

Schopenhauer und die Antike

Von Heinz Gerd Ingenkamp (Bonn)

Das Thema ist unter gewissen Gesichtspunkten sicherlich uferlos. Eine Beschränkung ist also geboten. Einmal begrenze ich meine Aufgabe durch Einengung des Themenbestandteils „Schopenhauer“. Ich behandle Schopenhauers *Hauptthemen* in der Antike, frage also, wie die Themen der vier Bücher seines Hauptwerkes in der Antike erscheinen. Zweitens enge ich die Antike auf die Zeit bis zu Aristoteles (384—322) ein. Das ist zwar eine sinnvolle Epochen-*grenze*, aber es bleibt genug Stoff, die Frage weiter zu verfolgen. Es sind äußere Notwendigkeiten, die mir diese Grenze aufzwingen.

1. Erscheinung und Ding an sich

In der Antike gibt es keine Transzendentalphilosophie. Wenn auch inzwischen der Schnitt zwischen den Philosophien bei Descartes nicht mehr als so tief angesehen wird wie früher, wenn also das tätige Subjekt als Schöpfer seiner Erkenntnisse bereits in der klassischen Epoche, wenigstens in vagen Andeutungen, wahrgenommen werden kann¹, so ist doch der Versuch, eine *spezielle* Lehre wie die vom Erscheinungscharakter unserer Welt und der Unerkennbarkeit des Dinges an sich in der Antike zu finden, ein Zeichen von wenig sicherem Geschmack in methodischen Dingen. Es sei denn, man würde jene Lehre durch Philosopheme wie das von Schein und Sein oder vom *primum mobile* im weiteren Sinne vorbereitet finden, wie Schopenhauer selbst dies gelegentlich kann.² Aber die sich hier andeutende weitreichende Untersuchung können wir jetzt nicht durchführen.

Eines jedoch läßt sich in Kürze unternehmen; ich habe es bereits angedeutet. Die Transzendentalphilosophie ist eine operationalistische Theorie, eine Theorie also, nach der Existenz von Konstruktion abhängt. Man kann nun auf die Anfänge des Operationalismus in der Antike verweisen und diese als den Boden betrachten, aus dem *auch* die Transzendentalphilosophie wachsen konnte. Diese Anfänge liegen in der Mathematik.

Oskar Becker behandelt in seiner 1927 erschienenen Abhandlung „*Mathematische Existenz*“³ auch den Grundlagenstreit zwischen den Anhängern Platons und denen des Eudoxos; er bezieht sich auf ein Referat des Neuplatonikers Proklos⁴. Becker schreibt: „Während die akademische Partei jedes eigentliche Werden und Entstehen geometrischer Gebilde ablehnt, rückt die kyzikenische Schule die konkrete Herstellung in den Mittelpunkt der Betrachtung... Ob die Gebilde vom Denken (Geist, *diánoia*) *geschaffen* werden oder nur *gefunden* werden, das ist die Streitfrage... Man sieht, es ist im Keime schon die heutige Alternative...“⁵

Gottfried Martin⁶ findet den Streit schon früher, in Platons Dialog Euthydem. Ich übernehme die Übersetzung der entscheidenden Stelle von Martin: „Keine Art der Jagdkunst... reicht weiter als bis zum Erjagen der Beute. Haben die Betreffenden ihre Jagdbeute an sich gebracht, so wissen sie keinen Gebrauch

davon zu machen, vielmehr übergeben die Jäger und Fischer sie den Köchen. Die Geometer aber und Astronomen und Rechenmeister, denn auch diese sind Jäger in ihrer Art: sie alle bringen nämlich ihre Figuren und sonstigen Zeichen nicht etwa hervor, sondern erforschen nur, was schon da ist, sie übergehen also, weil sie mit der Verwendung nichts zu schaffen haben ... ihre Entdeckungen den Dialektikern zum Gebrauch, soweit sie nicht jeder Einsicht bar sind.“ Martin kommentiert: „Wir finden hier, soweit ich weiß, zum ersten Mal die große Antithese, die die Diskussion weiterhin beherrschen wird. Die Mathematiker bringen hervor, dies ist die Antithese, die der These gegenübersteht: Die Mathematiker erforschen nur das, was schon immer da ist.“

Vor nicht langer Zeit hat Jürgen Klüver in seinem Buch „Operationalismus. Kritik und Geschichte einer Philosophie der exakten Wissenschaften“⁷ die operationalistische Strömung durch die Antike, das Mittelalter und die Renaissance bis auf heute verfolgt, in steter Gegenüberstellung mit ihrem Gegensatz, bei ihm „Platonismus“ genannt.

Die harmlosen mathematischen Plänkeleien, die uns beschäftigten, sind — um es noch einmal zu betonen — weit davon entfernt, den Satz „Die Welt ist meine Vorstellung“ zu implizieren. Nur das Material dafür war in Sicht gekommen, aber noch nicht das Bewußtsein, das es im neuen Sinne hätte auswerten können.

II. Der Voluntarismus in der Antike

Ich teile die folgenden Überlegungen in zwei Teile. Zuerst untersuche ich zwei kurze Momente, in denen der Voluntarismus eine Chance hatte, also gewissermaßen Ansätze zu einem theoretischen Voluntarismus. Dann wende ich mich einem unreflektierten Voluntarismus zu, der die Antike weit beherrschte, ohne von seinen Vertretern und auch oft von seinen heutigen Kritikern als solcher empfunden worden zu sein — man hielt und hält ihn gern für Intellektualismus, sein gerades Gegenteil, indem man auf gewisse Vordergründigkeiten hereinfällt.

1. Zwei Chancen des theoretischen Voluntarismus

Parmenides hatte einen Katalog von Postulaten aufgestellt, die an das zu richten sind, was man „seiend“ nennen darf. Diese Postulate führten über den Satz, daß nur Sein ist, Nichtsein aber nicht ist, zur Leugnung des Werdens, denn Werden hätte Nichtsein impliziert. Die ersten Philosophen nach Parmenides konnten seine Logik nicht überwinden (was erst Platon gelang)⁸; ihr bescheidenes Ziel bestand darin, Teile der nach den Regeln dieser Logik aufgebauten Ontologie nur insofern zu opfern, als sie den Phänomenen allzu deutlich widersprachen. So opferte Empedokles die strenge Einheit des Seienden, stattete Feuer, Wasser, Luft und Erde, als vier seiende Dinge, mit den jetzt noch vertretbaren Prädikaten des parmenideischen Seins aus und ließ zwischen ihnen Liebe und Haß als Verbinder und Trenner walten. Liebe und Haß kann er nur schwer von jenen vier „Elementen“ trennen, so daß man durchaus sagen kann, Empedokles kenne sechs Elemente.⁹ Nichtsdestoweniger ist für ihn Liebe das,

was wir in uns als Liebe empfinden: „Sie betrachte mit den Augen des Geistes und sitze nicht mit blöden Augen da: sie, die auch, wie es heißt, den Gliedern der Menschen eingepflanzt ist, und durch die sie auf Freundschaft sinnen und Werke der Vereinigung vollziehen, indem sie sie „Wonne“ mit Beinamen nennen und „Aphrodite“ ...“¹⁰ Liebe und Haß dieser Art sind also die Verbinder und Trenner von Feuer, Wasser, Luft und Erde.

