

Schopenhauer als Eudaimonologe

von Heinz Gerd Ingenkamp (Bonn)

1. Metaphysischer und eudaimonologischer Standpunkt

In der Einleitung zu den „Aphorismen zur Lebensweisheit“ bannt Schopenhauer das sich anschließende Werk aus dem Bereich seiner „eigentlichen“ Philosophie und weist es dem Standpunkt des „Irrthums“ zu. Seine „eigentliche“ Philosophie stehe, wie er am selben Ort auch weniger diskriminierend sagen kann, auf einem „höheren, metaphysisch-ethischen“, was folgt, bleibe auf dem „gewöhnlichen, empirischen Standpunkte“.¹ Für die sich anschließenden Darlegungen verwendet er selbst den Terminus „Eudämonologie“ und verbindet sie auf diese Weise mit den nach *eudaimonía* suchenden hellenistischen Philosophien; *eudaimonía* bezeichnet dort diejenige Verfassung des Menschen, in welcher es um diesen „wohl bestellt“ ist.² Als Vorläufer gibt er zwei Texte an, die angesichts derjenigen Parallele, die er ausläßt, eher erstaunen. Es handelt sich um ein Opus mit dem sehr speziellen, Plutarch entlehnten Titel *De utilitate ex adversis capienda* des Hieronymus Cardanus, eines italienischen Philosophen und Mathematikers der Renaissance, und ein paar Zeilen aus dem 5. Kapitel des 1. Buches der Aristotelischen Rhetorik. Epikur, bzw. das wenige, das wir von ihm haben, nennt er hier nicht.³

¹ Vgl. auch das Kapitel „Das Dasein Gottes, als ein Postulat der reinen praktischen Vernunft“ in Kants *Kritik der praktischen Vernunft*, S. 223ff. Zur epikureischen Eudaimonie, also zur Lebensweisheit in Schopenhauers Sinn, siehe dort S. 228, wo es heißt, die Epikureer hätten „ein ganz falsches Prinzip der Sitten zum obersten angenommen [...]“; aber darin verfahren sie doch *konsequent* genug, daß sie ihr höchstes Gut eben so, nämlich der Niedrigkeit ihres Grundsatzes proportionierlich, abwürdigten, und keine größere Glückseligkeit erwarteten, als die sich durch menschliche Klugheit (wozu auch Enthaltbarkeit und Mäßigung der Neigungen gehört) erwerben läßt, die, wie man weiß, kümmerlich genug, und nach Umständen sehr verschiedentlich, ausfallen muß“.

² Man kann zum Beispiel von weitem sehen, ob eine Stadt, zu der man reist, „eudaimon“ ist, etwa an ihrer Anlage, an der Größe der Häuser, den Tempeln usw. Solche Städte sind meistens auch „groß“. Auf den Menschen bezogen, können sich, je nach dem Menschenbild des Sprechers, die sogenannten „inneren“ Vorzüge in den Vordergrund drängen und die „äußeren“ vernachlässigt werden.

³ Das dritte Kapitel beginnt mit einem Lob für Epikurs Dreiteilung der Güter; Epikur heißt hier „der große Glückseligkeitslehrer“ (P I 367). Sonst hält Schopenhauer sich unter den antiken Quellen an Aristoteles. P I 431 zitiert er eine, wie er selbst sagt, beiläufig gemachte Bemerkung des Aristoteles, wo er dieselbe These als Epikurs Hauptlehre von der katastematischen (zustandshaften) Lust (vgl. Kyriai Doxai [Hauptlehrsätze] Nr. 3, 18, 26, 29f.) hätte ausgeben können. Schopenhauer schließt sich in den „Aphorismen“ also nicht direkt und bewußt an Epikur an. Vgl. zur Vernachlässigung

Den gewöhnlichen, empirischen Standpunkt sieht er in W II, Kap. 49 gerügt. Dies Kapitel ist eins derjenigen, wo der metaphysisch-ethisch orientierte Schopenhauer seine Position am radikalsten formuliert. Es ist, mit traditionell-religiösem Anstrich, wuchtig „Die Heilsordnung“ überschrieben, und noch finsterner, als man von daher erwarten sollte, lehrt es: „Das Sterben ist [...] als der eigentliche Zweck des Lebens anzusehn [...]. Der Tod ist das Ergebnis, das Résumé des Lebens, oder die zusammengezogene Summe, welche die gesammte Belehrung, die das Leben vereinzelt und stückweise gab, mit Einem Male ausspricht [...]“, nämlich daß alles Streben nichtig ist.

Wenn wir uns von der einleitenden Warnung nicht einschüchtern lassen und in der Lektüre fortfahren, so stoßen wir in Kapitel 5, „Paränesen und Maximen“ überschrieben, auf die folgenden Worte, die demjenigen, der die Einleitung noch nicht vergessen, aber manches andere überlesen hat, dann doch auffallen *müssen*:

Wer aber vollends die Lehre meiner Philosophie [die „eigentliche“ ist gemeint] in sich aufgenommen hat und daher weiß, daß unser ganzes Daseyn etwas ist, das besser nicht wäre, und welches zu verneinen und abzuweisen die größte Weisheit ist, der wird auch von keinem Dinge, oder Zustand, große Erwartungen hegen, nach nichts auf der Welt mit Leidenschaft streben, noch große Klagen erheben über sein Verfehlen irgendeiner Sache [...].

Die Metaphysik samt ihrer in der „Heilsordnung“ vertretenen Wertung des Sterbens als des Lebenszwecks scheint also, trotz des Unterschieds der „Standpunkte“, nicht völlig unvereinbar mit dem eudaimonologischen Thema zu sein, das Schopenhauer gerade bearbeitet; sie dient hier als meditatives Mittel zu einem eudaimonologischen Ziel, nämlich der Ataraxie, jener pragmatischen Haltung, die unsere Möglichkeiten vernünftig abschätzt und uns eine gewisse Ruhe angesichts der Wechselfälle des Schicksals garantiert. Meditative Mittel aber verschreibt man mit dem Blick auf Erfolg, nicht wegen ihrer inneren Wahrheit, und oft genug empfiehlt der traditionelle Seelenarzt dem einen Patienten, was er dem anderen streng widerrät.

