

# Durch Leiden lernen.

## Schopenhauer zwischen Mitleid und Weltüberwindung

Von Michael Hauskeller (Exeter, England)

Der folgende Beitrag besteht aus vier Teilen. Im ersten Teil werde ich die zentrale Stellung beleuchten, welche die Leidenserfahrung in Schopenhauers Philosophie einnimmt. Im zweiten Teil werde ich mich dann dem Mitleid und seiner Funktion zuwenden. Der dritte Teil ist dem von Schopenhauer proklamierten Ziel der Weltüberwindung gewidmet und damit einer Relativierung und Abwertung des moralischen Standpunkts, der im zweiten Teil dargestellt wurde. Im vierten Teil schließlich will ich versuchen, Schopenhauer gleichsam vor sich selbst in Schutz zu nehmen und seine moralphilosophischen Einsichten gegen die von ihm selbst vorgenommene Relativierung zu verteidigen.

1. Ἡ πᾶσι μάθος – Durch Leiden lernen: Mit diesen Worten endet eine Zeile in der Orestie des griechischen Tragödiendichters Aischylos.<sup>1</sup> Durch Leiden lernen, das ist auch das Grundthema Arthur Schopenhauers. In seinem Cholerabuch, ediert aus dem handschriftlichen Nachlaß, bemerkt er im Rückblick: „In meinem 17ten Jahre ohne alle gelehrte Schulbildung, wurde ich vom Jammer des Lebens so ergriffen, wie Buddha in seiner Jugend, als er Krankheit, Alter, Schmerz und Tod erblickte.“<sup>2</sup> Diese ergreifende Erfahrung vom Jammer des Lebens ist gewissermaßen die Geburtsstunde von Schopenhauers Philosophie. Jeder, der ein wenig von Schopenhauer weiß, kennt ihn als großen Pessimisten. Nicht müde wird er, seinen Lesern die Welt und das menschliche Leben darin als eine Hölle zu schildern, in die man am besten nie geraten wäre und die man, wenn man nun schon einmal dort gelandet ist, möglichst bald wieder verlassen sollte. Positives, anhaltendes Glück und Erfüllung gibt es nicht, allenfalls die Abwesenheit von Leid, aber auch dies nur für kurze Zeit. Haben wir einmal erreicht, was wir wollen, macht sich schnell Langeweile breit, die dann wieder neuem Begehren und damit neuem Unglück Platz macht. So finden wir niemals Ruhe, selbst wenn wir von äußeren Übeln, von Krankheit und Schmerz verschont bleiben, was freilich sehr unwahrscheinlich ist. Und am Ende holt uns alle der Tod, vor dem wir in ständiger Furcht leben. Die Gesamtbilanz Schopenhauers ist altbekannt: Schon Theognis von Megara hat sie ausgesprochen, um dafür

---

<sup>1</sup> Aischylos, *Agamemnon* 177.

<sup>2</sup> *Handschriftlicher Nachlaß* Bd. 4, Cholerabuch § 36 (hg. v. Arthur Hübscher in 5 Bänden, Frankfurt am Main 1966-1975). In der Folge abgekürzt mit HN.

von Epikur einen Toren geschimpft zu werden: Besser wäre es, nie geboren worden zu sein.<sup>3</sup>