Vertritt Empedokles nun eine Art theoretischen Voluntarismus? Wir müssen uns Klarheit darüber verschaffen, was wir unter diesem Ausdruck verstehen wollen. Theoretischer Voluntarismus ist für unsere Zwecke hinreichend dadurch bestimmt, daß er als Theorie über den Primat des Willens dem Intellektualismus, den wir für jetzt als klar definiert betrachten, entgegengesetzt ist. Um den Weg zu einem Voluntarismus freizulegen, müssen Geist und Wille zuerst einmal als solche und als Gegner aufgefaßt werden. Das ist aber im früheren griechischen Denken nicht der Fall. Im ersten Buch der Ilias will sich Achill auf Agamemnon stürzen: da tritt Athene hinter hin, faßt ihn am Helmbusch und hält ihn zurück.¹¹ Nicht Geist und Wille — zwei ganze Personen, in denen sich Geist und Wille durchaus nicht unterscheiden lassen, sind im Streit, und der Stärkere wird siegen. Ähnlich müssen wir uns Homers Anschauung dann vorstellen, wenn er nicht Götter auftreten läßt, sondern Mächte wie „Plan“, „Wutschnaben“ oder „Eifer“ dafür sorgen läßt, daß sich die Knie bewegen oder die Hände rühren. „Plan“ oder „Eifer“ sind Dinge, die wir uns nicht als Organe, sondern als selbständige Wesen vorstellen sollten: also als unterschiedlich gegliederte Konglomerate dessen, was wir heute in Geist und Wille auseinandertreten lassen.¹² Es gibt bei Empedokles und vor ihm kein Indiz dafür, daß Liebe und Haß anders verstanden werden können denn als mehr oder weniger anthropomorphe Kräfte, d. h. Kräfte mit einer Willens- und einer Planseite.

Aber der Philosoph, dessen Werk geistesgeschichtlich auf das des Empedokles folgt, Anaxagoras, kann gespürt haben, welche Möglichkeiten in der These des Empedokles lagen: er kann eine These geahnt haben, die einen theoretischen Voluntarismus hätte begründen können. Das Bewegungsprinzip, das nach Anaxagoras die Welt anstieß, heißt nämlich nicht etwa Liebe oder Haß, sondern erstaunlicherweise „Geist“.¹³ Nur: es besteht für ihn kein Anlaß, gerade den Geist zum Ordner seiner Welt zu bestellen. Genau dies hat schon Platon beanstandet: Anaxagoras führe dankenswerterweise den Geist ein, könne dann aber nichts mehr mit ihm anfangen.¹⁴ Warum also Geist? Vielleicht, weil so dem Abgleiten in einen Voluntarismus vorgebeugt werden konnte, der sich bei Empedokles anzubahnen schien? Versuchsweise wollen wir das annehmen —: dann ist aber Anaxagoras vielleicht der erste, der den aufziehenden Schatten eines theoretischen Voluntarismus geahnt hat.¹⁵

Es gibt einen parallelen Vorgang. Geist und Wille scheinen einander als selbständig, als Antipoden und direkt gegenüberzustehen in der 431 v. Chr. aufgeführten Medea des Euripides. Dort sagt die Protagonistin die berühmten Worte: „Ich begreife wohl, wie übel das ist, was zu tun ich im Begriff bin, aber mein Drang ist mächtiger als mein vernünftiges Planen“ (1078f.). Zu dieser Zeit ist die Kenntnis dieser Antithese fest und sicher im Bewußtsein der Epoche: drei Jahre später steht Ähnliches im euripideischen Hippolytos (vv. 380—383). Sokrates wird dann jeden Anflug von Voluntarismus mit seiner Lehre bekämp-

fen, keiner tue Böses, wenn er *erkennt* habe, daß es böse ist.¹⁶ Hier besteht die Parallele zu den Vorgängen in der Naturphilosophie darin, daß Sokrates — in Kenntnis der von Euripidesfiguren vorgetragene Auffassung — gegen die Vorstellung eines Primats nichtgeistiger Kräfte Front macht und eilig dazwischenruft: „Nein, nein: die ganze Frage ist eine Sache des *Geistes*“. Nach Anaxagoras kann es also Sokrates gewesen sein, dem die Möglichkeit eines theoretischen Voluntarismus aufdämmerte — und beide nutzten ihr feines Empfinden dafür zu seiner Unterdrückung, was übrigens nicht bedeutet, daß sie den von ihm bevorzugten Geist so genau vom bekämpften Antipoden trennen konnten, wie es den Anschein hat, wenn man die Thesen bloß doxographisch einander gegenüberstellt.¹⁷

Man darf getrost, an den zwei von uns geschilderten Momenten der griechischen Geistesgeschichte vorbei, feststellen, daß die Antike den Willen nicht so vom Geist getrennt hat, wie Schopenhauer es tut, und somit auch keinen entsprechenden Voluntarismus kannte. Gerade auch der platonische Geist ist von einem Willensmoment nicht zu trennen¹⁸, und der Gott des Aristoteles, vielleicht der erste Anwärter auf den Titel eines reinen Intellekts, ist konstituiert durch den Zusammenfall von Denkendem und Gedachtem, das Gedachte ist aber als solches ein Gegenstand des Strebens, eben ein „Beweger“. ¹⁹ Man sah das Problem nicht, und hatte so auch keine Lösung dafür.

Wir sind bisher von Schopenhauers Konzept eines *blinden* Willens ausgegangen. Anhangsweise sei aber noch ein Wort zur Frage eines antiken Gegenstücks zum *klassisch-modernen*, von Schopenhauer abgelehnten Willenskonzept²⁰ gesagt, wonach im Willen Begehren und Vernunft vereint sind.

Die Tat, die Tüchtigkeit (*areté*) eines Menschen dokumentiert, muß getragen sein von der sie vorbereitenden „Wahl“, *prohairesis*, und diese „Wahl“ definiert Aristoteles als „entweder begehrensartiger Intellekt (*oretikós nous*) oder intellektartiges Begehren (*órexis dianoetiké*)“.²¹ Hier haben wir den Ausdruck einer denkbar engen Verbindung von Begehren und Vernunft, die hier durchaus *reflektiert* ist und nicht bloß *naiv* vorausgesetzt wird. Ist also *prohairesis* das griechische Wort für den klassischen Willen? Nein; sie hat nichts damit zu tun. Man kann sich das auf verschiedene Weise klarmachen. Zunächst bildlich: Ich kann z. B. darangehen, seelische Mechanismen bloßzulegen, die ein Verhalten bedingen, das ein Außenstehender als „Treue“ auffassen könnte, ohne daß der Agierende eigentlich *treu* ist. Aristoteles beschreibt ein psychisches Organ, und dies ist völlig bestimmt durch die Beschreibung seiner Bestandteile und ihrer Interaktion — der Wille ist aber dadurch *nicht* beschrieben. Wenn wir hier vom Willen, dort von *prohairesis* reden, dann reden wir in zwei verschiedenen Wissenschaften (Moral hier, kognitive Psychologie dort) unter Einschluß des weltanschaulichen Horizonts der jeweiligen Disziplin. Die Einführung moralischer Begriffe wie „Sittlichkeit“, „Pflicht“, „Persönlichkeit“ und des sie alle konstituierenden „Willens“ in eine psychologische Abhandlung oder in ein durch die Grenzen dieser Disziplin abgestecktes Bild vom Menschen wäre eine Mystifikation. Was wir „moralisch“ nennen, womit wir Handlungsweisen und Zustände bezeichnen, von denen der „innere Mensch“ berührt ist oder die vom „inneren Menschen“ ausgehen, das gibt es erst seit Paulus. Das bedeutet nicht, daß die Griechen z. B. keine pflichtbewußten Menschen waren, sondern es

heißt, daß sie keine Disziplin und keine Sprache besaßen, wonach sie sich hätten erklären können, was *wir* unter „Pflicht“ u. dgl. verstehen — wobei ich leichtsinnigerweise voraussetze, daß wir es können.