Am Ende und Höhepunkt der Metaphysik, wenn Schopenhauer zusammenfassend von den Folgen der Willensverneinung spricht, wird uns ein Zustand als überweltlich geschildert, in dem sich

statt des rastlosen Dranges und Treibens, statt des steten Ueberganges von Wunsch zu Furcht und von Freude zu Leid, statt der nie befriedigten und nie ersterbenden Hoffnung, daraus der Lebenstraum des wollenden Menschen besteht, jener Friede [zeigt], der höher ist als alle Vernunft, jene gänzliche Meeresstille des Gemüths, jene tiefe Ruhe, unerschütterliche Zuversicht und Heiterkeit, deren

Epikurs auch in epikureischem Kontext die treffende Bemerkung Nietzsches, MAM II (WS) Nr. 227.

bloßer Abglanz im Antlitz, wie ihn Raphael und Correggio dargestellt haben, ein ganzes und sicheres Evangelium ist: nur die Erkenntniß ist geblieben, der Wille ist verschwunden.⁴

Nimmt man die religiösen und fachterminologischen Ausdrücke (also den letzten Satz, sodann den höheren Frieden und die Zuversicht) aus, so haben wir eine sehr feierliche Beschreibung geglückter Ataraxie vor uns.⁵ Epikur würde wohl sagen, daß die Leute in seinem philosophischen Garten genauso ausgesehen haben, und die Epikureer werden sagen, daß Epikur sogar beinahe so aussah, als er unter Harnkrämpfen starb und sich trotzdem freundlich und in Erinnerung an vergangenes Schöne mit den Umstehenden unterhielt. Nehmen wir nicht *den* Heiligen, der auch unter seinesgleichen eine Ausnahme ist, also den, der unmittelbar „erkennt“, sondern den, der sich durch Leid zur „Erkenntnis“ quälen muß:⁶ Ihm wird hier ein Ziel vor Augen gestellt, er wird mit einem Ziel *geloct*, das wenig mehr ist, als was sich jeder Nicht-Heilige auch wünscht: Eudaimonie. Man muß nicht an die nicht wenigen in dieselbe Richtung weisenden Metaphern erinnern, mit denen (der metaphysisch-ethisch philosophierende) Schopenhauer das Hängen am Leben unklug und das Nein zum Leben profitabel scheinen läßt.⁷

Bezugnahme auf das Hauptwerk findet sich in den „Aphorismen“ öfter. Aus dem zweiten Buch übernommen ist die Lehre vom Intellekt als Medium der Motive;⁸ wenn der Wille als „einzige unerschöpfliche Kraft“ bezeichnet ist, ist die psychologische Seite der Metaphysik ins Licht gerückt;⁹ der Intellekt ist nach demselben Buch der „Gipfelpunkt und das Ziel [der] Produktionen“ der Natur,¹⁰ und im selben Zusammenhang heißt es später: „Im Reiche der Intelligenz waltet kein Schmerz, sondern alles ist Erkenntniß“, womit wir im 3. Buch wären. Bald wird, ebenfalls der Lehre des 3. Buchs gemäß, gesagt: „Der Mensch von überwiegenden Geisteskräften [...] ist der lebhaftesten Theilnahme auf dem Wege bloßer

⁴ W I 486.

⁵ Auch Kant spricht übrigens von der *Zufriedenheit* des heiligen, göttlichen Willens (der dadurch bestimmt ist, daß er nur vernünftige Antriebe kennt), KdpV S. 247: Dieser göttliche Wille ist auf Gegenstände gerichtet, „von deren Existenz seine Zufriedenheit nicht im mindesten abhängt“; dies bei gleichzeitiger Trennung dieses „reinen“, auf das absolut Gute gerichteten, vom „empirischen“ Willen, der auf das relativ Gute, in erster Linie also auf Eudaimonie, die Erfüllung aller Neigungen (ib. 130), aus ist, ib. 101ff. Vgl. das Konzept einer der Sittlichkeit angemessenen (!) Glückseligkeit im Fall Gottes, ib. 223f., und den Zusammenhang von menschlicher Tugend und jener Glückseligkeit, die im Bewußtsein der Tugend besteht, vgl. ib. 215.

⁶ Vgl. W I 463ff.: Hier handelt es sich um einen zweit(rangig)en Weg zur Heiligkeit.

⁷ Vgl. Verf., Die Wirtschaftlichkeit des Nichts, Jb. 82, 2001, 65-82.

⁸ P I 352.

⁹ P I 356.

¹⁰ P I 357, Anm.

Erkenntniß, ohne alle Einmischung des *Willens*, fähig“,¹¹ das vierte Buch steuert die Unveränderlichkeit des moralischen Charakters bei,¹² und anderswo heißt es ganz so, als sei die Lektüre des Hauptwerks vorausgesetzt:

Daß für unser Glück und unsern Genuß das Subjektive ungleich wesentlicher, als das Objektive, sei, bestätigt sich in Allem: von Dem an, daß Hunger der beste Koch ist und der Greis die Göttin des Jünglings gleichgültig ansieht, bis hinauf zum Leben des Genies und des Heiligen.¹³

Auf die Benutzung des ersten Buches kommen wir noch zu sprechen (S. 83).