Aber nicht nur Schopenhauers eigene Philosophie hat ihren Ausgangspunkt in der Leidenserfahrung, sondern auch, so meint jedenfalls Schopenhauer, die Philosophie überhaupt. Die Erfahrung des Leidens ist die philosophische Urerfahrung *par excellence*.<sup>4</sup> Sie ist das, was den Menschen zur Philosophie treibt, die damit letztlich nichts anderes ist als der Versuch, die Existenz des Leidens in der Welt zu verstehen und auf diese Weise – hoffentlich – mit dem Leiden fertig zu werden. Gäbe es nicht das Leiden oder würden wir dieses Leidens nicht gewahr – so wie der junge Prinz Siddharta vor seiner Erweckung zum Buddha – so hätten wir also gar keinen Grund zu philosophieren. Der Wille zur Erkenntnis ist gekoppelt an die Erfahrung des Leidens. Das liegt vor allem daran, daß das Leiden uns unmittelbar als etwas erscheint oder betrifft, das *nicht sein sollte* und eben darum nach einer Erklärung verlangt. Wir können es nicht einfach als Tatsache akzeptieren und hinnehmen. Es erscheint uns als ungerecht, als etwas, das wir nicht verdient haben, so als würde uns die Welt, in die wir ohne unser Zutun hineingeworfen wurden, eine freundliche Aufnahme schulden und uns diese nun unverständlicherweise verweigern. So verlangen wir nach einer Erklärung oder besser noch: nach einer Rechtfertigung. Der Philosophie kommt die Aufgabe zu, eine solche erklärende Rechtfertigung zu finden, ohne aber dabei – und dies ist entscheidend – die Existenz des Leidens zu leugnen oder zu verharmlosen. Der Optimismus Leibnizscher Prägung, der uns diese Welt als die beste aller möglichen verkaufen will, ist daher in Schopenhauers Verständnis eine „ruchlose Denkungsart“<sup>5</sup>, weil er es sich zu leicht macht und das Leiden nicht in seiner ganzen schrecklichen Wirklichkeit ernst nimmt. Der Optimismus verletzt damit nicht nur die Wahrhaftigkeitspflicht des Philosophen, sondern verstellt auch den Weg zu einem echten Verständnis von Wesen und Struktur der Welt, ist also philosophisch gesehen eine Sackgasse. Wir werden gewissermaßen zu schnell beruhigt und so in die Irre geführt, weil uns vorgemacht wird, es habe mit der Welt, so wie sie ist oder so, wie wir sie alltäglich erfahren, seine Richtigkeit, als habe schon alles seine Ordnung damit. In Wahrheit aber ist die Welt, so wie sie sich uns zeigt, „etwas so augenscheinlich Absurdes, daß es nimmermehr die wahre Ordnung der Dinge sein kann, vielmehr bloß eine Hülle, welche diese verbirgt, richtiger, ein durch die Beschaffenheit unsers Intellekts bedingtes Phänomen.“<sup>6</sup>

---

<sup>3</sup> Vgl. Epikur, *Brief an Menoikeus*.

<sup>4</sup> Diesen Punkt betont auch Rudolf Malter, *Der eine Gedanke. Hinführung zur Philosophie Arthur Schopenhauers*, Darmstadt 1981, S. 30.

<sup>5</sup> *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Erster Band, § 59, S. 424 (Werke in fünf Bänden. Nach den Ausgaben letzter Hand herausgegeben von Ludger Lütkehaus, Zürich 1988). In der Folge zitiert als WWV I.

<sup>6</sup> WWV II, Kap. 41, S. 551.

So führt erst das Eingeständnis der Wirklichkeit des Leidens und das Festhalten an der quasi-moralischen Empörung, die wir spontan angesichts des Leidens empfinden, zu der einzig richtigen erkenntnistheoretischen Position: nämlich der des transzendentalen Idealismus. Weil die Welt, in der wir zu leben scheinen, absurd ist, das heißt moralisch nicht akzeptabel, kann sie nicht alles sein, muß sie eine bloße Erscheinung sein, muß es etwas anderes hinter und jenseits von ihr geben, das die Absurdität der Erscheinung erklärt und auflöst. Schopenhauer erkenntnistheoretische Position verdankt sich also nicht in erster Linie der Überzeugungskraft von Kants Argumenten, die Schopenhauer übernimmt, sondern vielmehr der intuitiven, vor-rationalen Gewißheit, daß die Welt schlechterdings nicht so sein kann, wie sie uns erscheint.

Nun hatte Kant, wie man weiß, bewußt davon Abstand genommen, das Wesen der Dinge hinter der Erscheinung, ihr An-sich, näher zu bestimmen. Es gibt Kant zufolge nichts, was wir über das Ding an sich sagen können, außer daß es da ist (allerdings: wie sollen wir uns ein solches Dasein vorstellen, wenn das, was angeblich da ist, völlig unbestimmt bleibt?). In jedem Fall gilt aber: Das wahre Wesen der Welt bleibt uns verschlossen. Schopenhauer kann sich mit diesem Verzicht jedoch nicht zufrieden geben, weil sein Ziel im Unterschied zu dem Kants nicht darin besteht, die Möglichkeit und die Reichweite menschlicher Erkenntnis zu bestimmen, sondern vielmehr darin, die Welt zu verstehen, das heißt zu verstehen, wie eine *solche*, nämlich leidende Welt möglich ist. Und eines läßt sich dann immerhin sagen: verständlich ist eine solche Welt nur unter der Annahme, daß das, was hinter der Erscheinung liegt und ihr Wesen ausmacht, das, was ihr zugrunde liegt, etwas ist, das ebenso absurd und unvernünftig ist wie die Erscheinung selbst. Nimmt man an, daß ein gütiger Gott die Welt geschaffen habe, muß die empörende Absurdität einer endlos leidenden Welt unverständlich bleiben. Gleiches gilt, wenn man irgendeine andere vernunftartige Ursache annimmt. In sich stimmig und insofern vernünftig ist nur die Annahme, daß die Welt ihrem innersten Wesen nach unvernünftig ist, denn nur so stimmen Erscheinung und Wesen zusammen. So gelangt Schopenhauer zu dem Schluß, daß die Erscheinungswelt dem Wirken eines blinden, maßlosen Willens zu verdanken ist. Indem wir also an der Leidenserfahrung festhalten, gelangen wir von der Erkenntnistheorie zur Metaphysik. Der Wille als Grundprinzip, als das, was die Welt ihrem Wesen nach ist, erklärt die offenbare Absurdität des Lebens. Freilich erklärt sie diese nur in einer bestimmten Weise, nämlich so, daß unserem Bedürfnis nach *logischer* Stimmigkeit oder Kohärenz Genüge getan wird.

