

Mitleid und Erkenntnis im Werk Arthur Schopenhauers

Von *Heinz-Joachim Heydorn (Frankfurt)*

Die Studie, die hier dargebracht wird, weicht von dem strengeren Herkommen der Wissenschaft ab. Sie enthält einen subjektiven Charakter, der auf den eigenen Ursprung zurückweist, auf erste, entscheidende Erfahrungen. Der Anlaß mag dies rechtfertigen, ist doch auch das Lebenswerk Arthur Hübschers auf eine höchst persönliche Weise mit der Sachwaltung des Schopenhauerschen Erbes verknüpft.

Schopenhauer war die frühe, schmerzlich beglückende Erfahrung der Philosophie in einem Alter, in dem sich die Welt erstmals öffnet, mit ihren Widersprüchen unwiderruflich in das Bewußtsein tritt. Es geschah dies in einer Umwelt, in der die Zeugnisse der überlieferten Kultur fast erdrückten, sich mit der Gewalt ihrer Geschichte auf den Atem legten und dennoch die Zeichen ihres Versinkens schon deutlich erkennbar machten; unter der sichtbaren Schrift war eine andere, die den Verfall anzeigte. Schopenhauer war es, der diese dunklere Schrift entzifferte, aus ihr das Verborgene hob, zum ersten Male nun auch eine Antwort auf die Frage nach dem Tod gab, die doch in allem war. Die Konturen der Dinge erschienen auf ihrem Hintergrund; ihre Vergänglichkeit wurde nah, wie nie wieder bis zu den verkürzten Tagen, in denen sich die Nähe des Todes von selber ankündet. Aber eben diese frühe Todesgewißheit, wie sie mit der ersten, bewußten Öffnung auf das Leben hin erfahren wird, auf seine verzehrende, ewige, unaufhörliche Bewegtheit, wurde durch Schopenhauer zum Musageten der Philosophie. Ihre Selbstergründung über das Dementi des Todes, auf die Schopenhauer mit dem platonischen Sokrates hinweist, gab nun der Lebenswelt einen eigentümlichen Sinn, eine Notwendigkeit ihres Untergangs nach aller Blüte und überreicher Entfaltung. So heißt es 1813, — und es steht dies in dem von Arthur Hübscher vorzüglich edierten ersten Band des handschriftlichen Nachlasses zu lesen: „Wenn man das Moralische, Asketische, von allem Irdischen sich losreisende, — mit einem Wort die Freiheit im Menschen vergleicht mit dem Gebunden-sein an Naturgesetze der Tiere; so liegt der Vergleich nah, daß die sämtliche, lange, abgestufte Reihe der Tiere, den unreifen, mehr oder minder festsitzenden und Säfte saugenden Früchten des Baums gleiche, der Mensch aber den reifen, die auf dem Punkt der höchsten Vollendung sich von selbst ablösen.“¹ Dieser Augenblick schien für die überlieferte Kultur gekommen, die im kurzen Licht ihres Unterganges noch einmal ihre unsägliche Faszination wiederholte, aber unter den Erdstößen, die das Ende der Weimarer Republik und eine kommende Barbarei anzeigten. Ein wüster Übergang zu beispielloser und noch ganz unübersehbaren gesellschaftlichen Veränderungen wurde er-

kennbar. So war es diese erste Lektüre, die unwiderstehlich ergriff, den Zerfall deutete, sich dem Lesen einer späten Poesie und Prosa verband, Schnitzler, Hofmannsthal, Baudelaire, dem Frühwerk Thomas Manns. Der in das Selbstbewußtsein geholte Tod enthielt dabei zwei stets wieder aufeinander hinweisende und einander bedingende, nie ganz voneinander gelöste Momente; eine innere Erfahrung, deren Inhalt nun erst verständlich wurde, den Hinweis auf ein Dunkles in uns selber, und einen anderen, der Helligkeit war, Licht griechischer Landschaft, eine Welt des geöffneten Auges, die sich der Welt des geschlossenen verband. Damit erst wurde eine unendliche ästhetische Beglückung in Besitz genommen, ein Residuum in der Wildnis, die Gestalt eines Traumes, der nun begreifbar wurde — „we are such stuff as dreams are made of“ —, eine Beglückung, mit der sich die Erkenntnis von ihrer Verhaftung losriß, sie überwältigte. In diesem platonischen Moment blieb die Schönheit aufbewahrt, die doch untergehen mußte, gewann sie eine eigene Ewigkeit in der Überwindung des Schicksals, eine eigene Weise überzeitlichen Schweigens. In uns war Widerspruch, doch blieb dies nun nicht allein, dunkel, sinnlos an sich selber tragend, sondern es gewann jene ästhetische Unverlierbarkeit, mit der es sich als Grund der Idee auswies, zum Zeichen einer Aristokratie wurde, die alle Grenzen hinter sich gelassen hat, alle dumpfen und haßtragenden Bindungen. Leiden und Bewußtsein gingen somit eine erste, entscheidende Verbindung miteinander ein. Dies eben vermittelte Schopenhauer, nicht ohne jene Ausnahmeerfahrung, mit der sich die Einsamkeit rechtfertigt, um ihre eigenen, tiefen Konflikte aushalten zu können, aber doch ganz ohne Menschenverachtung. Er zeigte vielmehr die Spur des Menschen an, wies darauf hin, ihn zu suchen, in einer untergegangenen Stimme seiner Geschichte, an irgendeinem Platze der Welt. Es war dieses sein geistiges Weltbürgertum, das eine Grundlage schuf, um der kommenden Geistfeindlichkeit zu widerstehen. So war er Erzieher, als den ihn Nietzsche begriff, Geburtshelfer für den eigenen Weg. In einer seiner frühen Aufzeichnungen heißt es bereits, daß man Philosoph nur durch eine Perplexität wird, die Plato als Staunen bezeichnet. Schopenhauer rief dieses Erstaunen hervor. Er gab die ersten Instrumente an die Hand, um die Wirklichkeit zu bewältigen, ließ alle Dinge in neuem Lichte erscheinen, trug das Dunkle in das Bewußtsein, aber er hielt nicht an sich selber fest, um den also Gehaltene erst unter schmerzlichen Brüchen wieder freizugeben. Er suchte keinen Denker aus zweiter Hand zu machen. Mit Schopenhauer begann vielmehr die Reise in eine unbekannte Zukunft. Dies mag widersprüchlich erscheinen, da doch auch seine Philosophie den Anspruch auf Wahrheit erhebt, auf die Bejahung ihrer Inhalte. Aber mit diesem Anspruch war da ein anderes, das sich unüberhörbar geltend machte: eine Aufforderung, den eigenen Weg zu gehen, Unbedingtheit zu suchen, *vitam impendere vero*. Hier wurde man für die eigene Sache bestimmt und für sie ausgerüstet. Dies will zusammengenommen sein, um die Wirkung Schopenhauers zu begreifen, die weiter geht, als es einzelne Gesichtspunkte dartun; Schopenhauer ging in das Leben ein. Retrospektiv erst kann man eine solche Wirkung in ihrem annähernden Umfang bestimmen, ohne damit zu Ende zu kommen. Gewiß war Schopenhauer nur Glied in einer Kette, wenn auch das erste Glied, es mußte die notwendige Ausein-

andersetzung folgen, um der Erkenntnis des Wirklichen genüge zu tun, um unsere eigene Bedingung zu begreifen; es folgten Nietzsche und Kierkegaard, Hegel und Marx, in der Suche nach neuen Ausgängen. Die Welt, in der wir handeln müssen, meldete sich an, ohne Alternativen zu lassen, ohne Zeit für Meditation, sie war voller Notzeichen des Menschen. So soll noch einmal, in einer erinnernden Wiederholung, das Verhältnis von Mitleid und Erkenntnis im Schopenhauerschen Werk mit wenigen Strichen dargelegt werden, um Vergangenes lebendig zu machen und um an neuer Einsicht reicher zu werden. Es geht auch um Schopenhauers Anrecht. Es geht um sein Anrecht auf einen bleibenden Platz in der Geschichte als einer der großen Repräsentanten bürgerlicher Humanität. Selbstverständlich ist eben heute nichts, da die Verbindung zu unserer eigenen Überlieferung im Zeichen eines blinden Positivismus unaufhörlich verfällt.