2. Ein unreflektierter Voluntarismus in der Antike?

Damit meine ich den antiken Pragmatismus. Typisch für den Pragmatismus überhaupt ist, einen Wert „Wahrheit“ nicht anzuerkennen und statt dessen den Wert „Nutzen“ oder „Vorankommen“ zu verwenden. Der Pragmatismus ist somit eine Philosophie, die Schopenhauer selbst als das Produkt desjenigen Intellekts ansehen würde, der ganz und gar nach dem zweiten Buch seines Hauptwerkes zu verstehen wäre: als bloßes Willensprodukt und somit als bloßer Willensagent. Natürlich würde der Pragmatismus Schopenhauers zweites Buch als Metaphysik nicht akzeptieren, hätte allerdings Grund, es als Psychologie zu seinen Grundlagen zu zählen. Der erste Schritt beim Vorankommen ist für den Pragmatisten nicht das Erblicken fester „erster“ Begriffe oder Sätze (Axiome), sondern das experimentelle Postulieren von Plattformen, die bei jedem weiteren von ihnen aus getanen Schritt wieder mit in Frage stehen. So haben wir z. B. „Identität“, „Einheit von Raum“, „Einheit von Zeit“, „Kausalität“, „Ding“ usw. postuliert, sind damit vorangekommen und haben all dies deswegen beibehalten. Postulieren ist natürlich, erst recht auf dem Hintergrund des Ideals „Vorankommen“ (being led forward), eine Willensleistung, und so weiß der Pragmatist auch, daß er durch und durch Voluntarist ist.²²

Die modernen Pragmatisten, von denen bisher die Rede war, haben gern darauf hingewiesen, daß sie Vertreter einer *alten* Denkrichtung sind.²³ Damit wollen sie sagen, daß jene Reduktion von „Wahrheit“ auf „Vorankommen“ alt ist, mehr nicht. Die reinste Ausprägung des antiken Pragmatismus hat Ferdinand C. S. Schiller in der Protagorasrede des platonischen Theaitet gefunden.²⁴ In diesem Dialog setzt sich Platon ausführlich mit dem berühmten Satz des Protagoras auseinander — „Der Mensch ist das Maß aller Dinge, der seienden, daß sie sind, und der nichtseienden, daß sie nicht sind“.²⁵ Dieser Satz wird zunächst als rein-sensualistische Theorie interpretiert und auf denkbar unvollkommene Weise kritisiert. Das führt dazu, daß Protagoras, der zur Zeit des fiktiven Gesprächs bereits tot ist, Gelegenheit erhält, sich durch den Mund des Sokrates zu verteidigen, und so seine eigene Interpretation des Satzes vorzutragen. Schiller konnte nun zeigen, daß diese Apologie des Protagoras sich im Theaitet so ausmacht wie ein Fossil im Gestein: ihr Inhalt wird weder vorbereitet, noch spielt er bei der auf sie folgenden Auseinandersetzung eine Rolle. Es besteht im Dialog kein sachliches Interesse an diesen Ausführungen, und so ist es wahrscheinlich, daß Platon die Apologie nicht erfunden hat, sondern daß sie auf den Vorstellungen des Protagoras selbst beruht.

Protagoras sagt dort, er behalte seinen Satz unverändert bei: der Mensch sei das Maß aller Dinge, und er meine damit, daß das, was dem einen z. B. süß scheine, für ihn auch süß sei, während es für einen anderen, dem es bitter scheine, auch bitter sei. Obwohl also für jeden das auch sei, was ihm scheine, gebe es trotzdem unter den Menschen Weise und Nichtweise. Das ergebe sich

so: Dem Kranken erscheine, was er ißt, bitter, dem Gesunden erscheine dasselbe süß. Nun gehe es aber nicht darum, den Kranken zu belehren, daß das, was er ißt, z. B. also Honig, in *Wahrheit* süß sei, wie immer es ihm auch scheinen möge, sondern die Empfindung des Kranken müsse verändert werden, denn die Auffassung des Gesunden sei *nützlicher*. So wie der Arzt mache es der Bauer mit seinen Pflanzen und der Erzieher mit seinem Zögling. Stellt der Bauer fest, daß seine Pflanzen nachteilige Empfindungen haben, so Sorge er dafür, daß sie gute und nützliche Empfindungen bekommen. Mit Wahrheit habe das alles nichts zu tun: es gehe einzig um den Nutzen.²⁶ „Wo du, Sokrates, von Wahrheit redest, geht es mir, Protagoras, um den Nutzen“ — das ist die Quintessenz seiner Verteidigung und das ist auch die klarste Ausprägung pragmatischen Denkens in der Antike.

Der Pragmatismus war in der klassischen Zeit weitverbreitet; vor allem lag er der Theorie handwerklichen Machens (*téchne*) zugrunde, und so finden wir seine Spuren besonders deutlich im *Corpus Hippocraticum*²⁷, in der Theorie der Rhetorik²⁸ und in der Erziehungslehre, die von Platons Gegner Isokrates beherrscht wurde.²⁹

III. Die Ideenlehre

Wenn Schopenhauer im Titel seines dritten Buches den Namen Platons erscheinen läßt, so gibt er damit seinem Leser einen wichtigen Hinweis. Der Leser wird nämlich darauf aufmerksam gemacht, daß er, obwohl das Thema wie das des ersten Buches die Welt als Vorstellung ist, nun nicht mehr eine unmittelbar transzendentalphilosophische Analyse zu gewärtigen hat. Er wird eine Abbild-Urbild-Lehre finden — und für jede derartige Theorie steht der Name „Platon“. Die platonische Lehre erfährt allerdings eine Umdeutung: sie muß dem Gesamtsystem ein- und untergeordnet werden: sie wird modern.

Meine Aufgabe kann ich nun nicht darin sehen, den Platonismus Schopenhauers darzustellen: meiner Betrachtungsweise gemäß behandle ich das Thema Schopenhauers, wie es in der Antike vorkam, und das heißt: ich vergleiche die Ideenlehren und die Kunstauffassungen.

Schopenhauer lehnt es zu recht ab, die Idee mit der reinen Form der Anschauung bzw. der Kategorie gleichzusetzen.³⁰ Die Idee Platons ist nicht Funktion, Regel, Medium, Organ (oder wie immer man sie in den verschiedenen Ausprägungen der Transzendentalphilosophie nennen will) eines *Subjekts* — sie ist ein Ding. Sie ist z. B. das Ding „Tapferkeit“, auf das man zeigen kann, wenn man Rechenschaft abzulegen hat über die Behauptung: „Diese Tat da ist eine tapfere Tat“.