Nun gibt es aber neben der logischen auch noch eine moralische Stimmigkeit, und an dieser fehlt es immer noch. Denn auch wenn wir jetzt vielleicht erklären können, warum die Welt, oder die Erscheinung der Welt (die ja für uns sehr real ist), warum diese Welt also so ist, wie sie ist, so fällt es uns deshalb doch nicht

leichter, sie zu akzeptieren. In einem moralischen Sinne bleibt das Leiden weiterhin absurd und widersinnig. Es hört nicht auf, etwas zu sein, das nicht sein sollte. Schon allein darum muß es noch etwas geben jenseits der Erscheinung und auch jenseits des rastlosen Willens, der sich in ihr ausdrückt. Eine Wirklichkeit, in der alles, was in dieser Welt gilt, nicht gilt, in der es keinen Schmerz, keinen Tod und keine Ungerechtigkeit gibt, kurz: eine Wirklichkeit, die uns und unserem Selbst- und Weltverständnis gemäß ist. Allerdings läßt sich kaum übersehen, daß die hier geforderte moralische Stimmigkeit von ganz anderer Art ist als die logische und daß beide schlecht zusammenpassen. Denn die logische Stimmigkeit erfordert ja, daß Wesen und Erscheinung der Welt sich entsprechen, während die moralische Stimmigkeit gerade das Gegenteil erfordert, nämlich, daß sich in der Erscheinung gerade *nicht* das Wesen der Welt ausdrückt. Die logische Stimmigkeit ist aber ebenso wichtig wie die moralische, und zwar deshalb, weil sie selbst auch auf eine moralische Forderung zurückgeht, nämlich die Forderung, das Leiden nicht zu verharmlosen, sondern vielmehr in seiner ganzen Wirklichkeit anzuerkennen und bis in das Wesen der Welt hinein zurückzufolgen. Einerseits ist es moralisch unlauter, die Wirklichkeit des Leidens zu leugnen oder zu verharmlosen, andererseits es unmöglich, *moralisch* unmöglich, daß es eine solche metaphysische Ungerechtigkeit überhaupt gibt.

Diese Ambivalenz, die das ganze Werk Schopenhauers durchzieht und maßgeblich mitbestimmt, nenne ich Schopenhauers *moralische Grundparadoxie*.<sup>7</sup>

2. Ich gehe nun über zu der Frage, welche Rolle das Mitleid in Schopenhauers Gesamtkonzeption spielt. Das Gefühl des Mitleids, in dem Schopenhauer bekanntlich die Grundlage der Moral sieht, ist eine Form der individuellen Anerkennung des Leidens anderer. Mit dieser Anerkennung verbunden ist ein Handlungsimpuls, der den Mitleidigen selbst über das hinausführt, was ihm eigentlich möglich ist, nämlich zu uneigennützigem Handlungen. Wer aus Mitleid handelt, stellt seine eigenen Interessen hintan und tut etwas nicht um seiner selbst, sondern um eines anderen Willen, um das Leid dieses anderen zu mildern oder erst gar nicht entstehen zu lassen. Solche uneigennützigem Handlungen sind jedoch äußerst merkwürdig. Sie sind deshalb merkwürdig, weil sie sich nicht wirklich begründen lassen. Begründet ist eine Handlung nämlich genau dann, wenn wir prinzipiell angeben können, warum wir diese Handlung ausführen sollten, und das heißt, wir müßten sagen können, warum es gut für uns ist, so zu handeln, oder, was dasselbe ist, inwiefern eine solche Handlung uns nützt. Mit anderen Worten: nur eigennützigem Handlungen lassen sich begründen. Da aber nun moralische Handlungen per definitionem *uneigennützigem* Handlungen sind, führt

---

<sup>7</sup> Vergleiche dazu Michael Hauskeller, *Vom Jammer des Lebens. Einführung in Schopenhauers Ethik*, München 1998, S. 27-29.

jeder Versuch, moralische Handlungen zu begründen, das heißt Gründe dafür anzuführen, warum wir moralisch handeln *sollten*, unweigerlich dazu, daß die begründete Handlung keine moralische mehr ist. Daher, folgert Schopenhauer, ist es unmöglich zu begründen, warum wir moralisch handeln sollten.