Der Ausgangspunkt soll kurz angerissen werden. Die Auseinandersetzung mit der Kantischen Philosophie führt auch hier zu einem neuen, eigenen Entwurf. Für die gesamte Periode wird Kant zum Ausgangspunkt. Es sind zwei große Ansätze, die ausschlaggebend werden und über den Begriff der Freiheit einander verbunden sind: Das Ding an sich, leer und sprachlos, wird zum Geburtsbett einer neuen und unabsehbar folgenreichen Metaphysik, in der „Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht“ vornehmlich wird das System der Geschichtsdiagnostik früh angerissen. Für Schopenhauer bleibt eben diese Geschichte wesenlos: „Die Zeit kann uns weder helfen noch schaden: denn sie ist ein unendliches Nichts.“² Der wirkliche Inhalt der Welt wird für Schopenhauer nicht über die Geschichte entfaltet, ihre Wahrheit ist nicht das Ergebnis eines Prozesses, sondern sie ist unmittelbar und ewig vorhanden. Die Frage nach der Freiheit, nach dem *mundus noumenon*, wird erfahrbar in uns selber zurückverlegt. Der Mensch ist somit bereits in seiner Endgültigkeit gewärtig, wie er dies auch für Kierkegaard ist, den anderen, großen und verlassen Antipoden Hegels; sein wahres Totum kommt nicht erst zum Vorschein, wenn sich der Geist am Ende seiner Geschichte zurücknimmt. Geschichte ist unaufhörliche Wiederholung des Gleichen. Dennoch wird auch für Schopenhauer die Frage nach dem Menschen unter eine Bedingung gesetzt, die Entfremdung, wengleich in einem begrifflich ganz unterschiedlichen Sinne, anzeigt; über dem Willen, der sich selber verzehrt, lastet die Traurigkeit der Jahrhunderte. Zugleich wird eine konkrete Welt offenbar. Mit dem anhebenden Industriezeitalter, der Revolutionierung der Produktivkräfte, wird eine Welt gekennzeichnet, deren Innerlichkeit der Mord ist. Es ist ein blinder Wille, den Schopenhauer im Ding an sich antrifft, in einer Höhle, in die kein Licht fällt. So wird der Wille schon früh im Kantischen Werk erspürt; im Notizheft „Gegen Kant“ (1817), in dem sich diese Auseinandersetzung mit der kantischen Philosophie niederschlägt, liest man: „Hätte K das Ding an sich bloß erschlossen, wie er vorgibt, und zwar mit einem ganz gesetzwidrigen Schluß: wie wäre er darauf gekommen es, sobald er näher daran herangeht, sogleich als Wille, als freien, in der Welt nur in Erscheinungen sich kund gebenden Willen zu erkennen? Vielmehr hat er sooft er vom Ding an sich sprach, unendlich immer schon den Willen gedacht.“^{2a} Hier, in den Vorarbeiten zum Hauptwerk, ist der Aus-

gang der Willensphilosophie erkennbar, wie sie für ein Zeitalter bestimmend wird, als Ausdruck seiner Selbstqual und Selbstzerstörung. Dieser Wille verleugnet das rationale *Movens*, das für die überlieferte Philosophie im Anschluß an die Antike bestimmend blieb, als Hinweis auf künftige Möglichkeit. Nimmt man die Geschichte der Philosophie nicht nur als eine Geschichte verselbständigter Ideen, so wird mit der Willensphilosophie ein Bruch erkennbar, der Untergang eines Bestandes, an den sich die Hoffnung auf Aufstieg knüpfte. Der irrationale Wille spiegelt wirkliche Irrationalität, wuchernde Vernunftlosigkeit bei wachsender technischer Beherrschung der Natur, triebhafte Entfesselung, existentielle Spaltung. Wie im gesamten Werk Arthur Schopenhauers, so ist auch hier die Genese des Denkens auf erste Eindrücke zurückführbar, die für immer aufbewahrt bleiben; die Frühreife ist außerordentlich, die Anzeichen des Genies überwältigen. „Sonntag den 8. April“ — es ist das Jahr 1804 — und man liest über die Galeerensklaven von Toulon, die zum Sinnbild einer durch den Willen verzehrten Welt werden: „denn während ihrer Sklaverei werden sie ganz wie Lasttiere behandelt: es ist schrecklich, wenn man es bedenkt, daß das Leben dieser elenden Galeerensklaven, was viel sagen will, ganz freudenlos ist“; der Sklave kommt in die Welt zurück, in der er tot war, — „keiner will den zu sich nehmen, der von der Galeere kommt“.³ Er muß zum zweiten Mal ein Verbrecher werden. Die Bilder der frühen französischen Reise werden tief eingesenkt, als ewige Wiederholung des Geschundenseins, als Vergänglichkeit, die das Werk des Menschen überwuchert und fortnimmt. Der Wille erscheint als Verhängtsein; dies ist seine Unabänderlichkeit, seine tiefe Angst, seine Nähe zum Tragischen. 1814 wird die Verlorenheit des Tieres unter diesem Gesichtspunkt gefaßt. „Warum flieht ein Tier, zittert und fürchtet sich? — Weil es lauter Wille zum Leben ist, weiß daß es sterben muß und Zeit gewinnen möchte!“⁴ Introspektiv erfahren wir dies alle, lehrt Schopenhauer, je dumpfer wir es jedoch erfahren, umso unabänderlicher erfahren wir es, umso ausgelieferter sind wir. Der Egoismus ist ungeheuer, er bewegt die Welt als Wille zum Leben, in dem sich die Kreatur verschlingt; durch das, was wir tun, erfahren wir was wir sind, *operari sequitur esse*. Die Bilder sind furchterregend, traumatisch, zeigen eine Realität an, die letztlich nur durch Gewalt in Grenzen gehalten wird. „Wir haben also im Staat das Mittel kennen gelernt, wodurch der mit Vernunft ausgerüstete Egoismus seinen eigenen, sich gegen ihn selbst wendenden schlimmen Folgen auszuweichen sucht.“⁵ Die Nähe zu Hobbes, dessen Werke zum festen Bestand seiner Bibliothek gehörten, ist unübersehbar. Der Konservatismus Schopenhauers richtet sich daher auf eine Legitimität, die den Einbruch der Selbstvernichtung verhindern soll, die Angst vor dem Schlachthof wird zum ausschlaggebenden Motiv. Staatliche Gewalt stellt die mühsam errichtete Grenze gegenüber dem Chaos dar. Es geht nicht um Privilegien, die für den aufklärerischen Sinn des Philosophen nicht in Betracht kommen, vielmehr um jene Menschenkenntnis, die Schopenhauer mit den großen und von ihm geliebten französischen Moralisten verbindet, um eine illusionslose Erkenntnis des Menschen, die sich als Aufklärung versteht, als Aufhebung einer idealistischen Täuschung.