Schopenhauer selbst vergleicht nun die Idee mit dem Ding an sich.³¹ Auf den ersten Blick scheint dieser Vergleich genauso mißraten. Auf den ersten Blick: das heißt vom Standpunkt der transzendentalen Erkenntnislehre aus gesehen. Aber man muß bedenken, daß mit der Entdeckung des Dinges an sich im Willen die Stellung von Subjekt und Objekt sich gewandelt hat. Immerhin müssen wir ja zum Zwecke der Verständigung über das Ding an sich wie über ein Objekt reden. Das Subjekt ist aber nun nicht mehr Konstrukteur *dieses* Objekts, des Willens, wie es der Konstrukteur unserer Alltagswelt ist, vielmehr steht es in der

Metaphysik seinem „Objekt“ gegenüber: und dies Einander-Gegenüberstehen von Subjekt und Objekt ermöglicht natürlich den Vergleich mit vorkritischen Positionen, unter anderen der Platons. Auf dem Boden der Metaphysik wird somit das, was in der Epistemologie das Paar „Erscheinung und Ding an sich“ war, zum Paar „bloßer Schein und echtes Sein“, womit wir in der Welt Platons wären. Vom Standpunkt der *Metaphysik* aus entspricht die Idee dem Ding an sich also sehr wohl.

In der Ästhetik nun ist „Idee“ das Wort für die *adäquate Objektivität* des Dinges an sich, womit beide, Idee und Ding an sich, nicht mehr „als identisch, aber doch als sehr nahe verwandt und nur durch eine einzige Bestimmung unterschieden“³² erscheinen — die nämlich, daß die Idee die adäquateste Wiedergabe des Dinges an sich für die Vorstellung ist. Diese adäquate Objektivität des Willens schaut nun der Intellekt, völlig interesselos geworden, indem er mit ihr eins wird. Wenn man so will: die Idee ist *die Erscheinung an sich*, eben noch nicht unter dem Diktat des Satzes vom Grunde durch das Subjekt zum Welt Ding gemacht. Das Wichtigste, das hier an Platon erinnert, ist, daß etwas „Reines“ einem anderen gegenübersteht, das man „zusammengesetzt“ nennen kann. Überhaupt kann man eine Reihe von Worten nennen, die sowohl auf die Idee Platons als auch auf die Schopenhauers angewandt werden können, aber dieser Umstand bringt die beiden Arten von Idee einander nicht näher. Den Unterschied in der Bedeutung von „zusammengesetzt“ bemerkt man leicht: Für Platon ist dies Zusammengesetzte als solches vorgefunden, für Schopenhauer bin ich es, der es zusammensetzt. Platon ist ja *der* Antioperationalist, während die Ästhetik Schopenhauers neben seiner Metaphysik auch den Operationalismus der Erkenntnislehre voraussetzt. Man ginge auch fehl, wenn man nun sagte, eine Gemeinsamkeit zeige sich darin, daß beide Philosophen von zwei Welten sprechen, also von Idee und Sinnenwelt bzw. Idee und Alltagswelt. Denn dann würde das Wort „zwei“ äquivok verwendet. Bei Platon haben wir nämlich zwei Welten im direkten, naiven Zahlsinn von „zwei“: ich kann zwischen beiden Welten hin- und hersehen, wenngleich sich dabei die „Reinheit“ des Blickes ändern muß. Bei Schopenhauer aber ist die Welt nur eine, und ich sehe sie einmal so und einmal anders, weil im einen Fall mein Auge konstruiert, im anderen schaut. Bei Schopenhauer ändert sich also die Funktion des Auges, bei Platon dagegen die Schärfe. Der Unterschied zwischen den beiden Ideenlehren läßt sich also leicht und auch noch auf weit mehr Arten darstellen.

Gehen wir nun über zur Frage „Ideenlehre und Kunst“, so entdecken wir in Platon Schopenhauers direkten Antipoden. Platon unterscheidet zwischen drei Arten von Schaffenden: da ist 1. Gott, der die Idee erzeugt und somit „*phytourgós*“ ist, 2. derjenige Mensch, der die Idee nachahmt und das einzelne Artefakt, z. B. ein Bett, hervorbringt (er heißt *demiourgós*) und schließlich der Künstler in unserem Sinn (Platon nennt Maler und Tragödiendichter), der das Sinnende, also z. B. ein bestimmtes Bett, nachahmt, aber auch nur, wie es ihm *scheint*: er ist so bloß der Nachahmer eines Phantasma. Der „Künstler“ ist also nur „der dritte vom König aus“.³³

Die platonische *Ontologie des Kunstwerks* macht Schopenhauer sich also nicht zu eigen — er übernimmt die Ideenlehre und überträgt damit Teile der platonischen Ideenmetaphysik in seine Ästhetik. *Teile*: denn z. B. konstituieren

(erschaffen) bei Platon die Ideen die Dinge, aber natürlich konstituieren die Ideen bei Schopenhauer nicht die Kunstprodukte.

Die Ontologie des Kunstwerks bei Aristoteles ist im Wesentlichen dieselbe wie bei Platon, wenn er auch die Vorstellung von für sich bestehenden Ideen ablehnt. In seiner Abhandlung über das Werden unterscheidet er drei Arten von Werden: durch Natur, durch *techne* und von selbst.³⁴ Als Beispiel für die Entstehung durch *techne* braucht er gern die „Künste“ Architektur und Medizin. Seiner Meinung nach arbeitet der Technit der „Gestalt“ (*eidos*, Idee) gemäß, die sich in seiner Seele befindet; damit meint er das als strenge Einheit aufgefaßte „Bild“ dessen, was gefertigt werden soll. Der Technit „sieht“ also z. B., was Gesundheit ist; aus dem ihm vorschwebenden genauen Bild seines Zieles kann er aber auch einen diskursiven Ausdruck machen und hat so die Definition der Sache.³⁵ An einem solchen *eidos* also orientiert sich der Architekt wie der Arzt und alle anderen, die etwas durch *techne* herstellen. Was wir im engeren Sinne „Kunst“ nennen, also Malerei, Bildhauerei, Poesie, Musik, ist für Aristoteles wie für Platon Nachahmung: so ist es für die Poesie in den ersten Zeilen seiner *Poetik* hervorgehoben. Man sieht ja auch leicht, daß Künstler dieser Art jeweils schon Sinnendinge oder sinnlich zugängliche Vorgänge zur Verfügung haben, an denen sie sich orientieren, und im Unterschied zum Architekten oder Arzt nicht mit dem *eidos* und dessen diskursivem Gegenstück, der Definition ihres Zieles, befaßt sind. So orientiert sich auch der Musiker an Vorgängen: nach der von Platon akzeptierten Theorie gibt es tapfere, weichliche und weitere so charakterisierte Tonarten.³⁶ Es liegt also trotz der Rücknahme der zweiten (Ideen-)Welt kein direkter Bezug zum nun in der Seele befindlichen, nicht mehr abgetrennt für sich existierenden *eidos* vor. Die Zweitrangigkeit der Nachahmung kann man sich leicht an den beiden verschiedenen Positionen klarmachen, die man zur Handlung eines anderen einnehmen kann. Derjenige nämlich, der den gut Handelnden *nachahmt*, ist Dichter oder Schauspieler, vielleicht auch Musiker, auf der anderen Seite aber ist der gut Handelnde Kanon und Maß für jedes gute Handeln³⁷: wer sich an den Kanon hält, der ahmt ihn aber nicht nach, sondern ist auf dem Weg, selbst unmittelbar Kanon und Maß zu werden.