Das eigentliche Problem moralischer Handlungen besteht nun aber nicht darin, daß sie unbegründet bleiben müssen, sondern vielmehr darin, daß unbegründete Handlungen gar nicht möglich sein dürften. Denn fehlt die Möglichkeit einer Begründung über das Eigeninteresse, gibt es nach Schopenhauer auch kein Motiv mehr, diese Handlung überhaupt auszuführen. Fehlen die Gründe, fehlt auch das Motiv, und ohne Motiv kommt es gar nicht erst zur Handlung. Kurz gesagt: Möglich ist eine Handlung nur dann, wenn sie motiviert ist, motiviert aber nur dann, wenn sie begründet ist, begründet aber wiederum nur dann, wenn sie eigennützig ist. Daraus müßte nun eigentlich folgen, daß es in Wahrheit gar keine genuin moralischen Handlungen gibt. Schopenhauer selbst meint jedoch, daß diese Folgerung nicht in Frage komme. Der Grund dafür ist die Erfahrung, die uns lehre, daß solche echten moralischen Handlungen tatsächlich vorkommen, auch wenn wir nicht verstehen, wie sie möglich sind.

Aber wie läßt sich dieser offenbare Widerspruch: die Wirklichkeit des Unmöglichen, auflösen? Ganz einfach: indem man den Widerspruch als Beleg für den Scheincharakter unserer Welt interpretiert und als Wegweiser für das Verständnis dessen, was dahinter liegt. Genau das hat Schopenhauer getan, ganz so, wie es später der argentinische Schriftsteller Jorge Luis Borges, der Schopenhauer auf Deutsch gelesen hat, allgemein gefordert hat. Für Borges waren philosophische Merkwürdigkeiten wie die Paradoxien Zenons von Elea und die Kantischen Antinomien der reinen Vernunft vor allem Indizien für den „halluzinatorischen Charakter der Welt“. Wir träumen uns die Welt, meinte Borges, „doch haben wir in ihrem Bau schmale und ewige Zwischenräume von Sinnlosigkeit offengelassen, um dessen eingedenk zu bleiben, daß sie falsch ist.“ Darum sollten wir das tun, was noch kein Idealist bislang getan habe, nämlich nach „Irrealitäten“ zu suchen, „die diesen Weltcharakter bestätigen“.<sup>8</sup> Entgangen ist Borges allerdings, daß Schopenhauer dies bereits getan hat, indem er im moralischen Handeln, das heißt im Handeln aus Mitleid mit dem anderen, eine solche Irrealität suchte und fand, das heißt eine Realität, die einen offenbaren Widerspruch enthält. In der Fähigkeit, um eines anderen willen leiden zu können, das fremde Leid als eigenes zu empfinden und zu behandeln, bestätigt sich der aus moralischen Gründen geforderte Scheincharakter der uns vertrauten Welt. Die Identifikation der eigenen mit der fremden Person, die dem principium individuationis widerspricht, die ich aber dennoch im moralischen Handeln vornehme, verweist

---

<sup>8</sup> Jorge Luis Borges, Sinnfiguren der Schildkröte, S. 129, in: Ders., *Essays 1932-1936* (Gesammelte Werke 5/1), München 1981, S. 122 – 129.

dann auf eine tatsächlich vorhandene Identität. Ich behandle den anderen ja so, als seien seine Interessen meine Interessen, als sei sein Leid zugleich das meine. Der eigentliche Grund dafür aber ist, daß ich es tatsächlich selbst bin, der leidet, wenn der andere leidet. Das Leid des anderen ist immer schon mein Leid, weil die Differenz zwischen ihm und mir bloßer Schein ist. Dem Wesen nach sind wir eins, denn der zugrundeliegende Wille ist ungeteilt. Zeit und Raum, die Grundlagen der Verschiedenheit, sind, wie Schopenhauer von Kant gelernt hat, bloße Anschauungsformen, die für das Ding an sich nicht gelten.