Die nur eben gebändigte Welt wird einem unerhörten Realismus unter-

worfen. Dies unterscheidet Schopenhauer von den späteren, vornehmlich englischen Vertretern eines biologischen Voluntarismus, der sich selber als Evolution mißversteht, als unabgebrochene Glücksperspektive. Dennoch sind auch bei Schopenhauer in der Aseitität des Willens durchaus verschiedene Momente enthalten, die sich erst der Erkenntnis öffnen, erst mit ihrer Verselbständigung gegenüber dem bloßen Sein offen gelegt werden können. Die Darlegung des Willensprinzips erfolgt durchaus mit den Mitteln eines naturwissenschaftlichen Empirismus, die Schopenhauer mit Souveränität zu nutzen verstand; diese Komponente seines Philosophierens ist oft unterschätzt worden, sie ist für den methodischen Ansatz von außerordentlicher Bedeutung. Die intime Vertrautheit mit der Entwicklung der englischen Naturwissenschaft vor allem bleibt über das ganze Leben nachweisbar. Dem metaphysischen Entwurf steht somit eine empirische Methodologie durchaus gleichberechtigt gegenüber. Diese erstreckt sich jedoch nicht nur auf die Beobachtung der Natur und das Verarbeiten ihrer Ergebnisse; die Zeugnisse der inneren Erfahrung des Menschen werden auf gleiche Weise gesammelt, verglichen und als Teil eines gesamten Prozesses der Naturerkenntnis begriffen. Auch die literarische Analyse besitzt somit jenen charakteristisch empirischen Ansatz, der sie den Naturphänomenen verbindet, sie von innen her erfäßt. Die Verbindung ergibt sich aus der Sache; in der Schrift „Über den Willen in der Natur“ wird dies in der Analyse des animalischen Magnetismus und der Magie eigentümlich deutlich. Es wird der Versuch gemacht, der Natur gleichsam von innen her habhaft zu werden, die naturwissenschaftliche Erkenntnis durch einen inneren Befund des Menschen zu ergänzen. Alles rein Spekulative bleibt Schopenhauer fremd. Man liest, indem er eine alte Spur verfolgt, „daß es außer der äußern, den *nexum physicum* begründenden Verbindung zwischen den Erscheinungen dieser Welt, noch eine andere, durch das Wesen an sich aller Dinge gehende, geben müsse, gleichsam eine unterirdische Verbindung, vermöge welcher, von *einem* Punkt der Erscheinung aus, unmittelbar auf jeden andern gewirkt werden könne, durch einen *nexum metaphysicum*“;⁶ wie es „im somnambulen Hellsehn, eine Aufhebung der individuellen Isolation der Erkenntnis gibt, es auch eine Aufhebung der individuellen Isolation des Willens geben könne“.⁷ Wir seien nicht nur fähig, kausal, als *natura naturata*, zu wirken, sondern auch als *natura naturans*. Das frühe Zeugnis des inneren Befundes muß sich noch magisch verkleiden, der Mensch kann sich zunächst nur als Andeutung fassen, er hat es noch nicht gelernt, „die Spekulation auf die geheimnisvollen Tiefen seines eigenen Innern zu richten; sondern er suchte Alles außer sich“,⁸ konnte es noch nicht wagen, den Willen, den er in sich selbst fand, „zum Herrn der Natur zu machen“. In dieser magischen Versetzung wird der Wille zuerst zur Selbsterfahrung, und Schopenhauer erkennt sehr wohl, daß es einer ganzen Geschichte bedurfte, bis sich der Mensch wahrhaft zum Gegenstand werden kann. Bedeutsamer ist es, daß sich der Wille als Wille zur Herrschaft aufgräbt, mit der ersten, folgenreichen naturwissenschaftlichen Erkenntnis, daß er sich als Machttrieb faßt. *Natura naturans*, der *nexus metaphysicus* enthält aber zugleich eine andere Möglichkeit, in der alle Macht untergeht. Mit ihr wird die Einheit des Menschseins als Einheit aller Kreatur aufgedeckt. Dies wird zum

entscheidenden Thema. Es wird zum Thema in einer Zeit, in der der Nationalismus zur beherrschenden Ideologie zu werden beginnt, eine weltweite imperialistische Auseinandersetzung anhebt, die Internationalität einer gemeinsamen geistigen Überlieferung der Verwüstung anheimzufallen droht. Bei Schopenhauer gewinnt die Welt des Geistes jedoch an dieser Grenzscheide den Charakter uneingeschränkter Menschlichkeit. Der Ausgangspunkt ist die Erkenntnis der Identität des eigenen Wesens mit dem Wesen aller Dinge. Die Einheit des Menschseins wird erfahren als Einssein in menschlicher Bedrängung. Der Wille zur Herrschaft wird als ewige Leidensverhängung erkannt. Die Arbeit gilt nun dem Aufspüren aller jener Dokumente in der Geschichte des menschlichen Geistes, in denen eine gleiche Selbsterfahrung offenbar wird, eine zweite Spur wird verfolgt, die neben der bekannten hergeht, aber verwitterter ist und kaum beachtet ward. „Nichts kann überraschender sein“, wird im 2. Band der „Welt als Wille und Vorstellung“ festgestellt, „als die Übereinstimmung der jene Lehren vortragenden Schriftsteller unter einander, bei der allergrößten Verschiedenheit ihrer Zeitalter, Länder und Religionen, begleitet von der felsenfesten Sicherheit und innigen Zuversicht, mit der sie den Bestand ihrer innern Erfahrung vortragen.“⁹ Höchst gewissenhaft, mit der ganzen Akribie, die ihm zu eigen war, werden die Belege gesammelt. Auf außerordentliche Weise wird die Welt umfaßt. Die europäische Mystik erfährt eine neue Interpretation, die ihr ein bisher unbekanntes Gewicht gibt und sie in den Standort des Naturforschers einbezieht; in ihr spricht sich diese innere Erfahrung am Ungebrochensten aus, die Erfahrung des Willens und eines Versuches, ihn absterben zu lassen. Scotus Eriugena, Tauler, die Deutsche Theologie und Jakob Böhme nehmen ihren Platz ein wie die Madame Guyon, eine verschüttete Welt von Erlebnissen kommt an den Tag. Dies geschieht eben nicht im Zusammenhang mit einer Spekulation, die sich des Irrationalen bedient, sondern unter dem Auge des Forschers, der die Natur ergründet. Eine Gewißheit wird angezeigt, mit der sich die Grenze zwischen den Menschen aufhebt, sich die leidende Kreatur in allem wiedererkennt. „Alle wahre und reine Liebe hingegen, ja selbst alle freie Gerechtigkeit, geht schon aus der Durchschauung des *principii individuationis* hervor, welche, wenn sie in voller Kraft eintritt, die gänzliche Heiligung und Erlösung herbeiführt.“¹⁰ Dies wird aufgefunden, in freudig erfahrener Bestätigung. In der „Deutschen Theologie“, heißt es im zweiten Bande der „Welt als Wille und Vorstellung“, steht geschrieben: „In der wahren Liebe bleibt weder Ich, noch Mich, Mein, Mir, Du, Dein.“¹¹ Der ganze ethische Bestand wird auf die kürzeste Formulierung gebracht, und so schreibt Schopenhauer am 11. 3. 1852 an seinen Schüler Julius Frauenstädt: „Die Übereinstimmung mit meiner Philosophie ist wundervoll.“ Für den Einsamen war dies das tiefste Glück; auf der unbewohnten Insel wurde die Spur des Menschen gefunden. Je mehr er verloren war, die immer gebrechlicher werdende Autonomie des bürgerlichen Ich bis in die letzte Konsequenz hinein lebte, umso größer war seine Bereitschaft, dieses Ich an die Menschheit zurückzugeben, in einen grenzenlosen Bestand. Was seine Erkenntnis auf ihren wahrhaften Höhepunkt führt, sie zu einer Leistung von bleibender Repräsentanz erhebt, ist die absolute Souveränität, mit der Schopenhauer alle

Grenzen hinter sich läßt. Mit ihm verläßt die Philosophie in einer bisher unbekanntem Weise die Grenzen ihrer europäischen Tradition und wendet sich der Welt zu. Dies geschieht eben in einem beinahe absoluten Gegensatz zur Tendenz seines Zeitalters, das nunmehr selbst in Europa immer unüberwindbarere Grenzen aufrichtet, die überkommene geistige Einheit zerstört. Mit seiner menschheitlichen Kommunikation gibt Schopenhauer ein Beispiel, dessen wirkliche Bedeutung erst heute erkannt werden mag. Seine geistige Welt war die ganze Welt. Seine innere Freiheit ist gewaltig, er ragt wie ein Leuchtturm aus seiner Zeit. Die Philosophie des Orients, der Chinesen, vor allem aber der Inder ist bei ihm zu Hause wie nur an irgendeiner Stätte ihrer Überlieferung, ist selbstverständlicher Umgang geworden. Buddha spricht: „Meine Schüler verwerfen den Gedanken, dies bin Ich, oder dies ist Mein.“ Es war die gleiche Wahrheit wie jene, die in der Deutschen Theologie stand. Was nun Schopenhauers Leben in einer universellen Kultur der Menschheit ausmacht, ist dort am eindrucksvollsten bezeugt, wo ihm die Erkenntnis ganz fremder Völker zum wertvollsten Besitz seines eigenen Daseins wird. Universalität versteht sich hier nicht als Normsetzung eines Erdteils für alle anderen, — und wir sind heute kaum über diese Voraussetzung hinausgekommen —, sondern als beglückendes Geben und Nehmen. Er lebte eine Humanität, die auch heute noch fern ist. Am Bestande der Schopenhauerschen Bibliothek, die seine intimste Lebenssphäre spiegelt, gewinnt dies auch für den Zeitgenossen eine ganz unmittelbare Gegenwart, in den „Parerga und Paralipomena“ wird im Urteil über das Oupnek’hat, die Übersetzung der Upanishaden, eine Stimme von tiefer Ergriffenheit hörbar. „Es ist die belohnendste und erhebendste Lektüre, die (den Urtext ausgenommen) auf der Welt möglich ist: sie ist der Trost meines Lebens gewesen und wird der meines Sterbens sein.“¹²