In der *Darstellung* ist die Trennung der „Standpunkte“ also nicht so abrupt, wie Schopenhauer sie in der Einleitung zu den Aphorismen für die *Inhalte* von eigentlicher Philosophie und Eudaimonologie erscheinen läßt. Solche Überlappungen gehören nicht ins System. Man muß die Schopenhauersche Metaphysik lesen, ohne eudaimonologische Empfehlungen in ihr finden zu wollen, und man könnte, ohne den Gedankengang der „Aphorismen“ zu verkürzen, die darin enthaltenen Hinweise auf die Metaphysik streichen. Nur einer von ihnen macht in dieser Hinsicht Schwierigkeiten, obwohl auch er, wenn nicht gestrichen, so doch leicht genommen werden *kann*. Wir werden ihn im dritten Abschnitt behandeln.

2. Schopenhauers eudaimonologischer Standpunkt

Die „Aphorismen“ richten sich an ein relativ kleines Publikum. Daß es zum Beispiel nicht um die Eudaimonie der Frauen geht, macht das dritte Kapitel, „Von Dem, was Einer hat“, klar. Es schließt mit der Notiz, daß Frauen und Kinder vom Besitz ausgenommen sind, weil man von ihnen eher besessen werde. Das ist ein witziges Aperçu, zeigt aber vor allem Frauen, Kindern und jungen Männern, daß sie sich nicht als Adressaten des Schrift zu fühlen brauchen.¹⁴ Weib und Kind sind *für diese Schrift* eventuelle Mittel zum Glück oder auch Hindernisse auf dem Weg dorthin, und keine Glückssubjekte.¹⁵ Die Beschränkung des erwünschten Publikums auf erwachsene Männer im heiratsfähigen und höheren Alter ist Teil der Konzentration auf den Lebensstil *eines* Charakters und

¹¹ P I 358.

¹² P I 386.

¹³ P I 338f. Zu weiteren Beziehungen zwischen den Aphorismen und den Büchern 2 und 3 des Hauptwerks vgl. meinen Beitrag „Gnade und Gesellschaft“ (erscheint in Kürze).

¹⁴ P I 374. Vgl. P I 377.

¹⁵ Die lange Abhandlung über die Weiberehre im 4. Kapitel, P I 390 ff., ist analytisch, nicht paränetisch.

auf die Einschätzung dieses Lebensstils durch diesen Charakter. Daß es sich um Schopenhauers eigenen Charakter handelt, darf man auch ohne Hinweis auf die gelegentlichen Bezüge des Autors auf die eigene Person behaupten. Die Parteilichkeit, mit der Schopenhauer von anderen Glücksvorstellungen redet, vor allem von derjenigen, die Glück (auch) vom Rang abhängen läßt, wäre sonst auch kaum zu erklären.¹⁶ Man mag ja die Menschen bedauern, die Rang brauchen, um glücklich zu sein, aber wenn sie mit ihrem Rang glücklich sind, so haben sie ihr Ziel erreicht, und um den Weg dorthin zu finden, verdienen auch sie eine eudaimonologische Anleitung, also eine Lehre, zu Rang zu gelangen und ihn auszukosten. Goethe zum Beispiel hatte nichts gegen Rang und hätte wohl in diesem Punkt gegen Schopenhauer gestanden. Die „Aphorismen“ sind aber kein Handbuch, das zur Auffindung des je passenden Glücks anleitet,¹⁷ sondern, wie gesagt, Präsentation und Empfehlung *einer* Lebensform.

Beginnen wir beim Resümee dieser Lebensform mit dem am niedrigsten eingestuften Glücksfaktor: unserem Eindruck von der eigenen Wirkung auf andere. Das diese Frage betreffende Kapitel, das im übrigen viel Analytisches und relativ wenig Protreptik enthält, bringt schon einleitend gewichtige Argumente gegen unsere Neigung, der Meinung anderer über uns viel Gewicht beizumessen. Der *Rang* wird, wie schon angedeutet, als „simulirter Wert“ abgetan, dem nichts als „simulirte Hochachtung“ entspreche,¹⁸ und es wird also geraten, keinen großen Wert darauf zu legen. Seine *Ehre* verteidigt man aus Nützlichkeitsbetrachtungen,¹⁹ entscheidend sei nur, daß sie nicht auf Spiel gesetzt und verloren werde.²⁰ Der Rat besteht also darin, auf unbefleckte Ehre zu sehen, wobei der Großteil des Abschnitts sich auf die Relativierung bzw. Ridikülisierung geschlechtsspezifischer bzw. historisch bedingter Ehrkonzeptionen konzentriert. Die sich damit befassenden langen Abhandlungen tragen dazu bei, den der Ehre in Schopenhauers Glückssystem zugewiesenen Platz niedrig zu halten. Mit *Ruhm* verhält es sich anders, aber auch hier relativiert Schopenhauer stark. Das eigentlich Beglückende liege nicht im Ruhm, sondern im diesem zugrunde liegenden *Verdienst*,²¹ womit wir bei den Gütern der gleich zu behandelnden ersten Klasse angelangt

¹⁶ Selten sind Hinweise auf andere Glücksmodelle. Ein bezeichnendes siehe P I 340 (der herkulische Mensch, der zur kleinlichen Handarbeit oder zur Kopfarbeit verdammt ist). Verwandt P I 363 f.

¹⁷ Das will aber der Epikureismus. Es gilt das Prinzip, das folgender Aussage zugrunde liegt: „Ich höre, daß dir dies und jenes übermäßig Freude macht. Ich selbst halte nicht viel davon, sich stark darauf einzulassen [vgl. Brief an Menoikeus, § 131f.]. Laß dich nicht abhalten, aber sieh zu, daß es dir nicht schadet“. So am Beispiel der sexuellen Lust im Gnomologium Vaticanum Nr 51; vgl. Kyriai Doxai Nr. 8 und 10.

¹⁸ P I 384.

¹⁹ P I 389.

²⁰ P I 387.

²¹ P I 425.

wären. Insgesamt spielt also die Meinung anderer für das Glück zwar eine Rolle, aber diese Rolle hat wenig Bedeutung.

