Stufe angesiedelt sind. ‘Auch’ und ‘neben’ geben aber ebenso den hier vorgeschlagenen Sinn her, daß ineins mit der Resignation die Taten aus Menschenliebe im Sinne der Taten aus reflektiertem Mitleid auf die höchste Stufe gehören, ja daß diese Stufe im Vergleich zu der bloßer Entsagung und bloßer Resignation die höhere ist.

Als Prediger der völligen Resignation „neben“ der reinsten Liebe führt Schopenhauer Meister Eckhart an. Dieser Kronzeuge steht allerdings nicht für eine verselbständigte bloße Erkenntnis ohne Rückkehr zur Praxis, nicht also für einen ethischen Quietismus, sondern dafür, aus der Erkenntnis „dort oben am Umkreis der Ewigkeit“ zu den Dingen zurückzukehren, um, so dann die durch

¹²⁵ Insofern das Zusehen ‘ästhetisch’ und die Tat ‘ethisch’ zu nennen sind, legt die Verbindung beider den Titel einer ästhetischen Ethik nahe, die nach der gegebenen Herleitung gegen einen etwaigen Ästhetizismus-Einwand wohl immun ist. Wolfgang Schirmachers Frage (*Tägliche Ethik*. In: *Ethik und Vernunft. Schopenhauer in unserer Zeit*. Schopenhauer-Studien 5. Wien 1995, S.103-115), ob die „Entgensetzung von Ethik und Ästhetik überhaupt haltbar“ sei (S. 107), die von diesem bereits als rhetorische Frage gestellt ist, kann damit explizit verneint werden.

¹²⁶ WI, ZA, S. 478.

¹²⁷ Ebd.

Erkenntnis geschehende Veränderung, „*bei* den Dingen und nicht *in* den Dingen“¹²⁸ zu stehen. In seiner Predigt über Maria und Martha, die die erstere zunächst als bloß zu Füßen des Herrn sitzend und aus seinen Worten schöpfend beschreibt, die zweite aber als aus weiser Besonnenheit „das äußere Wirken recht auszurichten“¹²⁹ wissend, wird der Verdacht geäußert, „daß sie, die liebe Maria, irgendwie mehr um des wohligen Gefühls als um des geistigen Gewinns dagesessen habe“.¹³⁰ Zu dieser Zeit war sie noch nicht „(die reife) Maria“, sondern war erst „in die Schule genommen und *lernte* erst leben.“ Die sich aus der Erkenntnis dem Leben zuwendende Maria schließlich wird von Meister Eckhart inklusive ihrer sogar positiv akzentuierten Leiblichkeit als vorbildhaft gezeichnet, wobei daraufhin sicher auch die Rede angebracht wäre, aus der Distanz des Erkennens heraus nunmehr bloß *beim* Leib und nicht länger *im* Leib zu stehen. Ein Friedensschluß mit der Leiblichkeit, einer der Erkenntnis subordinierten Leiblichkeit, nach Art der reifen Maria ist auch im Rahmen der Philosophie Schopenhauers möglich, wenn man an ihr die reifen Seiten unterstreicht, was aber die Parteinahme gegen den sich im Licht der reinen Erkenntnis sonnenden Asketen voraussetzt, dem die Worte Meister Eckharts über Maria nahegebracht werden müßten: „Sie hieß nicht Maria, als sie zu Füßen Christi saß. Dies vielmehr (erst) nenne ich Maria: einen wohlgeübten Leib, gehorsam weiser Lehre. Gehorsam wiederum nenne ich dies: wenn der Wille dem genügt, was die Einsicht gebietet.“¹³¹

¹²⁸ Meister Eckhart. *Deutsche Predigten u. Traktate*, hrsg. u. übers. v. Josef Quint. München 1977 (4. Aufl.) S. 283.

¹²⁹ S. 280.

¹³⁰ S. 281.

¹³¹ S. 288.