Man muß die Zusammenhänge genau registrieren, damit der Begriff des Mitleids bei Schopenhauer seine volle Bedeutung gewinnt. Mitleid begreift sich aus einer unmittelbaren Erfahrung, die wir in uns selber machen; es ist dies eine Erfahrung, die Schopenhauer als Menschheitsphänomen darlegt. Wir selbst entdecken uns auf dem Grunde der Welt. Formal wird die moralische Handlung durch die Abwesenheit einer egoistischen Motivation bestimmt; ihr Inhalt beruht auf der Unteilbarkeit des Weltganzen. Im ersten Bande der „Welt als Wille und Vorstellung“ wird die Fragestellung in eindrucksvoller Weise zusammengeschürzt: „Wer also bis zu der besagten Erkenntnis gelangt ist, dem wird es deutlich, daß, weil der Wille das An-Sich aller Erscheinung ist, die über Andere verhängte und die selbsterfahrene Qual, das Böse und das Übel, immer nur jenes eine und selbe Wesen treffen; wenn gleich die Erscheinungen, in welchen das Eine und das Andere sich darstellt, als ganz verschiedene Individuen dastehn und sogar durch ferne Zeiten und Räume getrennt sind. Er sieht ein, daß die Verschiedenheit zwischen Dem, der das Leiden verhängt, und dem, welcher es dulden muß, nur Phänomen ist und nicht das Ding an sich trifft, welches der in beiden lebende Wille ist, der hier, durch die an seinen Dienst gebundene Erkenntnis getäuscht, sich selbst verkennt, in einer seiner Erscheinungen gesteigertes Wohlsein suchend, in der andern großes Leiden hervorbringt und so, im heftigen Drange, die Zähne in sein eigenes Fleisch schlägt, nicht wissend, daß er immer nur sich selbst verletzt, dergestalt,

durch das Medium der Individuation, den Widerstreit mit sich selbst offenbarend, welchen er in seinem Innern trägt. Der Quäler und der Gequälte sind Eines.¹³ Die Qual, in die wir eingebunden sind, macht Mörder und Ermordete gleich, verweist beide auf einen Ursprung. Im Kampf aller gegen alle sind alle Opfer. Schopenhauer, so wird stets wieder nachgesprochen, habe den Willen nur verneint, in dem sich die anhebende Irrationalität einer kommenden Verfassung niedergeschlagen habe. Eine solche Aussage trifft jedoch nur den zweiten Halbsatz. In die Verneinung des Willens ist eine Bejahung eingeschlossen, die sich der leidenden Kreatur grenzenlos zuwendet. Die Resignation entstammt der Erkenntnis der Unaufhebbarkeit. Im Willen wird das Movens eines neuen Zeitalters begriffen, das auf ungebundene Entfesselung von Herrschaft gerichtet ist, auf die grenzenlose Entfaltung der Triebkräfte, in denen die alten Bewußtseinskulturen untergehen; aber in diesem gleichen Willen begreift sich die Menschheit als Opfer. Wir werden auf den gemeinsamen Ursprung verwiesen. Im Rückgriff auf die Mystik, die ihn erhellt, erkennt sich der Mensch in allen Menschen; es ist dieser Rückbezug, auf den Gustav Landauer, einer der einsamsten Denker des neueren Sozialismus, seine Menschheitsgemeinde gründete. Nimmt man die Bedingungen hinzu, unter denen sich Schopenhauers Leben vollzog, unter denen es seine Selbstgewißheit behaupten mußte, bis endlich die Mauer durchbrochen wurde, die es umgab, dann wird erst die volle Souveränität seines ethischen Standpunkts deutlich. Der große Mensch macht das Leiden der anderen zu seinem eigenen. „Offenbar“, wie es in der Preisschrift „Über die Grundlage der Moral“ heißt, „nur dadurch, daß jener Andere der letzte Zweck meines Willens wird, ganz so wie sonst ich selbst es bin.“¹⁴ Aus dieser Auffassung geht nach Schopenhauer alle Gerechtigkeit hervor; mit ihr hält der Mensch in der Unaufhebbarkeit an sich selber fest. Es geht darum, sich von dem Selbstvorwurf, „die Ursache fremder Leiden zu sein, frei zu erhalten“, das eigene Teil zu tragen, „um nicht das eines Andern zu verdoppeln“. Im Mitleid wird das fremde Leiden „an sich selbst und als solches unmittelbar mein Motiv“; daß ich den Andern „aus seiner Not und Bedrängnis gerissen, ihn von seinem Leiden befreit wissen will: und nichts darüber und nichts daneben!“ Die Agape erscheint in ihrer reinsten Form. „Dies aber setzt voraus, daß ich mich mit dem Andern gewissermaßen identifiziert habe, und folglich die Schranke zwischen Ich und Nicht-Ich, für den Augenblick, aufgehoben sei“; daß ich „in ihm leide“, obgleich „seine Haut meine Nerven nicht einschließt“.¹⁵ Wie sehr dies auch konkret gemeint ist, die verpflichtende Stellungnahme zu den geschichtlichen Ereignissen einschließt, dafür gibt es genügend Beispiele. Im Zeitalter eines fortschreitenden Kolonialismus, mit dem eine Vernichtung von bisher unbekanntem Ausmaß beginnt, verteidigt Schopenhauer die Rechte der gedemütigten Völker, den Reichtum ihrer Zivilisation eben so sehr wie ihren Anspruch auf Leben gegenüber einer bluttriefenden europäischen Geschichte. Dies wird unmißverständlich dargelegt, mit den „zahlreichen Religionskriegen, den unverantwortlichen Kreuzzügen, in der Ausrottung eines großen Teils der Ureinwohner Amerikas und Bevölkerung dieses Weltteils mit aus Afrika herangeschleppten, ohne Recht, ohne einen Schein des Rechts, ihren Familien, ihrem Vaterlande, ihrem Weltteil entrissenen und zu endloser Zuchthausarbeit ver-

dammten Negersklaven“.¹⁶ So sprachen in der Tat nicht viele. Der universelle Charakter der Menschlichkeit, der sich über alle Vorurteile hinwegsetzt, nimmt auch das Tier in seinen Schutz, weil es dem gleichen Archäus, dem gleichen inneren Wesen verbunden ist. Die Güte des Herzens besteht in einem „tief gefühlten, universellen Mitleid mit Allem, was Leben hat“.¹⁷ Hier gibt es keinen Umweg des Geistes, der über Massengräber führt. Ohne die Dimension zu berühren, mit der Hegels Bedeutung verstanden sein will, darf doch behauptet werden, daß der wirkliche, leidende Mensch in seinem System keine Stelle hat, keinen persönlichen Anspruch besitzt; daß er sich in eine abstrakte Nomenklatur auflöst. Ohne die Stimme dieses wirklichen, leidenden Menschen jedoch wird der Begriff menschenfeindlich. Schopenhauer hält an diesem Menschen fest; dies bleibt ein unersetzlicher Beitrag.