Anders steht es um den Besitz. Aber auch hier bleibt der Bezug auf die wesentlichen Güter, die der ersten Klasse, zentral: Der Besitz ermöglicht positiv Unabhängigkeit²² und ist, negativ, wichtig als „Schutzmauer gegen die vielen möglichen Uebel und Unfälle“, nicht aber zur Ermöglichung von „Pläsirs der Welt“.²³ Der vorsichtige Nachdruck, mit dem Schopenhauer den Reichtum als Garanten von Unabhängigkeit preist („Ich glaube keineswegs etwas meiner Feder Unwürdiges zu thun [...]“) und anderes klar Prokapitalistische in seinen Ausführungen²⁴ machen ihn modern; das gepriesene Ideal des Rentnerlebens²⁵ erinnert aber wieder sehr stark an ihn selbst und ebenfalls erneut an die Güter der ersten Klasse.

Die Klassenstruktur der Güter ergibt sich aus dem Grundsatz, daß die Basis unseres Wesens und unseres Glücks unsere animalische Natur ist. Dies wichtige und schroff materialistisch formulierte Axiom steht nicht da, wo man es erwartet, in der systematisch gehaltenen Einleitung, sondern versteckt im 4. Kapitel.²⁶ Der Rekurs auf die „animalische Natur“ ist aber kein Schritt aus Schopenhauers Denken heraus, sondern nimmt wohl sein Leibkonzept aus der Metaphysik auf. Schopenhauer meint also, daß über unser Glück entscheidet, *was für ein Leib wir sind*, oder, gängiger formuliert, wie, mit welchen Anlagen, wir „geboren“ sind. So und ähnlich lauten die Formulierungen in der Einleitung, also im ersten Kapitel der „Aphorismen“, wo u. a. die bekannte erste Strophe aus Goethes „Urworte[n]. Orphisch“ zur Bekräftigung zitiert wird. So, wie „Leib“ in der Metaphysik, ist auch der Terminus „Persönlichkeit“ zu verstehen, wie in der Einleitung die Basis des eigentlichen Glücks ebenfalls bezeichnet sein kann.²⁷ Zur Persönlichkeit in diesem Sinne gehören „Gesundheit, Kraft, Schönheit, Temperament, moralischer Charakter, Intelligenz und Ausbildung derselben.“ All das haben wir nämlich „von Natur“ (dies ein weiterer Ausdruck zur Bezeichnung der „Basis unseres Wesens“).²⁸

Offensichtlich unterscheidet Schopenhauer unter den genannten Ingredienzien der „Persönlichkeit“ noch einmal zwischen „ächten persönlichen Vorzügen“,²⁹ und solchen, denen das Attribut „ächt“ nicht zukommt. Die „ächten“

²² P I 371f.

²³ P I 369.

²⁴ P I 370 über die Kaufleute.

²⁵ P I 370.

²⁶ P I 377.

²⁷ P I 335.

²⁸ ib.

²⁹ ib.

sind: großer Geist und großes Herz. Was Schopenhauer unter „großer Geist“ versteht, ist klar; „großes Herz“ könnte Mitleid meinen, aber das ist sicher nicht der Fall. Der Ausdruck erscheint später wieder und steht dort für Mut.³⁰ Er nimmt also wohl die in der obigen Aufzählung schon erscheinenden „Ingredienzien“ „Temperament“ und, vielleicht, „moralischer Charakter“ auf.

Die Güter der zweiten und dritten Klasse, des Besitzes und des Namens, vor allem die letzteren, folgen denen der ersten Klasse nicht in einem fließenden Übergang, sondern stehen auf einer anderen, unteren Ebene. In einer Anleihe an seine Erkenntnistheorie heißt es:

Weil nämlich Alles, was für einen Menschen daist und vorgeht, unmittelbar immer nur in seinem *Bewußtseyn* daist und für dieses vorgeht; so ist offenbar die Beschaffenheit des Bewußtseyns selbst das zunächst Wesentliche, und auf dieselbe kommt, in den meisten Fällen, mehr an, als auf die Gestalten, die sich darin darstellen. Alle Pracht und Genüsse, dargestellt im dumpfen Bewußtseyn eines Tropfs, sind sehr arm, gegen das Bewußtseyn des *Cervantes*, als er in einem unbequemen Gefängnisse den Don Quijote schrieb.³¹

Von da aus ist kein weiter Schritt zur Feststellung, daß „die Schranken [unserer] Geisteskräfte [unsere] Fähigkeiten für erhöhten Genuß ein für alle Mal festgestellt“ haben.³² Damit sind wir beim Ideal des „geistreichen Menschen“,³³ auf den die Vorschriften der „Aphorismen“ allesamt gemünzt sind, insbesondere die, die zur ersten Güterklasse gehören, denen wir uns jetzt zuwenden.

Schon die Einleitung gibt den Ton dieser Vorschriften an, wenn sie sagt, daß dieser geistreiche Mensch auf das meiste, was sonst als Genuß gilt, verzichtet, weil es ihn stört.³⁴

Als das am meisten Beglückende preist Schopenhauer die „Heiterkeit des Sinnes“, zu deren Beförderung Gesundheit und überhaupt die Beschaffenheit unseres Organismus, vor allem seine Anlage zu Sensibilität und Irritabilität, wichtig ist. Zu meiden sind natürlich, dies wieder ein Blick zurück zur Metaphysik, Schmerz und Langeweile. Dagegen hilft jener „innere Reichtum“, der sich Abgeschiedenheit und Muße leisten kann und aufsucht. Diesem Gedanken gibt Schopenhauer sehr viel Raum und spart nicht mit dringlichem Rat. Wenn dann der schon zitierte Satz fällt, „Der Mensch von überwiegenden Geisteskräften [...] ist der lebhaftesten Theilnahme auf dem Wege bloßer *Erkenntniß*, ohne alle Einmischung des *Willens*, fähig, ja bedürftig“, so kann es keinem Leser des hier

³⁰ P I 417.