IV. Erfahrene und gelebte Metaphysik: *Mitleid, Pessimismus, Entsagung*

1. Mitleid

Mitleid ist in der antiken Psychologie und Ethik ein Affekt. „Affekt“ heißt griechisch „*páthos*“, und *pathos* ist etwas, das mir widerfährt, natürlicherweise *von außen*. Es ist das Substantiv zum Verb *páschein*, „etwas erleiden“ — im allgemeinsten Sinn. Was später ein *pathos* wurde, war in der Vorstellung der Griechen ursprünglich eine eigene Wesenheit, ein *Daímon*. Redewendungen, die in die Sprache der klassischen Zeit hineinreichen, haben diese Vorstellung bewahrt: „*phóbos m'eisēi* (Furcht kam in mich hinein) ist eine solche Ausdrucksweise, in der man sich das Wort *phobos*, Furcht, eigentlich groß geschrieben denken muß, als Name eines unsichtbaren Wesens aus der Gruppe der

„Stärkeren“, kurz eines Daimon.³⁸ Die Redewendung erscheint auch mit dem griechischen Pendant für „Mitleid“: *m'eleos eselthe* (Mitleid kam in mich hinein).³⁹

Was für den Griechen Affekte sind, sind für Schopenhauer Willensregungen. So zählt er sie im 19. Kapitel des 2. Bandes seines Hauptwerkes auf. Mitleid ist keine Willensregung dieser Art, sondern ein gegen jenen Willen gerichtetes Geschehen, der sich die Individuation erfand, um seine Regungen zu vervielfältigen und zu steigern. Mitleid vollzieht sich nach Maßgabe des Ersterbens dieses Willens und gleichzeitiger Verflüchtigung der Individuation. Ich sehe mich im anderen, den anderen in mir, und an der scheinbaren Trennung vorbei kommt die wirkliche Identität zum Vorschein. Nehmen wir das deutsche Wort „Mitleid“ also für diese zur Tat gewordenen Metaphysik, so müssen wir *eleos* anders übersetzen, etwa mit „Erbarmen“. Er ist dann ein Affekt, der mich angesichts fremden Leides überwältigt.⁴⁰ In der Regel bleibt dabei ein Abstand zwischen dem, der sich erbarmt, und dem, dem das Erbarmen gilt, ein Abstand, der den Sich-Erbarmenden *über* den Leidenden stellt. So betet man um Erbarmen zu einem Gott, der Sklave bittet seinen Herrn, der besiegte Feind seinen Bezwinger um Erbarmen. Die Erregung von Affekten ist auch ein beliebtes Mittel, andere zu manipulieren. Aristoteles macht das Erbarmen neben der Furcht zu einem Mittel, mit dem Menschen positiv beeinflusst werden können: nach seiner Auffassung reinigt die Tragödie die Betrachter durch *eleos* und *phobos* von den Leidenschaften, man kommt also „geläutert“ aus dem Theater.⁴¹ *Mitleid* aber kann nie Mittel sein; es ist eins der Ziele eines Wesens, das den Vorzug genießt, hinter die Erscheinung vorstoßen und Metaphysik Tat werden lassen zu können.

Wir können die Frage, ob die Antike Mitleid im Sinne Schopenhauers — unabhängig von einer entsprechenden Theorie darüber natürlich — gekannt hat, also nicht anhand eines Vokabelverzeichnisses klären. Wir müssen *Mitleidssituationen* im Sinne Schopenhauers befragen und Umschau halten, ob irgendwo die Rede davon ist, daß das Leid des einen zur Durchbrechung der Individuation beim anderen führt, so daß er die Lage des Leidenden als seine eigene sieht. Ich stelle zu diesem Zweck einige Zeilen aus einer Tragödie vor, die den Schopenhauerleser zunächst verblüffen werden — er denkt, er habe seinen Philosophen vor sich. Es handelt sich um Verse aus dem Prolog des *Aias* des Sophokles.

Aias war im Rechtsstreit um die Waffen des toten Achill unterlegen, Odysseus war der Sieger. Das Drama beginnt damit, daß die Göttin Athene Odysseus mitteilt, *Aias* sei nachts aus seinem Zelt aufgebrochen, um die Heerführer der Griechen aus Rache für die Zurücksetzung zu ermorden. Sie selbst, Athene, habe ihn aber in Wahn verstrickt und zum Mord der Beutetiere angestiftet. Obwohl Odysseus sich sträubt, führt sie ihm den Wahnsinnigen vor und enthüllt mit geschickter Gesprächsführung seine entsetzliche Grausamkeit, die sich in ganz besonderem Maße an Odysseus entzündet. Odysseus steht, von *Aias* ungesehen, dabei und muß also anhören, was dieser Mensch ihm zugedacht hat und nun in seiner Verblendung einem wehrlosen Beutetier antun wird. „Siehst du nun, Odysseus, wie stark die Götter sind?“, redet Athene Odysseus an, als *Aias* wieder ins Zelt zurückgekehrt ist, und sie erinnert ihn daran, was für ein umsichtiger und wirkungsvoll handelnder Mann *Aias* ehemals gewesen war.⁴² Darauf antwortet Odysseus mit den uns hier angehenden Versen: „Ich kenne

keinen, der besser als er war im Planen und im Handeln. Aber ich beklage ihn, ganz und gar im Unglück wie er nun ist, obwohl er nur Feindschaft für mich empfindet — denn er ist schlimmer Verblendung anheimgegeben. *Ich sehe darin genauso sehr meine Lage wie seine*. Denn ich stelle fest, daß wir Menschen nicht mehr sind als Gaukelbilder und leere Schatten.“⁴³

Es ist vor allem der hervorgehobene Satz, der uns wie ein Zeugnis dafür erscheinen könnte, daß hier ein Mensch seine Vereinzelung durchbrochen hat und im anderen sich selbst sieht. „Der gute Charakter ... lebt in einer seinem Wesen homogenen Außenwelt: die Andern sind ihm kein Nicht-Ich, sondern ‚Ich noch ein Mal‘“⁴⁴ und hier handelt es sich sogar noch um Mitleid mit einem Feind. Aber es ist gegen den Anschein kein Mitleid in diesem Sinne, was Odysseus bewegt. Um es kurz vorweg zu sagen: es ist Einsicht, klare pragmatische Vernunft, Begreifen der Welt und der Situation des Einzelnen darin. Odysseus hat gehört, wie Athene ihm sagte, *sie* habe Aias in den Wahnsinn getrieben⁴⁵; er hat erlebt, wie Aias gleichsam an den Fäden, die Athene hielt, hier auf der Bühne vor ihm tanzen mußte: und er weiß, daß ihm das selbst auch so gehen muß, wenn er im Konzert der von den Göttern dirigierten Gesellschaft gegen die Harmonie spielt. „Er ist einer schlimmen Verblendung anheimgegeben“, sagt Odysseus von Aias — er hat gehört und gesehen, wie die Verblendung von Athene produziert wurde. Und folglich sieht er *den Menschen* als Gaukelbild und Schatten, Worte, die Sophokles auch sonst für Wesen gebraucht, mit denen man alles anstellen kann.⁴⁶ Aber wir sind mit dieser Interpretation nicht auf Spekulationen angewiesen. Hören wir zunächst die Antwort Athenes, die die Sicht des Odysseus bestätigt: „Da du das also einsiehst“, sagt sie, „hüte dich vor frechen Worten den Göttern gegenüber (wie Aias sie sich hatte zuschulden kommen lassen) und vor hohlem Stolz auf Körperkraft und Reichtum. Denn ein einziger Tag hebt und senkt auch wieder alle Dinge der Menschen; die Bescheidenen jedoch sind den Göttern lieb, die Schlechten aber sind ihnen verhaßt.“⁴⁷ Athene nennt das Gesetz, dem Odysseus sich auch bei seinem weiteren Auftreten in der Tragödie unterwirft: „Ein einziger Tag hebt und senkt wieder alle menschlichen Dinge“, und dies Gesetz, dem man zunächst entnehmen möchte, man solle sich dem Zufall unterwerfen, wird *interpretiert* durch das folgende: „Die Götter aber lieben die Bescheidenen“.