„Reines Subjekt des Erkennens werden, heißt, sich selbst loswerden.“¹⁸ Wird dem Intellekt in dieser Philosophie, die einen voluntaristischen Ausgang setzt, nur eine sekundäre Rolle zugewiesen, so bedarf doch eben dies einer sorgfältigen Differenzierung. Es stimmt nur im Hinblick auf die einleitende, generelle These. Zunächst argumentiert auch Schopenhauer: Mensch und Tier unterscheiden sich allein im Sekundären, „im Intellekt, im Grad der Erkenntniskraft, welcher beim Menschen, durch das hinzugekommene Vermögen abstrakter Erkenntnis, genannt Vernunft, ein ungleich höherer ist, jedoch erweislich nur vermöge einer größeren cerebralen Entwicklung, also der somatischen Verschiedenheit eines einzigen Teiles, des Gehirns, und namentlich seiner Quantität nach“.¹⁹ Die physiologische Definition ist dabei durchaus charakteristisch, sie kennzeichnet auch hier die naturwissenschaftlich-empirische Komponente, den Ursprung in einer aufklärerischen Überlieferung, die die Ergebnisse des französischen 18. Jahrhunderts einschließt. Ist dem Intellekt im Gesamtsystem seine Stelle angewiesen, so gewinnt er doch eine Möglichkeit der Verselbständigung, über die sich menschliche Qualität erst erweist, „weil mit der Steigerung der Intelligenz die Empfänglichkeit für das Leiden gleichen Schritt hält: daher die unzähligen, geistigen und körperlichen Leiden des Menschen das Mitleid viel stärker in Anspruch nehmen, als der allein körperliche und selbst da dumpfere Schmerz des Tieres“.²⁰ Eben hier wird eine entscheidende Differenz erkennbar, Leidensfähigkeit und Bewußtsein sind einander auf das engste verbunden, erst mit der höchsten Form des Bewußtseins gewinnt sich das Leiden in Wahrheit selber. Das Bewußtsein, die Brücke zwischen Innen- und Außenwelt, gewinnt eine eigene Dimension. Erst mit ihm gibt es Aussicht auf Erlösung; erst über das Verhältnis von Leiden und Bewußtsein vermag der Mensch seine Möglichkeit zu ermessen. Am deutlichsten wird dies dort, wo eine äußerste Möglichkeit auftritt: am Genie. Genie ist Ausdruck höchster Bewußtheit, die sich in der Zerrissenheit erhält. Zwar bleibt auch eine romantische Faszination, mit der die Produktivität in einen unterbewußten Schöpfungsprozeß verdrängt und der Intuition verbunden wird, die das *principium individuationis* zurücknimmt, die Trennung von Ich und Du verfallen läßt. Doch werden gerade an der moralischen und der ästhetischen Ausnahmeerscheinung Bedingungen aufgewiesen, denen ein durchaus prinzipieller Charakter zukommt und die sich der Aufschließbarkeit nicht entziehen. „Das Leiden“, heißt es 1818, „ist Bedingung zur Wirksamkeit

des Genius.“²¹ Genie ist die höchste Form des Menschentums, die einer höchsten Form der Erkenntnis verbunden bleibt. In den vorbereitenden Niederschriften zum Hauptwerk liest man: „Zwischen Genie und Heiligkeit ist eigentlich folgendes Verhältnis. — Beide haben die Erkenntnis der Idee des Lebens gemein: dem Heiligen wird sie zum Quietiv des Willens, den er aufgibt; sie ist ihm also Mittel zum Zweck, folglich untergeordnet und er bleibt nicht bei ihr stehn. Das Genie aber wiederholt die erkannte Idee des Lebens in der Kunst, bleibt also bei ihr stehn.“²² Der Gartenrose gleicht das Genie, der wilden Rose der Heilige. Entscheidend ist hier nicht das Detail, sondern die enge, erkenntnishafte Beziehung, die zwischen einer vollkommenen Moral und der ästhetischen Produktion aufgewiesen wird, übrigens durchaus in Übereinstimmung mit einem bedeutenden Aspekt der Tradition. In beiden Fällen wird eine Verbindung von Leiden und Erkenntnis zur ausschlaggebenden Voraussetzung; sie werden aufeinander hingewiesen. Das große Bewußtsein und die große Leidensfähigkeit sind einander verschwistert, zeugen Eros und Agape. Das Bewußtsein, nur „Brücke zwischen Innenwelt und Außenwelt, welche sonst durch eine bodenlose Kluft getrennt blieben“,²³ gewinnt als Organ der Erkenntnis eine eigene Selbständigkeit, löst sich von seiner voluntaristischen Instrumentalisierung, vom Grunde des Willens gleichsam ab, indem es ihn selber zum Gegenstand macht. Die unerbittliche Notwendigkeit wird durch die Erkenntnis überwunden; das Leiden ist die schöpferische Kraft, mit der es zugleich seine Überwindung findet. Die „Güte des Herzens“, liest man in der Preisschrift über die „Grundlage der Moral“, besteht in einem tief gefühlten, universellen Mitleid mit allem, was Leben hat, zunächst aber mit dem Menschen, „weil mit der Steigerung der Intelligenz die Empfänglichkeit für das Leiden gleichen Schritt hält“.²⁴ Hier wird eine menschliche Qualität *sui generis* erkennbar; der Mensch allein vermag sich selbst zu erkennen und das gesamte Universum in diese Erkenntnis einzubeziehen. Er allein vermag einen Akt der Identität zu vollziehen, eine erlösende Formel zu finden; „*tat twam asi* (Dies bist du), welche mit Hindeutung auf jedes Lebende, sei es Mensch oder Tier, ausgesprochen wird“. Nur der Mensch vermag die Idee zum Gegenstand seines Erkennens zu machen, um damit des Glücks inmitten seiner Verkettung teilhaftig zu werden, eines Glückes, das ihn zugleich an die Welt zurückgibt. Moralische und ästhetische Existenz sind in gleicher Weise umfaßt. In der „Welt als Wille und Vorstellung“ wird die Thematik vollkommen umrissen. „Die Erkenntnis überhaupt, vernünftige sowohl als bloß anschauliche, geht also ursprünglich aus dem Willen selbst hervor, gehört zum Wesen der höhern Stufen seiner Objektivation, als eine bloße *μηχανή*, ein Mittel zur Erhaltung des Individuums und der Art, so gut wie jedes Organ des Leibes.“²⁵ Der Mensch aber gewinnt, auf seiner höchsten Stufe, die er mit dem Preis des bewußtesten Leidens begleichen muß, eine Möglichkeit, die Erkenntnis ihrem Knechtstum zu entziehen, so daß sie „ihr Joch abwerfen und frei von allen Zwecken des Wollens rein für sich bestehen kann“, als „bloßer klarer Spiegel der Welt, woraus die Kunst hervorgeht“. Über die freigewordene Erkenntnis wird jene Selbstaufhebung des Willens nahe, „welche das letzte Ziel, ja, das innerste Wesen aller Tugend und Heiligkeit, und die Erlösung von der Welt ist“.²⁶

Es darf diesem Zusammenhang, in dem sich platonische und religiöse Elemente auf eigentümliche Weise verbinden, ästhetische Leidbefreiung und das Verlangen, das Trost der Welt sucht, noch einmal nachgegangen werden. Der ästhetische Geniebegriff wird in der Dresdner Niederschrift des Jahres 1817 mit der ganzen eigentümlichen Schönheit einer frühen Überwältigung formuliert. „Der Genuß alles Schönen, der Trost den die Kunst gewährt, der Enthusiasmus des Künstlers der ihn die Mühen des Lebens vergessen macht, dieser eine Vorzug des Genius vor den Andern welcher ihn für sein größeres Leiden und die öde Einsamkeit unter einem heterogenen Geschlecht entschädigt — dies Alles beruht darauf, daß (wie sich uns weiterhin zeigen wird) das an Sich des Lebens, der Wille, das Dasein selbst teils jämmerlich ein stetes Leiden und teils schrecklich ist, dasselbe hingegen als Vorstellung, rein angeschaut oder durch die Kunst wiederholt, frei von Qual ein bedeutendes Schauspiel gewährt: diese rein erkennbare Seite der Welt und die Wiederholung derselben in irgend einer Kunst ist das Element des Künstlers: ihn fesselt die Betrachtung des Schauspiels der Objektivierung des Willens: bei demselben bleibt er stehn, wird nicht müde es zu betrachten und darstellend zu wiederholen und trägt derweilen selbst die Kosten der Aufführung jenes Schauspiels, d. h. ist ja selbst der Wille der sich also objektiviert, und in stetem Leiden bleibt. Jene reine wahre und tiefe Erkenntnis des Wesens der Welt wird ihm nun Zweck an sich.“²⁷ Der platonisch-antike Charakter wird ganz offenbar, wenn es in der gleichen Zeitperiode heißt: „Der Egoismus ist so sehr die Form der Erscheinung des Willens zum Leben, daß, wo der Egoismus aufgehört hat, auch dieser Wille nicht mehr ist, sondern Erlösung durch den Sieg der Erkenntnis“,²⁸ schließlich: „Das willenlose Erkennen allein ist Befreiung vom Leiden des Lebens für die Zeit: ist allein der schmerzlose Zustand Epikurs.“²⁹ Die Erkenntnis, das Medium der Motive — „auf dieser schmalen Linie nun schwebt die Welt als Vorstellung“ —, ein Ephemeres, das „nirgends als in Gehirnen vorhanden sein kann; so wenig wie die Träume, als welche, für die Zeit ihrer Dauer, eben so dastehn“,^{29a} diese Erkenntnis gewinnt noch einmal eine eigene, unvergleichliche Mächtigkeit. Sie ist „klares Weltauage“, sieht das unendlich Vereinzelte in seiner wahren Einheit; „dann ist, was also erkannt wird, nicht mehr das einzelne Ding als solches; sondern es ist die Idee, die ewige Form, die unmittelbare Objektität des Willens auf dieser Stufe: und eben dadurch ist zugleich der in dieser Anschauung Begriffene nicht mehr Individuum: denn das Individuum hat sich eben in solche Anschauung verloren: sondern er ist reines, willenloses, schmerzloses, zeitloses Subjekt der Erkenntnis.“³⁰ In der Welt der Vorstellung, die ihrer Verwandtschaft zum Traum nie entrückt, macht sich das Leiden der Welt von sich selber frei, gewinnt der *mundus phänomenon* im Bild der Idee eine letzte Herrschaft über die heranspülende Gier, indem er sie erkennt. Dem Raube des Lebens tiefer abgerungen als je zuvor, erhält der βίος θεωρητικός den Glanz einer neuplatonischen Schönheit, erficht die Erkenntnis ihren späten Sieg über das Dunkel, darf sie es vergessen.