³¹ P I 337.

³² P I 338.

³³ So schon P I 339 (und dann öfter).

³⁴ P I 339.

deutlich vorausgesetzten Hauptwerks verborgen bleiben, daß nun derselbe Wert, dasselbe Glück gezeichnet ist wie in den Darstellungen des Genies und des Heiligen, wenn man sich auch vor Augen halten muß, daß wir uns in der Eudaimonologie auf der Erde, in den beiden anderen Fällen jenseits der Raum-Zeit-Kausalität-Welt befinden. Aber die Glücksbedingungen (hoher Intellekt oder wenigstens Einsichtsfähigkeit) und die Art (die „Struktur“) des Glücks (weltlich gesagt: auf sich selbst gestellter Genuß seiner selbst, abgesondert von Störendem) sind identisch. Diese Identität kommt in einer anderen Formulierung noch stärker heraus. Schopenhauer spricht von einem Menschen, dessen Intellekt „über das normale Maaß“ weit hinausgeht und dem die nötige Muße zur Verfügung steht, und meint: „[...] jetzt wird der so Begünstigte ein Leben höherer Art führen, nämlich das eines Eximierten von den beiden entgegengesetzten Quellen des menschlichen Leidens, der Noth und der Langenweile [...]“. (P I 363)

3. Eudaimonologie und Moral

Es hat sich gezeigt, daß sich durch die gesamten „Aphorismen“ die Tendenz zieht, an Werte des Hauptwerkes und an dieses selbst zu erinnern. Bisher aber haben wir nicht entdecken können, daß damit die Immanenz (also der gewöhnliche, empirische Standpunkt) der Eudaimonie aufgehoben wäre, indem Schopenhauer etwa sagte, zum „Glück“ sei es nötig, das *principium individuationis* zu durchschauen. Die Erinnerungen an das Hauptwerk waren eben nur dies. Das Hauptwerk regierte nicht in den „Irrthum“ hinein.

Es könnte eine Ausnahme geben, der wir uns nun in diesem Abschnitt zuwenden wollen, der an und für sich ein Teil des vorherigen ist, denn es geht nach wie vor um Schopenhauers eudaimonologischen Standpunkt.

Nachdem Schopenhauer gesagt hat, er habe im Vorhergehenden nur die physischen und intellektuellen Eigenschaften eines Menschen berücksichtigt, fährt er – im letzten Paragraphen des zweiten Kapitels („Von Dem, was Einer ist“) – fort: „Auf welche Weise nun aber auch die moralische Trefflichkeit unmittelbar beglückt, habe ich früher in meiner Preisschrift über das Fundament der Moral § 22, S. 275 dargelegt, wohin ich also von hier verweise.“ Die Stelle der Preisschrift, auf die er verweist, lautet:

Der gute Charakter [...] lebt in einer seinem Wesen homogenen Außenwelt: Die Andern sind ihm kein Nicht-Ich, sondern ‚Ich noch ein Mal‘. Daher ist sein ursprüngliches Verhältniß zu Jedem ein befreundetes: er fühlt sich allen Wesen im Innern verwandt, nimmt unmittelbar Theil an ihrem Wohl und Wehe, und setzt mit Zuversicht die selbe Theilnahme bei ihnen voraus. *Hieraus erwächst der tiefe*

*Friede seines Innern und jene getroste, beruhigte, zufriedene Stimmung, vermöge welcher in seiner Nähe Jedem wohl wird.*³⁵

Bemerkungen ähnlichen Inhalts treten nicht erst in den dreißiger Jahren, der Zeit der Ethik, auf. Schon im ersten Band des Hauptwerks heißt es: „Daher, wie verschieden auch die religiösen Dogmen der Völker sind, so ist doch bei allen die gute That *von unaussprechlicher Zufriedenheit*, die böse von unendlichem Grausen begleitet [...].“³⁶ In der Ethik ist die zitierte Stelle erst recht nicht isoliert.³⁷

Es ergeben sich, wie mir scheint, zwei Fragen: a) Ist das Mitleid der Ethik gemeint, das auf einer den Satz vom Grunde transzendierenden Erkenntnis beruht? b) Ist Mitleid Bedingung der Eudaimonie wie Gesundheit und Geist? Diese zweite Frage stellt sich unabhängig von der Antwort, die auf die erste Frage erteilt wird.

a) Wer die erste Frage bejaht, kann sich darauf beziehen, daß der Philosoph auf eine Passage seiner Ethik hinweist, die nur bei völliger Blindheit oder Unaufmerksamkeit die metaphysische Grundlage des Mitleids *nicht* erkennen läßt.

Schopenhauer kann also etwa die Unzulänglichkeit einer rein utilitaristischen Glückseligkeitslehre mit der Absicht kennzeichnen wollen, den Leser – um den Preis der Konzinnität seiner Empfehlungen – auf höhere Bahnen zu lenken. Er verträte dann den Standpunkt, daß es sich auch in eudaimonologischer Hinsicht lohnt, gut zu sein. In der Eudaimonologie würde betont, was auch in der Ethik *sotto voce* und nebenbei gesagt ist und jedenfalls *didaktisch* nicht anstößig ist. Der Rahmen der Eudaimonologie wäre damit aber verlassen.