Dies Gesetz samt seiner Interpretation beschreibt eine bestimmte Gesellschaftsform: diejenige, die die eigentlich griechische Lebensart geblieben ist bis zum Untergang der klassischen Staatsform, der Polis. Ihr Leitgedanke ist der Imperativ am Tempel des Gottes dieser Gesellschaft, des delphischen Apoll: „Erkenne dich selbst“, und das heißt in seinem damaligen Verständnis: „Erkenne, was du *nicht* bist“, „Erkenne, was du *nur* bist“.⁴⁸

Was Odysseus hier also leistet? Er bringt Einsicht auf im Sinne der delphischen Einsichtsforderung, und wenn er den verblendeten Aias beklagt, so tut er das, wie er selbst sagt, weil er am Sturz des früher Großen sieht, daß man auch mit ihm so verfahren kann. Welche Motive Odysseus leiten, sieht man dann auch ganz am Schluß des Stückes. Der tote Aias soll nicht beerdigt werden: die Feldherren halten das für eine angemessene Rache an dem wehrlosen Gegner. Odysseus tritt gegen sie für seine Bestattung ein. Er hat Agamemnon so gut wie überredet, als der ihn, gewissermaßen als Überleitung zu seinem Placet, fragt:

„Du verlangst also, ich solle zulassen, daß dieser Tote beerdigt wird?“ Odysseus entgegnet: „Das tue ich in der Tat: denn auch ich komme einmal in diese Lage.“ Agamemnon meint, moralisieren zu sollen: „Fürwahr, es ist immer dasselbe: jeder müht sich nur für sich.“ Aber damit kann er Odysseus nicht treffen: „Für wen sollte ich mich denn mehr mühen als für mich?“⁴⁹

Ich will es bei diesem Beispiel bewenden lassen. Man wird in ähnlichen Fällen⁵⁰ ein ähnliches Ergebnis haben, wenn man nur den Wortlaut, die Situation und den Charakter des Sprechenden genug studiert.

2. Pessimismus, Entsagung

Die Griechen haben das Leben bejaht. Für Schopenhauer bilden sie somit den Gegensatz zu Indern und Christen. Diese Antithese stellt er einprägsam durch den Vergleich eines Florentiner Sarkophags mit einem christlichen Sarg dar.⁵¹ Wir werden Schopenhauers Sicht bestätigt finden, wenn wir uns dem Pessimismus⁵² der Griechen und einigen Attitüden scheinbarer Lebensverneinung bei ihnen zuwenden.

Wenn wir über Gegenstände handeln, die das Religiöse⁵³ näher oder entfernt angehen, können wir nicht einfach vom „dem“ griechischen Empfinden sprechen. Auch derjenige, der nur auf die großen Linien achten will, muß *zwei* Stränge auseinanderhalten. Der eine ist der, von dem wir im vorigen Abschnitt andeutungsweise schon gesprochen haben: wir nennen ihn „delphische Religiosität“. Diese Form der Religiosität formt, wie gesagt, die archaische und klassische griechische Gesellschaft. Vor der Zeit der Aufklärung im fünften Jahrhundert ist diese Gesellschaft geprägt vom Prinzip der *aidōs* und dem des *métrios bíos*, also dem scheuen Zurücktreten vor dem Größeren und dem Ideal des bescheidenen Lebens. Später, als die Welt durchschaubarer geworden ist, verschwindet die Komponente der Scheu aus diesem Verhaltensbild, und es tritt statt ihrer das Ideal von Maß und Mitte auf: tüchtig ist der, der auf dem Hintergrund psychischer und sozialer Gegebenheiten zwischen den Extremen zu steuern vermag; der zu erreichende Punkt wird „Mitte“ genannt, obwohl er keineswegs die geometrische Mitte darstellen muß. Ihr beinahe zu spät verfaßter Kodex ist die aristotelische Ethik. Delphisch im allgemeinen Sinn ist das, was die beiden Formen verbindet: das Maßnehmen, das Sich-Messen, jene Auffassung, die die Umwelt, den anderen Menschen eingeschlossen, als ein Objekt nimmt, das hinsichtlich der eigenen Stellung zum Kalkül, zum gekonnten Pendeln (*stocházesthai*) auffordert. Der Abstand zu Schopenhauers moralischer Welt ist denkbar groß.

Offensichtlich nicht autochthon, sondern aus dem Orient in Griechenland eingeführt ist die zweite Strömung, die wir nach einer ihrer Ausprägungen die „orphanische“⁵⁴ nennen wollen. Diese Religion kennt die aus ihrem angestammten Wohnsitz gefallene Seele, die sich hier bewähren muß, die Seelenwanderung und die endliche Erlösung. Ihre Hauptvertreter sind Pythagoras und die Pythagoreer, Empedokles, Platon und die Neuplatoniker. Diese Welt tendiert nun keineswegs dazu, den anderen Menschen als einen Gegenstand zu betrachten, an dem man sich mißt, sondern hier tendiert man zur Identifikation mit dem

anderen. Pythagoras gebot einem Menschen, der einen Hund schlug, Einhalt, denn er hatte im Wimmern des Tieres die Seele eines Freundes gehört.⁵⁵ Empedokles sagt: „Denn ich wurde bereits einmal Knabe, Mädchen, Pflanze, Vogel und flutentauchender, stummer Fisch“⁵⁶, und so lehnt er den Tiermord ab, u. a. mit den folgenden Worten: „Und ihn, der die Gestalt gewandelt hat, seinen eigenen Sohn, hebt der Vater empor, schlachtet ihn und spricht auch noch ein Gebet dazu, der arge Tor!“⁵⁷ Hier sind wir auf einer Linie, die zum indischen *tat tvam asi* und zu Schopenhauer führt.

Orphisches und delphisches Denken gleichen sich in den uns interessierenden Punkten sehr. Beide Richtungen sind pessimistisch und kennen eine besondere Art von Lebensverneinung. Wir werden aber sehen, daß ihr Pessimismus und ihr Nein zum Leben jeweils verschieden motiviert ist — und daß das, was man bei aller Verschiedenheit zwischen ihnen wieder als gemeinsames Motiv ansehen kann, sie doch wieder definitiv von Schopenhauer scheidet.