Eben in dieser Vollendung, in der sich die Individualität endgültig gewinnt und zugleich aufhebt, ist auch das Wesen der moralischen Genialität zu suchen. Auch der Heilige wird durch das Leid getrieben, es wird ihm zum

Gegenstand, zur Bedingung seiner Fähigkeit, die Scheidewand zwischen Ich und Du zu öffnen. „Weil alles Leiden, indem es eine Mortifikation und Aufforderung zur Resignation ist, der Möglichkeit nach, eine heiligende Kraft hat.“³¹ Die Liebe des Heiligen schließt erst dann ihre Fülle ein, wenn das *principium individuationis* durchschaut, das Blendwerk der Maya erkannt ist. Heiligkeit geht aus dem Quietiv des Willens hervor, „welches die Erkenntnis seines innern Widerstreits und seiner wesentlichen Nichtigkeit ist, die sich im Leiden alles Lebenden aussprechen“.³² Die Tugenden entstehen aus dem Innwerden der Identität der Wesen. Daher die Freundlichkeit des Heiligen: er fühlt sich allen verwandt, nimmt unmittelbar Teil an allen, setzt mit Zuversicht eine gleiche Teilnahme voraus. „Hieraus erwächst der tiefe Friede seines Innern.“³³ Auch hier also „stellt sich die Forderung einer Metaphysik ein, d. h. einer letzten Erklärung der Urphänomene“.³⁴ Der Heilige und der Künstler, Agape und Eros, verstehen sich somit in tiefer Verwandtschaft, als gemeinsame, erkenntnishafte Schöpfung des Leidens. Daher wird auch die Ethik, in ihrer gültigen Form, zu einer Leistung der Erkenntnis, die sich über das Leiden vermittelt, so sehr uns das Substrat der Erscheinung, unser inneres Wesen an sich, das Wollende und Erkennende selbst, unzugänglich bleiben. Wie sehr nun das ethische Handeln, wenn es nicht Ausdruck einer zufälligen Bewegtheit bleiben soll, an den Erkenntnisprozeß gebunden ist, wird auch in anderem Kontext gewärtig. Weinen sei „Mitleid mit sich selbst“, das auf seinen Ausgangspunkt zurückgeworfene Mitleid. Alles Mitleid sei in diesem Sinne Mitleid mit uns selber, da wir alle aus gleichem Stoff sind, „und also durch einen weiten Umweg immer doch wieder über uns selbst weinen“.³⁵ Im Lose einer Menschheit, „welche der Endlichkeit anheimgefallen ist“,³⁶ erblicken wir unser eigenes. Auch hier geht es darum, den „weiten Umweg“ zu erkennen, nicht bei uns stehen zu bleiben, letzter Zusammenhänge gewärtig zu werden. Die Macht der Vorstellung gewinnt dort ihre absolute Herrschaft, wo wir durch die historische Zeit von uns selbst getrennt sind. Am Schlusse des achten Gesangs der Odyssee bricht Odysseus, der, worauf Schopenhauer hinweist, doch niemals weinend dargestellt worden sei, in Tränen aus, als der Sänger des Phäakenkönigs sein eigenes, versunkenes Leben besingt. Nicht seine elende Gegenwart läßt Odysseus weinen, sondern das Bild dieser Gegenwart wird über die Imagination erzeugt, durch den Widerspruch, den die Vorstellung hervorruft. Die historische Zeit, die dem Tod verfällt, ruft die Vorstellung zurück, an der sich die Gegenwart erkennt. Es ist die Vorstellung, über die sich unsere flüchtige Existenz erzeugt, die ansonsten im Dunkel bliebe. „Da der Gegenstand großen geistigen Schmerzes“, heißt es 1814, „doch immer nur im Gedächtnis liegt (deshalb auch die Tiere desselben nicht fähig sind, da sie nur in der Gegenwart leben), so erklärt es sich, wie aus solchem Schmerz Wahnsinn wird, (King Lear, Ophelia etc.), indem der Mensch im Übermaß der Qual gleichsam das Gedächtnis von sich wirft und so im Wahnsinn Erleichterung findet.“³⁷ Die Vorstellung wird somit zu einer eigenen Größe; mit ihr versteht der Mensch sich selbst und das Universum, kann er sich aushalten, weiß er schließlich um den Tod, welcher „der eigentliche inspirierende Genius“ ist, vermag er die Drohung des Todes in Schöpfertum zu übersetzen. An der Frage nach dem Tod gewinnt Schopenhauer nun sein be-

wegendstes Wort, tief eingebettet, wie sie nunmehr in das Ganze erscheint, in die Macht der Vorstellung und ihre Unterwerfung unter die Zeit; seit den Stoikern gibt es keine souveränere Aussage. Im Schatten des Todes versteht sich der Mensch, wird er seiner selbst erst teilhaftig. „Der, welcher in allen Andern, ja in Allem, was Leben hat, sein eigenes Wesen, sich selbst erblickte, dessen Dasein daher mit dem Dasein alles Lebenden zusammenfloß, der verliert durch den Tod nur einen kleinen Teil seines Daseins: er besteht fort in allen Andern, in welchen er ja sein Wesen und sein Selbst stets erkannt und geliebt hat, und die Täuschung verschwindet, welche sein Bewußtsein von dem der Übrigen trennte.“³⁸