Gehen wir zur Erläuterung die Glück bringenden Leistungen und Zustände durch, die in Ästhetik und Ethik vorgestellt werden und vergleichen sie mit den Leistungen und Zuständen des geistreichen Menschen der „Aphorismen“. Der geistreiche Mensch zieht sich zurück, *um* von seinem Rückzug zu profitieren, *um* sich wohl zu fühlen. Er verhält sich anders als der Heilige der ersten Ordnung,³⁸ der Nein zur Welt sagt, weil die Welt ist, wie sie ist, und damit in den Genuß eines Nebeneffekts seines Nein kommt, der darin besteht, von ihrem Schmerz und ihrer Langeweile befreit zu sein. Der geistreiche Mensch widmet sich der Kunst und anderen geistigen Dingen, *um* sich zu erfreuen. Das Genie schaut, weil es Genie ist, und als Nebeneffekt seiner Begabung und der sich daraus ergebenden Leistung genießt es seinen Zustand. Der Mitleidige *erkennt* im anderen sich noch einmal, und als Nebeneffekt empfindet er dabei Zufriedenheit

³⁵ In der zweiten Auflage (und somit jetzt) P I 272. Die Hervorhebung stammt nicht von Schopenhauer.

³⁶ W I 69. Im selben Sinne W I 441. Vgl. auch oben Anm. 5.

³⁷ Siehe E 204, 227, 256, 257, 271. Vgl. ferner die besonders pathetische Stelle W II 262.

³⁸ Vgl. oben, S. 79 mit Anm. 6.

mit sich selbst, weil er ganz Mensch sein darf, nicht Unmensch sein muß.³⁹ Im Zusammenhang einer Eudaimonologie muß man aber fragen, ob *dieses* Mitleid, wie Kunstgenuß und Zurückgezogenheit, etwas einträgt, also Lust oder Nutzen bringt, und es je nach der Antwort auf diese Frage empfehlen oder nicht. Es ist nun aber unsinnig, jemandem zu empfehlen, er möge doch, bitte, sich in Anderen erkennen, wenn er angenehm leben wolle. Denn die hier gemeinte Erkenntnis ist ein Zustand, der sich *einstellt* und – gerade nach Schopenhauer – auf „Gnade“ beruht.⁴⁰

Wenn Schopenhauer seine Bemerkung also so aufgefaßt haben will, wie der direkte Hinweis auf die Ethik und den dort implizit gemeinten Erkenntnisprozeß des Mitleidigen vermuten läßt, dann mutet er dem Leser seiner „Aphorismen“ viel methodische Toleranz zu. Die Erinnerung an den dem Mitleid zugrunde liegenden *Erkenntnis*prozeß, den der „gewöhnliche, empirische“ Standpunkt nicht erfassen kann, verstößt einmal gegen das Ökonomieprinzip. Das wichtigere Argument gegen die Übernahme metaphysischen Wissens in die Eudaimonologie besteht aber in deren Verurteilung als auf einem „Irrthum“ beruhend. Eben diesen Irrtum zu durchschauen ist die Metaphysik da. Wird diese nun aber doch, zum Teil, in die Eudaimonologie aufgenommen, dann geht entweder die die ganze Eudaimonologie betreffende Herabstufung zu weit oder der das Mitleid betreffende Nachtrag zum zweiten Kapitel ist Folge entweder von Nachlässigkeit oder mutwilliger Überschreitung der Grenzen der soeben noch so klar abgegrenzten Disziplin „Eudaimonologie“.

Wollen wir nun, um dieser Schwierigkeit zu entkommen, die Metaphysik, dem Irrtumsverdikt entsprechend, aus der Eudaimonologie fernhalten, so tun wir das auf eigenes Risiko. Wir müssen dann in dem uns beschäftigenden Hinweis auf das Mitleid als Glücksquelle die Empfehlung sehen, ein Lehrstück des Hauptwerks, das dort metaphysisch abgehandelt worden ist, nun unter entsprechender Umgestaltung unter eudaimonologischen Kriterien zu lesen. Im Hauptwerk befindet sich, würde Schopenhauer danach lehren, *auch* eudaimonologisch Relevantes, oder genauer: Was innerhalb der Ethik lediglich eine vom Philosophen vorgetragene angenehme Folge des Gutseins ist, ohne die das Gutsein seinen Wert nicht im geringsten verlöre, was also als Argument höchstens didaktischen Korollarcharakter hätte, als ob Schopenhauer sagte: „Wer will, mag sich auch an die Zufriedenheit mit sich selbst nach Vollbringung einer guten Tat erinnern und daran ersehen, daß es mit dieser Tat etwas Besonderes auf sich hat“, würde in den „Aphorismen“ der eudaimonologischen Anwendung zur Verfügung gestellt, so daß man, vom Standpunkt der „Aphorismen“ aus sagen

³⁹ Unmensch ist der, der kein Mitleid kennt, E 213.

⁴⁰ Siehe Arthur Schopenhauer, *Gespräche*, hg. von Arthur Hübscher, Stuttgart-Bad Cannstatt ²1971, S. 391.

kann: Wer glücklich sein will, muß „gut“ sein, also sei man vernünftigerweise und zum eigenen Nutzen „gut“.⁴¹

Wie man das Mitleid rein eudaimonologisch auf die Selbstzufriedenheit beziehen kann (es handelt sich, um das zu betonen, um *eine* Möglichkeit), lehrt, auf besonders desillusionierende Weise, Bernard de Mandevilles „Bienenfabel“. Der Autor nimmt gelobtes Wohlverhalten ins Visier und führt es auf die Eitelkeit, auf den Hunger nach Lob, auf die Wirkung von Schmeichelei und die Furcht vor Blamage zurück. All dies sind Funktionen des Selbsterhaltungstrieb. In einem eklatanten Fall (ein kleines Kind droht ins Feuer zu fallen) *nicht* geholfen zu haben „würde eine [Mandeville meint wohl: kulturell erzeugte] Pein verursacht haben, die der Selbsterhaltungstrieb uns zu vermeiden zwingt“. Ein wenig später fährt der Verfasser, subtilere Formen des Mitleids untersuchend, fort:

Solche Menschen aber, die sich, ohne einer ihrer Schwächen nachzugeben, von dem, was sie hochschätzen, trennen und aus keinem andern Motiv als ihrer edlen Gesinnung im stillen eine gute Tat vollbringen können, – solche Menschen haben sich allerdings verfeinerte Begriffe von Sittlichkeit gebildet [...]. Allein, sogar bei diesen, von denen die Welt nie voll gewesen ist, können wir schwache Symptome von Stolz entdecken; und der bescheidenste Mensch, der da lebt, muß bekennen, daß der Lohn einer edlen Tat, nämlich die ihr folgende Befriedigung (!), in einem angenehmen Gefühl besteht, das er sich durch die Betrachtung seines Wertes verschafft.