Für die Orphiker ist diese Welt ein Jammertal, ein Ort, wo es eine Schuld abzubüßen gilt, der einen zum Weinen und Klagen veranlaßt, wenn man ihn erblickt — denn die Pfade des Lebens sind mühselig.⁵⁸ Nur um wenig tröstlicher ist das Bild, nach dem die Götter uns hierhin als in eine Art Wachstation gebracht haben.⁵⁹ In dieser Welt ist das Böse zuhause, und es gilt, „dorthin“ zu fliehen.⁶⁰

Der delphischen Strömung sind die eindrucksvollen Verse zu verdanken, die zuerst bei Theognis, dann bei Sophokles auftauchen, und deren Inhalt bei Euripides als „in aller Munde befindlich“ bezeichnet wird. Danach ist es das Beste für uns, nie geboren zu werden, bei weitem das Zweitbeste aber, wenn man geboren ist, so schnell wie möglich wieder von hier fortzugehen.⁶¹

Beide Strömungen kennen aber auch eine andere Welt. Die orphischen Mythen kennen eine paradiesische Natur,⁶² in der diejenigen, die hier heilig gelebt haben, einst leben werden;⁶³ Sokrates verspricht sich dort die schönste Philosophenseligkeit zusammen mit den großen Geistern der Vergangenheit.⁶⁴ Weniger mythisch gesehen besteht der Tod in der Loslösung der Seele aus dem Leib (*sōma*), der zu Lebzeiten ihr Grab (*sēma*) war,⁶⁵ also in ihrer Befreiung und in der Rückkehr zu ihrer wahren Bestimmung.⁶⁶

Das Jenseits der nicht-orphischen Welt (ich halte es für gut, mich hier vom Eng-Delphischen zu lösen) ist so vielversprechend nicht. Es kann so düster sein, wie es dem toten Achill erscheint, der sagt: „Lieber möcht' ich als Knecht einem anderen dienen im Taglohn, einem dürftigen Mann, der selber keinen Besitz hat, als hier Herrscher zu sein aller abgeschiedenen Seelen!“⁶⁷ Jenseitsvorstellungen sind irrational, und so gibt es, wenn man nicht nur von Dichtern, sondern auch vom archäologischen Material ausgeht, eine Fülle von Vorstellungen, die kaum in ein kohärentes System zu bringen sind —: verlockend ist die Zeit nach dem Tod so gut wie nie. Auch Theognis meint das nicht, wenn er sagt, es sei am zweitbesten, möglichst bald von hier fortzugehen. Das sagt er nur, um die Traurigkeit und das Leid des Lebens hervorzuheben, wie man eben sagen kann: „Ach, wäre ich doch schon tot“, ohne sich damit sofort ein angenehmeres Jenseits einzubilden. Aber wenn das Jenseits auch trostlos, in fast jedem Fall wenig verführerisch ist: die Götter leben leicht und glücklich,⁶⁸ und dies Leben, so unerreichbar es für fast⁶⁹ alle auch ist, ist dem delphischen, an Homer

erzogenen Menschen doch so nah wie das seiner Nachbarn: Stets hat er es vor Augen, und stets sieht er, wie das Leben eigentlich sein kann.

Den Bildern von der Welt entsprechen die Inhalte des Nein zum Leben. „Entsage der Welt“ heißt für den Orphiker: „Entsage dem Jammertal zugunsten des Paradieses“ — an und für sich kein schwerer Verzicht. Die andere Richtung kann mit der Seligkeit des Nicht-mehr-Seins liebäugeln, und es ist erstaunlich, genau diesen Traum vom Sokrates der platonischen Apologie geträumt zu sehen.⁷⁰ Der delphische Mensch kann auch dem Leben entsagen, um der Schande zu entgehen⁷¹ oder um ewigen Ruhm zu erwerben,⁷² aber man sieht, daß das keine Formen echter Entsagung sind, sondern daß sich darin entschiedene Lebensbejahung ausdrückt: man wird ja durch den Tod der Unsterblichkeit im Gedächtnis der anderen gewiß, oder man entzieht sich der physischen Vernichtung durch andere oder dem, was man den sozialen Tod nennen könnte, durch eine Tat, die den anderen noch Achtung abnötigt und den Täter dann doch wieder in Ehren *weiterleben* läßt.⁷³ Das Leben *überhaupt* wird nicht mit einem Nein bedacht: ein Götterleben wirft niemand weg.

Ich bin den Griechen in diesem Überblick nicht völlig gerecht geworden, weil ich sie von einem ihnen fremden Gesichtspunkt aus betrachtet habe: aber das liegt im Thema. So können wir also jetzt sagen, daß der pessimistischen Wertung des Lebens und der Bereitschaft zur Weltentsagung bei ihnen ein naiver Lustkalkül zugrunde liegt.⁷⁴ Dabei mag man die Lustvorstellung variieren lassen von bloßem Wohlbefinden bis zur Seligkeit im Himmel der Theoria: es bleibt ein Lustkalkül, der den Griechen zur Entsagung bringt. Bei Schopenhauer finden sich nicht selten verwandte Ausdrucksweisen, aber der Philosoph hat deutlich genug gemacht, was er letztlich meint: Entsagung als gelebte Metaphysik, als Nein zum Willen als Willen, nicht zum Willen als bloßem Schöpfer von Schmerzen.⁷⁵ Und Pessimismus nicht als schwermütiges Trauern — „... und es könnte doch alles so viel schöner sein!“ —, sondern als Haltung, die sich aus der Sicht auf den Grund der Dinge ergibt.⁷⁶

Anmerkungen

¹ Vgl. K. Oehler, Ein Mensch zeugt einen Menschen, Frankfurt a. M. 1963, 16ff., Chr. Wild, Philosophische Skepsis, Meisenheim 1980, 40.

² W I 9, P I 281 u. v. a.

³ Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung 8, 439—809.

⁴ In primum Euclidis elementorum librum commentarii, p. 77 sqq. Friedlein.

⁵ 571f.

⁶ Klassische Ontologie der Zahl, Köln 1956, 19.

⁷ Stuttgart-Bad Cannstatt 1971 (Problemata 2).

⁸ In seinem Dialog „Sophistes“, bes. 254 Bff.

⁹ H. Diels-W. Kranz, Die Fragmente der Vorsokratiker I, 1960, Nr. 31, frg. 17, vv. 18ff. (: die Liebe sei den übrigen, also Feuer, Wasser, Luft, Erde, Haß, gleich *an Länge und Breite*).

¹⁰ ib. vv. 21ff.

¹¹ Ilias A 188 ff.

¹² J. Böhme, Die Seele und das Ich im homerischen Epos, Leipzig und Berlin 1929,

Bruno Snell, *Die Entdeckung des Geistes*, Göttingen 1975, Kap. 1.

¹³ Diels-Kranz II, Nr. 59, frg. 11 ff.

¹⁴ Phaidon 97 B ff., bes. 98 B.

¹⁵ „. . . mein direkter Antipode unter den Philosophen (ist) Anaxagoras...“ W II 304. Zu Schopenhauers hoher Meinung von Empedokles s. P I 38 ff. Schopenhauer behandelt Anaxagoras vor Empedokles; vgl. aber Aristoteles, *Metaphysik* 984 a 11 ff. (= Diels-Kranz, I. c., frg. A 43).

¹⁶ Xenophon, *Memorabilien* II 9, 4 u. öfter bei Platon.

¹⁷ Sokrates geht — mit Schopenhauers Vokabular ausgedrückt — gegen die Herrschaft des Willens nicht als Intellektualist vor, sondern pragmatisch (vgl. bes. die Stelle Anm. 16, dazu dann U. von Wilamowitz-Moellendorf, *Platon I*, Berlin 1929, 111, F. Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse*, Nr. 190), und das heißt, wie sich im folgenden Abschnitt (II 2) klären wird, letztlich *auch* voluntaristisch, lediglich mit einer anderen Bewertung der dem Willen dienenden Kräfte: er hält den Intellekt für stärker als die Willensregungen (Triebe, Affekte, Lüste) im eigentlichen Sinn. Selbst bei Platon ist diese Lehre nicht rein-intellektualistisch, wenngleich er den abzuwendenden Schaden eher geistig-seelisch faßt, denn wie es keinen reinen Voluntarismus in der Antike gibt, so tut man sich auch schwer mit einem reinen Intellektualismus; vgl. das unmittelbar folgende.

¹⁸ Vgl. bes. den Phaidrosmythos (Phaidros 246 A ff.), die Stellung des Eros im Symposion, Staat 474 C ff.; vgl. zu diesem Thema G. M. A. Grube, *Plato's Thought*, London (1. Auflage 1935) 1980, 100 ff., 136, 178.