Mit der Bedeutung, die die Frage nach dem Tode gewinnt, leitet Schopenhauer die Geschichte eines späten europäischen Selbstverständnisses ein. Das Kapitel „Über den Tod und sein Verhältnis zur Unzerstörbarkeit unsers Wesens an sich“ stellt einen Höhepunkt der Philosophiegeschichte dar, sofern Philosophie auch meint, daß man Leben mit ihr begründen kann. Es ist dies ihr Anspruch seit Heraklit. Der Tod verfällt bei Schopenhauer aber noch nicht der Auflösung; antike Autarkie wird vielmehr noch einmal gegenwärtig, Freiheit, wie sie Erkenntnis gewährt, der Geist Senecas und des Epiktet, der Geist Marc Aurels. War der Genius der Idee und des Mitleids aus der Erkenntnis eines gemeinsamen Ursprungs geboren, so wird die Erkenntnis des Todes selber zum Genius, weil sie die Tore öffnet. Wir philosophieren in ihrem Schatten. Von der *fuga mortis* ist der Schrecken gezeichnet, den die Erkenntnis überwunden hat. „Der Tod (man entschuldige die Wiederholung des Gleichnisses) gleicht dem Untergange der Sonne, die nur scheinbar von der Nacht verschlungen wird, wirklich aber, selbst Quelle alles Lichtes, ohne Unterlaß brennt, neuen Welten neue Tage bringt, allezeit im Aufgange und allezeit im Niedergange. Anfang und Ende trifft nur das Individuum, mittelst der Zeit.“³⁹ So ist es unumstößlich gewiß, daß das Nichtsein nach dem Tode nicht verschieden sein kann von dem Nichtsein vor der Geburt, folglich auch nicht beklagenswerter. „Eine ganze Unendlichkeit ist abgelaufen, als wir noch nicht waren.“⁴⁰ Mit dem Wehen der Geburt und der Sterbestunde sind die Konstanten angezeigt, zwischen denen sich eine flüchtige Welt bewegt, die Objektivation des Willens, aber der Erkennende weiß, daß wir unverteilbar sind, *sentimus, experimurque nos aeternos esse*, wie Spinoza sagt. Nur das Bewußtsein endet; „Es ist die Laterne, welche ausgelöscht wird, nachdem sie ihren Dienst geleistet hat.“⁴¹ Für sie allein gibt es ein endgültiges Dementi. „Hier also tritt unleugbar und auf eine stupende Weise das Metaphysische als unmittelbarer Erklärungsgrund des Physischen auf. — Jedes neugeborene Wesen zwar tritt frisch und freudig in das neue Dasein und genießt es als ein geschenktes; aber es gibt und kann nichts Geschenktes geben. Sein frisches Dasein ist bezahlt durch das Alter und den Tod eines abgelebten, welches untergegangen ist, aber den unzerstörbaren Keim enthielt, aus dem dieses neue entstanden ist: sie sind *ein* Wesen.“⁴² Der Tod wird für den Erkennenden zur Befreiung, er befreit uns von einer Art Verirrung, welcher die Natur anheimgefallen ist, er ist eine *restitutio in integrum*. Der Traum endet, das Schauspiel. „*Pardon's the word to all*“, wie Schopenhauer mit Shakespeares „*Cymbeline*“ sagt, dem romantischen Shakespeare, der die Widersprüche im Ent-

rückten versöhnt. Das letzte Wort ist Versöhnung, in dem sich die Nichtigkeit erkennt. In seiner Untersuchung „Über die Verwandtschaft der gnostisch-theosophischen Lehren mit den Religionssystemen des Orients, vorzüglich dem Buddhismus“ bemerkt Isaac Jacob Schmidt, daß das Nirvana „gänzliche Befreiung von der Materie und von der Wiedergeburt in derselben, und Vereinigung mit der Gottheit“ sei.⁴³ Schopenhauer streicht die letzten Worte. Er setzt: „Nichts“. „Nichts“ ist das ganze Bewußtsein, platonische Idee, Mitleid mit aller Kreatur, die Vorstellung, mit der sich der Mensch ergründet, nur er sich ergründen kann, die grenzenlose Welt seiner Bilder zum Eigentum macht, indem er sie erkennt. „Nichts“ ist alles, Meeresgrund des Seins.

Die Studie, die ein eigenes Erinnern zum Ziel hatte, hat sich unbemerkt von diesem Ziel entfernt. Ganz gegenwärtig ist wieder geworden, was Schopenhauer, in nunmehr fortgeschrittenem Leben, bedeutet, auf welche Weise er weiterführt. Die entscheidende Hilfe drückt sich wie je über den Versuch einer eigenen Existenzbewahrung aus. Nietzsche hat es unvergleichlich ausgedrückt: „er weiß so gut als jeder kleine Mensch, wie man das Leben leicht nehmen kann und wie weich das Bett ist, in welches er sich strecken könnte, wenn er mit sich und seinen Mitmenschen artig und gewöhnlich umginge; sind doch alle Ordnungen des Menschen darauf eingerichtet, daß das Leben in einer fortgesetzten Zerstreuung der Gedanken nicht gespürt werde. Warum will er so stark das Gegenteil, nämlich gerade das Leben spüren, das heißt am Leben leiden? Weil er merkt, daß man ihn um sich selbst betrügen will.“⁴⁴ Die Zwiesprache mit Schopenhauer dauert an; jenseits wechselnder Fragestellung bleibt das persönliche Wort, das uns zuspricht, gleichsam unter vier Augen. Schopenhauer hilft, die zerbrechliche Selbstbehauptung zu stützen; an der Schwelle des Alters sucht er uns mit dem Tod zu versöhnen, indem er die Nacht des Bewußtseins freundlicher macht. Auch in Zeiten, in denen sein Werk gleichsam ruht, geht ein Gespräch weiter, je mehr unsere Freiheit von wachsendem Verfall bedroht ist. Um noch einmal mit Nietzsche über Schopenhauer zu reden: „Wo es mächtige Gesellschaften, Regierungen, Religionen, öffentliche Meinungen gegeben hat, kurz wo je eine Tyrannei war, da hat sie den einsamen Philosophen gehaßt.“ Schopenhauer war einsam; er ist überall dort, wo auch noch heute die Frage nach der Selbstverständigung gestellt wird. „Was macht den Philosophen?“, heißt es 1814, — „Der Mut, keine Frage auf dem Herzen zu behalten.“⁴⁵ Es ist in diesem Sinne, daß sich das Zwiegespräch fortsetzt, die historische Zeit mißachtet. Es bleibt jener stetig erneuerte Eindruck, den Julius Bahnsen anlässlich seines ersten Besuches bei Schopenhauer im Jahre 1856 festgehalten hat: „Mir war dabei zumute wie im Vorzimmer eines Weltpotentaten“, und: „Ich zog von dannen mit dem Bewußtsein, nicht nur einen Genius des Denkens, sondern auch einen Charakter echter Erhabenheit von Angesicht zu Angesicht gesehen zu haben.“⁴⁶ Es mag dies eben nur einen subjektiven Charakter besitzen, doch ist es viel. Es hilft, nicht aufzugeben.

Die erratische Größe Schopenhauers besteht aber nicht nur darin, daß sich mit ihr philosophische Existenz auf ungewöhnliche Weise dartut. Der objektive Charakter des Werks reflektiert die Geschichte des Denkens. Thomas Mann hat dies in seinem Schopenhauer-Essay vorzüglich formuliert.

„Schopenhauer faßt vieles zusammen, seine Lehre birgt viele Elemente: idealistische, naturphilosophische, ja pantheistische: und daß seine Persönlichkeit stark genug ist, diese Elemente, wie eben auch das Klassische und Romantische, zu binden, sie zu etwas ganz Neuem und Einmaligem zusammenzuschmelzen, so daß von Eklektizismus nicht im entferntesten die Rede sein kann, das ist das Entscheidende.“⁴⁷ In der Tat, wie in einem konzentrierenden Punkt laufen die Ströme zusammen, in zunächst seltsam widerspruchshafter Verschlingung. Ein Konservatismus wird offenbar, der sich aus der Aufklärung begründet, aus einer unerbittlichen Kenntnis des Menschen, die alle Illusionen abwirft, frei ist von allem, was in Deutschland unter Konservatismus verstanden wird, vielmehr Weltläufigkeit anzeigt. Nicht zufällig ist das Bild, das Graf Alexandre Foucher de Careil 1859 zeichnet: „Glücklich diejenigen, denen es vergönnt war, diesen letzten Causeur aus dem Zeitalter des 18. Jahrhunderts zu hören! Er war in dieser Hinsicht ein Zeitgenosse Voltaires und Diderots, Helvetius' und Chamforts.“⁴⁸ Der aufklärerischen Tradition entspricht, ihrem englischen Charakter vornehmlich, der naturforschend empirische Zug, der sich detaillierten physiologischen Studien verbindet. Das Bewußtsein, der Hort der Erkenntnis, wird damit „tertiär“, „indem es den Organismus voraussetzt, dieser aber den Willen“, es wird zur bloß scheinbaren Realität, zum Bild „im Fokus des Hohlspiegels“.⁴⁹ Aber diese Einheit des Bewußtseins, der Brennpunkt aller Strahlen, gewinnt eine eigene Selbständigkeit, eine platonische Faszination, wird zum Inbegriff einer ästhetisch-romantischen, fast somnambulen Verhaftung, stellt die Idee vor uns hin. Das Mitleid wird zur moralischen Kategorie, in tiefer Übereinstimmung mit einer alten Botschaft der Religionen, nicht nur der christlichen, aber Schopenhauer bleibt entschiedener Atheist, der jeden Gedanken an eine positive religiöse Setzung zurückweist. Eben dies ist alles in dem geschlossenen Bau des Schopenhauerschen Denkens enthalten, wird unter einen Gesichtspunkt gerückt und weist zugleich auf die vielfältigsten Ursprünge. Schopenhauers Philosophie führt damit in die gesamte Geschichte der Philosophie ein. Doch sind dies nur karge Hinweise. Wichtig vor allem bleibt eine Problemstellung. Für Schopenhauer, auch dies hat Thomas Mann vorzüglich bemerkt, ist das Problem der Erlösung entscheidend, nicht das Problem der Befreiung. Erlösung ist vor allem ein individuelles Problem, es muß sich nicht aus dem Zusammenhang einer gegebenen geschichtlichen Bedingung begreifen, es besitzt einen ahistorischen Charakter. Befreiung ist ein kollektives, vorzüglich historisch-gesellschaftliches Problem. Die Fragestellungen laufen nebeneinander her, aber beide enthalten die Chiffren für die jeweils andere. Schopenhauer hat diese eine, individuelle Seite des Problems, die Frage nach der Erlösung, wie kein anderer in den Mittelpunkt der modernen Philosophie gerückt; sie bleibt der Frage nach der Befreiung zutiefst verbunden. Im Schatten ungeheurer Widersprüche wird das gesamte Problem zum Problem des Menschen.