Zur Hochschätzung dieses Wertes hatten ihn aber „die Politiker“ gezwungen, also gesellschaftlicher Druck, ausgeübt mit den oben aufgezählten Mitteln, vor allem der den Menschen gängelnden Eitelkeit.⁴² Schopenhauer gibt keinen Hinweis, daß er sich eine und erst recht diese eudaimonologische Nutzbarmachung des Mitleids vorstellt, aber er wird ein solches Verständnis nicht verhindern können, wenn er seinen methodenbewußten Leser einerseits so *allgemein* auf die moralische Trefflichkeit verweist, wie er es tut, ihn aber andererseits auch nicht eigens für seinen Hinweis auf das Mitleid, und ausdrücklich, aus der Eudaimonologie heraus- und in die Metaphysik hineinkomplimentiert.

⁴¹ Ganz unerhört wäre das nicht. Einmal, E 238, ist Mitleid in der Ethik pragmatisches Gegenmittel gegen unüberlegtes Handeln im Zorn: „Denn was für das Feuer der Regen, das ist für den Zorn das Mitleid. Dieserhalb *rathe ich Dem, der nicht gern etwas zu bereuen haben möchte*, daß, wenn er von Zorn gegen einen Andern entbrannt, diesem ein großes Leid zuzufügen gedenkt, – er sich lebhaft vorstellen möge, er hätte es ihm bereits zugefügt, sähe ihn jetzt mit seinen geistigen, oder körperlichen Schmerzen, oder Noth und Elend, ringen und müßte zu sich sagen: das ist mein Werk. Wenn irgend Etwas, so vermag dieses seinen Zorn zu dämpfen. Denn Mitleid ist das rechte Gegengift des Zorns [...]“. Nutzbringende Anwendung des Mitleids auch P II, § 109, S. 215f.

⁴² Bernard [de] Mandeville, *Die Bienenfabel oder Private Laster, öffentliche Vorteile*. Einleitung von Walter Euchner. Frankfurt am Main 1968, S. 94-106. Das Original, *The Fable of the Bees* [...], erschien 1714.

b) Ist das Mitleid nun eine *condicio sine qua non* der Eudaimonie, wie Gesundheit und Geist es sind? Für die Bejahung der Frage spricht, daß Schopenhauer resümierend die beiden besprochenen Glücksquellen nennt, die physische und die intellektuell-ästhetische, und diesem Resümee eine dritte, die nicht unbedingt zu erwartende moralische, hinzufügt. Das sieht also danach aus, als stelle der Autor die drei Quellen des Glücks auf eine und dieselbe Ebene. Dann würde sein ohne erweiternde Erläuterung erfolgender Hinweis auf die Ethik den Leser zunächst auf den Gedanken bringen müssen, daß „moralische Trefflichkeit“, also das auf das Durchschauen des *principium individuationis* gegründete Mitleid, ebenso zur „Persönlichkeit“, zum „Angeborenen“, zu eigenen „Natur“ gehört wie der große Intellekt des geistreichen Menschen. Wer in einer seelischen Verfassung ist, die ihm Mitleid im Sinne der Ethik leicht, ja selbstverständlich macht, der ist also zur Eudaimonie prädestiniert wie der gesunde und geistreiche Mensch.

Das Problem dieser Auffassung besteht darin, daß sie „Persönlichkeit“, „Angeborenes“, „Natur“ im Rahmen zweier sich ausschließender Disziplinen definiert. In der Eudaimonologie ist von der Leibnatur die Rede, die das 2. Buch des Hauptwerkes behandelt. Die „Natur“ von Genie, Mitleidigem und Heiligem besteht aber darin, daß sie eben jene Leibnatur transzendiert, daß sie also zur Geltung kommt, wenn diese samt fast allen Funktionen des Intellekts überwunden ist. Läßt Schopenhauer diese transzendierte „Natur“ für den Fall des Mitleids in der Eudaimonologie zu, müßte er in den „Aphorismen“ auch das Genie und den Heiligen berücksichtigen. Das würde allerdings als allzu widersprüchlich auffallen. In einer insgesamt als irrtümlich eingestuften Eudaimonologie kann man zum Beispiel schlecht sagen, wer so glücklich veranlagt ist, daß er den Willen zum Leben (also auch zur Eudaimonie) verneinen könne, der solle das auch tun: er werde bald sehen, wie angenehm die dadurch erreichte Lage für ihn sei – auch der methodologisch großzügigere Leser würde hier aufmerken.

Noch schwieriger wird die Bejahung der Frage, wenn man meint, Schopenhauer empfehle das „weltliche“ Mitleid Mandevilles, das der Leser sich für die Eudaimonologie so oder in ähnlicher Form eigens zu definieren hat. Bei Mandeville ist es eine der vielen Folgen der Eitelkeit, und die herrschende Tradition hat im Mitleid überhaupt nur einen Affekt gesehen: Das Verhältnis zwischen Mitleid und der Vorstellung, durch die es erregt wird, entspricht der Reaktion der Speicheldrüsen, wenn man eine schmackhafte Speise sieht oder von ihr liest bzw. reden hört.⁴³ Solch ein spezieller Affekt kann kaum als Glücksquelle angesehen werden, die auf einer Stufe mit Gesundheit und Geist steht.