¹⁹ *Metaphysik* XII Kap. 7 ff. Ähnlich ist es, wenn wir die Gegenprobe vornehmen. Platon hat in seinem berühmten Seelenmythos im Phaidros (s. Anm. 18) jeden der beiden von ihm angenommenen unvernünftigen Seelenteile durch ein Pferd mit eigenem „Willen“ dargestellt, also anthropomorph als Geist-Begierde-Einheiten, und daß diese Vorstellung nicht nur mythisch ist, zeigt sich, wenn Aristoteles hypothetisch den gesamten begehrenden Seelenteil (das orektikón, das die beiden unvernünftigen Seelenteile der platonischen Theorie umfaßt) in den vernünftigen Seelenteil als dessen Unterabteilung verlegen kann (*Nikomachische Ethik* I 13, 1102 b 29 ff.).

²⁰ z. B. N 3.

²¹ *Nikomachische Ethik* VI 2, 1139 b 5 f.

²² Vgl. F. C. S. Schiller, *Humanismus* (dt. v. R. Eisler), Leipzig 1911, bes. Kap. 1.

²³ Untertitel von W. James' *Pragmatism* (New York 1907): A new name for some old ways of thinking.

²⁴ *Plato or Protagoras?* Oxford 1908.

²⁵ Diels-Kranz Nr. 80, frg. 1.

²⁶ *Theaitet* 166 A.

²⁷ Besonders in der Schrift „Über die alte Medizin“.

²⁸ *Gorgias* in Platons „*Gorgias*“ 449 A ff., 452 E, 454 E f., 456 C ff.

²⁹ Besonders Rede 13, „Gegen die Sophisten“.

³⁰ W I 205.

³¹ W I 202.

³² W I 201.

³³ Staat 597 D ff. — Schopenhauer findet seine Ästhetik in Platons *Ideenlehre* wieder; der platonische Frühdialog *Ion* führt den Gedanken aus, der Dichter gehe nicht mit Vernunft vor, sondern gottbegeistert und ohne Bewußtsein: er wird zum Sprachrohr des Gottes. Mit Schopenhauer gesprochen bekommt der Dichter seine Einfälle also von *unterhalb*, mindestens von *jenseits* des Intellekts — ein auch im Zusammenhang der schopenhauerschen Lehre bemerkenswerter Gedanke, dem ich aber hier nicht nachgehen kann. Der Philosoph orientiert sich an dieser Lehre jedenfalls nicht.

³⁴ *Metaphysik* VII 7, 1032 a 12 ff.

³⁵ Das eidos ist in der ontogenetischen Perspektive das, was in der „ontopistemologi-

schen“ Perspektive das *ti ēn einai* ist, worüber Aristoteles im 7. Buch der *Metaphysik* passim handelt; s. Kap. 4—6, 10—12, 17.

³⁶ Staat 398 C ff.

³⁷ Dies ist die Lehre der aristotelischen Ethik, vgl. *Nikomachische Ethik* II 2, 1103 b 27 ff. mit III 6, 1113 a 22 ff.

³⁸ H. Herter, *Böse Dämonen im frühgriechischen Volksglauben*, Kl. Schriften (München 1975) 43 ff. und ders., *Dämonismus und Begrifflichkeit im Frühgriechentum*, *Lexis* III 2 (1953) 226 ff.

³⁹ Euripides, *Iphigenie in Aulis*, v. 491.

⁴⁰ Erbarmen ist gewissermaßen das Mitleid, empirisch betrachtet: s. dazu E 245 — eine „wundersame Anlage“ in unserem Herzen.

⁴¹ Aristoteles, *Poetik* 1449 b 24 ff.

⁴² vv. 118 ff.

⁴³ vv. 121—126.

⁴⁴ E 272.

⁴⁵ vv. 45; 51.

⁴⁶ *Philoktet* v. 946, *Ödipus auf Colonus* vv. 109 f.

⁴⁷ vv. 127—133.

⁴⁸ Plutarch, *De E apud Delphos*; W. Schadewaldt, *Der Gott von Delphi und die Humanitätsidee in: Hellas und Hesperien I*, Zürich—Stuttgart ²1970, 669 ff.

⁴⁹ vv. 1364—1367.

⁵⁰ Vgl. auch die Verzeihensszenen, vor allem Xenophon, *Kyrupädie* III 1, 38 ff. Dazu K. Gaiser, *Griechisches und christliches Verzeihen usw. in: Latinität und alte Kirche, Festschrift für R. Hanslik*, Wien—Köln—Graz 1977 (*Wiener Studien*, Beiheft 8), 78 ff.

⁵¹ P II 332 f.

⁵² H. Diels, *Der antike Pessimismus, Schule und Leben 1*, Berlin 1921.

⁵³ Zum folgenden ist besonders heranzuziehen E. R. Dodds, *The Greeks and the Irrational*, Berkeley and Los Angeles ¹1973, dt. (*Die Griechen und das Irrationale*) Darmstadt 1970.

⁵⁴ K. Ziegler „Orphische Dichtung“ in *Pauly's Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, Bd. XVIII 1341—1417. Die Diskussion zum Thema „Was ist orphisch?“ ist kontrovers.

⁵⁵ *Diels-Kranz* Nr. 21 (Xenophanes), frg. 7.

⁵⁶ *ib.* Nr. 31, frg. 117; Übers. Diels.

⁵⁷ *ib.* frg. 137, vv. 1—2; Übers. Diels.

⁵⁸ *ib.* frg. 118, 115 v. 8.

⁵⁹ Platon, *Phaidon* 62 B.

⁶⁰ Platon, *Theaitet* 176 A/B.

⁶¹ *Theognis* v. 425 f., Sophokles, *Ödipus auf Colonus* 1224 ff., Euripides, frg. 285; vgl. Herodot VII, 138, 3, Cicero, *Tusculaner Disputationen* I 144 u. v. a. Vgl. auch W II 674.

⁶² Platon, *Phaidon* 110 B ff.

⁶³ *ib.* 114 B/C.

⁶⁴ *ib.* 61 B ff.

⁶⁵ Platon, *Gorgias* 493 A, vgl. *Kratylos* 400 C.

⁶⁶ Platon, *Phaidon* 64 A ff.

⁶⁷ *Odyssee* XI v. 489 ff.; Übers. Voß.

⁶⁸ z. B. *Ilias* VI 138.

⁶⁹ Es gibt die Apotheose, z. B. im Fall des Herakles.

⁷⁰ 40 C ff.

⁷¹ z. B. der sophokleische Aias, *Aias* v. 470 ff.

⁷² z. B. die Makaria der euripideischen Herakliden, vv. 474 ff., bes. 531 ff.

⁷³ Vgl. die Bemerkungen Schopenhauers zur „Resignation“ des Helden in der griechischen Tragödie W II 496. Schopenhauer hebt öfter den Optimismus der Griechen hervor, z. B. W II 672, wo er gerade mit ihren Äußerungen über die Düsterteit des Lebens befaßt ist. S. auch den Artikel „Askese I“ im Reallexikon für Antike und Christentum, Bd. 1, 449 ff. (Verf. H. Strathmann).

⁷⁴ Vgl. den nüchternen Überschlagn Makarias in der Rede vv. 500 ff.

⁷⁵ z. B. W I 181 f., 336, P II 331.

⁷⁶ Vgl. P II, § 142.