In einer vollkommenen Sprache, die selber zum Erziehungsmittel von seltenem Ausweis wird, hat Schopenhauer mit dem Begriff des Willens die Enfesselung einer Welt erkannt, in der die überkommenen Kulturen zerfallen und sich das Ende der bürgerlichen Epoche in Europa ankündigt. Das Be-

wußtsein, das an diesem Willen als schöpferische Größe zerbricht, als Aussicht auf Widerspruchsüberwindung, gewinnt diese seine Größe noch einmal zurück. Der Zusammenbruch, der mit Nietzsches Tragödie sichtbar wird, bleibt gebannt. Der Wille, der den Menschen zum Gefangenen macht, zum Triebtäter, wird noch einmal mit antiker Freiheit unter das Licht der Erkenntnis gerückt, in der Nähe des Todes wird eine letzte Weise angezeigt, mit dem Erbe des Geistes Mensch zu sein. Erst heute wird dies verstehbar. Aber wie nie zuvor wird auch die Menschheit universell umfaßt, aus ihrem ganzen Bestand, werden die alten Grenzen niedergerissen. An einer Scheide der Zeitalter fällt nicht nur das Licht zurück, wird nicht nur eine Behauptung des Selbst gelebt, die Ungeheuren widersteht; es wird auf mögliche Menschlichkeit verwiesen. Im Kampf aller gegen alle wird Einheit des Geistes gesetzt, Einheit im menschenfreundlichen Handeln. „Einzig bleibt die durch den Fortschritt selbst gefährdete Sehnsucht, die den vom Elend der Vergangenheit, dem Unrecht der Gegenwart und der Aussicht auf eine des geistigen Sinns entbehrende Zukunft wissenden Menschen gemeinsam ist.“ Max Horkheimer schrieb dies im Schopenhauer-Jahrbuch des Jahres 1971. Die Geschichte, die wir erlebt haben, hat Schopenhauer recht gegeben. Aber gerade er erlaubt es uns nicht, sie tatenlos hinzunehmen, unser Menschsein in ihr untergehen zu lassen.

Arthur Hübscher hat das Werk Schopenhauers in diesem Jahrhundert wie kein anderer bewahrt. Selbst ein bedeutender Gelehrter, hat er die Hinterlassenschaft nicht nur im wissenschaftlichen Sinne betreut, fortschreitend geöffnet und vermittelt; er hat sich dieser Arbeit auf die persönlichste Weise verbunden. Er hat damit eine beispielhafte Leistung erbracht. Schopenhauersche Nachfolge wird nicht zuletzt an einer seltenen Integrität erkennbar. Beim Nachlesen der Arbeiten Arthur Hübschers zur Schopenhauerschen Philosophie aus den Jahren 1933-1945 wird offenbar, daß es auch nicht eine Zeile gibt, die heute nicht unverändert wieder gedruckt werden könnte. Ein Beispiel mag die Bedeutung dieser Aussage erhellen. Schopenhauer vermachte seinen literarischen Nachlaß seinem jüdischen Schüler Julius Frauenstädt. In seiner gültigen Schopenhauer-Biographie des Jahres 1937 würdigt Arthur Hübscher Grenzen und Verdienste dieses Mannes. Es geschieht dies auf eine Weise, die den höchsten Ansprüchen klassischer Wissenschaftlichkeit Genüge tut. Ein schwächerer Charakter hätte sich dem Opportunismus gebeugt, den die Straße anbot. In Hübschers Biographie findet sich davon auch nicht eine Spur. Gewiß wird auch sein Name bleiben als der eines vornehmen Repräsentanten einer geistigen Überlieferung, die sich nicht aufgab und damit Zukunft verdient.

Nachweise

¹ HN I, S. 39. — ² HN I, S. 120. — ^{2a} HN II, S. 420. — ³ Arthur Schopenhauer: Reisetagebücher aus den Jahren 1803-1804. Hgg. von Charlotte von Gwinner, Leipzig 1923, S. 155f. — ⁴ HN I, S. 178. — ⁵ W I, S. 413. — ⁶ N, S. 111. — ⁷ N, S. 111. — ⁸ N, S. 115. — ⁹ W II, S. 704. — Vgl. auch W I, S. 452. — ¹⁰ W I, S. 470f. — ¹¹ W II, S. 705. — ¹² P II, S. 422. — ¹³ W I, S. 418f. — ¹⁴ E, S. 208. — ¹⁵ E, S. 227ff. — ¹⁶ E,

S. 234. — ¹⁷ E, S. 253. — ¹⁸ P II, S. 443. — ¹⁹ E, S. 240f. — ²⁰ E, S. 253. — ²¹ HN I, S. 488. — ²² HN I, S. 477. — ²³ E, S. 18. — ²⁴ E, S. 253. — ²⁵ W I, S. 181. — ²⁶ W I, S. 181f. — ²⁷ HN I, S. 477A. — ²⁸ HN I, S. 435. — ²⁹ HN I, S. 477. — ^{29a} N, S. 71. — ³⁰ W I, S. 210f. — ³¹ W I, S. 468. — ³² W I, S. 470. — ³³ E, S. 272. — ³⁴ E, S. 261. — ³⁵ W I, S. 446. — ³⁶ W I, S. 446. — ³⁷ HN I, S. 146f. — ³⁸ E, S. 273. — ³⁹ W I, S. 433. — ⁴⁰ W II, S. 533. — ⁴¹ W II, S. 572. — ⁴² W II, S. 577. — ⁴³ HN V, Nr. [1191].
⁴⁴ Friedrich Nietzsche: Gesammelte Werke, Musarion-Ausgabe, 7. Bd.: Schopenhauer als Erzieher, S. 77. — ⁴⁵ HN I, S. 126. — ⁴⁶ Arthur Schopenhauer: Gespräche. Neue, stark erweiterte Ausg. hgg. von Arthur Hübscher. Stuttgart/Bad Cannstatt 1971, S. 277, 278. — Heinz-Joachim Heydorn: Julius Bahnsen. Eine Untersuchung zur Vorgeschichte der modernen Existenz, Frankfurt a. M. 1952, S. 45ff. — ⁴⁷ Thomas Mann: Schopenhauer. In: Gesammelte Werke, Bd. IX, Frankfurt a. M. 1960, S. 576. — ⁴⁸ Gespräche a. a. O. S. 366. — ⁴⁹ W II, S. 314f.

Die Zitate aus Schopenhauers Werken erfolgen nach der Ausgabe von Arthur Hübscher, Wiesbaden ²1946-1950, mit den üblichen Abkürzungen: W = Welt als Wille und Vorstellung; N = Ueber den Willen in der Natur; E = Die beiden Grundprobleme der Ethik; P = Parerga und Paralipomena.

HN = Arthur Schopenhauers handschriftlicher Nachlaß, ed. Arthur Hübscher, Frankfurt a. M. 1966 ff.