⁴³ Mandevilles Lehrmeister, Thomas Hobbes, nennt Mitleid (*misericordia*), neben Geschenken (*munera*) und persönlichem Einfluß (*gratia*), gar als eins derjenigen Mittel der Willenslenkung, wodurch Richter *korrumpiert* werden können (*De cive*, Kapitel 13, Artikel 17). Die Wende für das dann vielfach mit der Nächstenliebe gleichgesetzte Mitleid kam im 18. Jahrhundert. Siehe Hans-Jürgen

Wer die Frage verneinen will, kann geltend machen, daß Schopenhauer das Mitleid als Glücksquelle so beiläufig wie möglich und geradezu als anmerkungswürdigen Nachtrag („Man sollte auch nicht vergessen...“) erwähnt. Für die Verneinung der Frage (ob man nun an das metaphysische oder an das „empirische“ Mitleid denkt) spricht sodann der gesunde Menschenverstand, dem gerade Schopenhauer sich nicht leicht verschließt. Der Hartherzige, der geistreich und gesund ist, kann problemlos zur vollkommenen Eudaimonie finden, ein einigermaßen dummer und nicht sonderlich gesunder Mitleidiger nicht so ohne weiteres. *Der* kann sich eher mit seinen charakterlichen Werten *trösten*. Einem Schopenhauer, es sei betont, kann das nicht entgangen sein.⁴⁴ Nur der Text an der betreffenden Stelle will nicht recht zu dieser Interpretation passen – und das ist ein starkes Argument.

Ist das aber alles der Fall, führt also sowohl die Bejahung wie auch die Verneinung dieser Frage in Schwierigkeiten und hat auch die erste Frage keine Antwort finden können, so wäre zu fragen, warum Schopenhauer überhaupt auf das Mitleid als Glücksfaktor zu sprechen kommt. Eine mögliche Antwort wäre: Die *Künstlichkeit* der Einführung des Mitleids unter die Glücksfaktoren scheint nahe zu legen, daß *alle* Hochwerte des Hauptwerks – 1. großer Intellekt, 2. Fähigkeit zur Teilnahme an anderen, vor allem an ihrem Leid, und 3. Fähigkeit zu Rückzug und Absonderung, zum „Nein“⁴⁵ – auch in der profanen Eudaimonologie erscheinen sollten. Es geht um die Architektur des gesamten Oeuvres. Schopenhauer hat sich nach dieser Auffassung ein Bild von Werten gemacht, und weil sich ihm für die Eudaimonologie ein Wertekatalog andeutet und einer seiner Hauptwerte vernachlässigt zu werden droht, fügt er diesen, möglicherweise ohne viel Überlegung, „reflexartig“ also, ein. Anders ausgedrückt: Die Werte der Bücher 3 und 4 des Hauptwerks sollen auch Werte der Welt des Buches 2 sein. Systematisch gehören die „Aphorismen“ ja ins zweite Buch des Hauptwerks. Die aus den zentralen Gedanken der Bücher I, II und den „Aphorismen“ bestehende Einheit ist eine abgeschlossene Philosophie, die im Aufbau und in der thematischen Beschränkung (Physik mit ihrer Abteilung „Logik“ [Erkenntnistheorie] und [immanente] Eudaimonologie) eine Parallele im Epikureismus hat.⁴⁶

Schings, Der mitleidigste Mensch ist der beste Mensch. Poetik des Mitleids von Lessing bis Büchner, München 1980.

⁴⁴ Einen Fingerzeig findet man P II § 325, S. 627: Lang anhaltende *Glücks*umstände, heißt es dort, machen oft hartherzig, weil man dem Leiden entfremdet wird. (Wer also mitleidig bleiben und das *daraus* resultierende Glück genießen will, vermeide das Glück der Eudaimonologie.)

⁴⁵ Nehmen wir den Heroismus hinzu, so finden wir, daß auch dieser, also das „große Herz“ (siehe oben, S. 5f.), sein Gegenstück im (späten) Hauptwerk hat: Siehe P II § 111 und § 172.

⁴⁶ Vor allem ist die Anm. 17 gemachte Einschränkung zu berücksichtigen. – Wie diejenige Epikurs, so ist auch Schopenhauers Erkenntnislehre systematisch Teil der „Physik“: Es geht um den Willen und *seinen* Intellekt.

Zu dem architektonischen Gewaltakt (und daß wir einen solchen unterstellen, spricht nicht für unsere Interpretation) kann Schopenhauer sich (u. a.) entschlossen haben oder zu dem „Reflex“ kann es gekommen sein, weil die Eudaimonologie klar „Schopenhauerisch“ sein sollte, wenn mit diesem Etikett die mit seinem Hauptwerk verbundene Idee umschrieben ist. Von dem Gewicht des Mitleids in seinem System und wohl auch im Leben des Mitleidigen selbst ausgehend fragt sich der Schopenhauerleser und -freund, der nicht selten gerade von der Ethik angezogen sein dürfte, wo denn in der Eudaimonologie die Moral und ihre Grundlage oder wenigstens ein Schatten davon bleibe. Darauf kann der Philosoph reagiert haben.

Fazit: Der Leser *muß* kreativ werden. Zunächst muß er die zuletzt gestellte Frage entscheiden: Ist die Einführung des Mitleids in die Eudaimonologie *nur* „Architektur“ und insofern sachlich nicht problematisch, oder soll diese Einführung doch etwas bedeuten, ob sie nun *auch* architektonisch begründet ist oder nicht? Entscheidet er sich für die zweite Lösung, fangen die lästigeren Probleme an. Man muß nun die zuvor behandelten Fragen stellen und wird mit seiner Antwort, wie gezeigt, nie ganz zufrieden sein können. Der Eudaimonologe Schopenhauer läßt uns jedenfalls, wohl kaum sehr zu seinem Vergnügen, einmal mitbestimmen.