Auf diese Weise löst sich das Paradox der uneigennütigen Handlung auf. Das Paradox bestand ja – ich wiederhole dies noch einmal – in folgendem: Wenn man nur aufgrund eines Motivs überhaupt handeln kann, der Wille sich aber nur durch den Anschein irgendeines Nutzens für den Handelnden motivieren läßt, dann sind moralische, also uneigennütige Handlungen entweder gar nicht möglich oder aber, wenn sie, wie die Erfahrung lehrt, doch möglich sind, dann müssen sie irgendwie zugleich begründet und nicht begründet, motiviert und nicht motiviert sein. Letzteres ist aber der Fall, wenn zwischen dem mitleidig Handelnden und dem, dem sein Mitleid gilt, eine geheime Identität besteht. Denn *einerseits* tue ich in diesem Fall ja das, was ich scheinbar nur für den anderen tue, in Wahrheit auch für mich selbst, denn ich *bin* ja der andere. Insofern habe ich auch ein Motiv, so zu handeln, und damit auch die Möglichkeit, so zu handeln. *Andererseits* aber bin ich mir dieser Identität nicht bewußt, das heißt ich habe keine abstrakte Kenntnis von ihr. So handle ich nicht um des anderen willen, *weil* ich erkenne, daß wir im Grunde eins sind. Es erscheint mir vielmehr so, als wären wir verschieden, und eben darum ist meine Handlung auch nicht eigennützig. Der Mitleidige oder moralisch Handelnde handelt also nach Gründen, die ihm selbst verborgen bleiben. Die Erkenntnis der Identität ist da, aber sie ist nicht in abstrakter Weise gegeben, sondern, wie Schopenhauer sagt, *intuitiv*.

Intuitive Erkenntnisse sind nicht begrifflich verfaßt, sondern äußern sich in Gefühl und Handlungsorientierung. Das Mitleid selbst ist diese Erkenntnis oder ihr Ausdruck, ohne daß dies dem Mitleidigen klar sein müßte. Freilich kann er das, was er intuitiv erkennt, auch abstrakt erkennen, wie Schopenhauer selbst, aber das ist weder nötig noch hinreichend zum moralischen Handeln. Die intuitive Erkenntnis ist die wahre Erkenntnis, während die abstrakte Erkenntnis nur ein Abklatsch von ihr ist und für sich allein auch völlig wirkungslos bleibt. Nur die intuitive Erkenntnis hat die Macht, uns zum moralischen Handeln zu bewegen. Und sie allein ist Ausdruck unseres individuellen Wesens, unseres Charakters. Weil sie uns zu dem macht, was wir sind, ist sie allein wahre Erkenntnis. Solche intuitive Erkenntnis hat man (aufgrund seines Charakters) oder man hat sie nicht. Man kann sie, im Unterschied zur abstrakten Erkenntnis, nicht erwerben. Darum stellt uns die intuitive Erkenntnis auch keine Handlungsgründe vor:

Wir handeln nicht, weil wir etwas erkannt hätten, sondern weil wir sind, wie wir sind, in diesem Fall mitleidig. Um eine echte *Erkenntnis* handelt es sich jedoch insofern, als wir tatsächlich so handeln, wie wir es müßten, wenn wir dem wahren Wesen der Welt entsprechend handeln wollten. Mitleidig handeln wir so, wie es der Wahrheit angemessen ist. Wir handeln so, als gäbe es keine Verschiedenheit zwischen Ich und Du, und da es diese Verschiedenheit tatsächlich nicht (oder eben nur in der Erscheinung) gibt, liegt es nahe anzunehmen, daß wir irgendeine Kenntnis der Wahrheit haben, auch wenn sie uns nicht bewußt ist.

Da nun moralische Handlungen allein aufgrund der intuitiven Erkenntnis jener Wesensidentität aller Individuen möglich sind, diese intuitive Erkenntnis aber nichts anderes ist als das Mitleid (oder in nichts anderem zur Erscheinung kommt) ist das Mitleid auch die einzig wahre Grundlage der Moral. Man kann sagen: wer nicht fähig ist, Mitleid mit anderen zu empfinden, der ist unfähig zu moralischen Handlungen. Alle Moralität beruht auf der Mitleidserfahrung.

Das heißt freilich nicht, daß sich sinnvoll sagen ließe, wir *sollten* mitleidig handeln, ja nicht einmal, daß wir so handeln sollten, wie es das Mitleid gebietet. Für Schopenhauer gibt es keine moralischen Handlungsverpflichtungen. Das Mitleid gebietet zwar tatsächlich, nämlich Akte der Gerechtigkeit und Menschenliebe, aber eben nur dem Mitleidigen. Die grundlegende moralische Maxime: *Neminem laede, imo omnes, quantum potes, juva* (also: Schade niemandem, sondern hilf, wenn Du kannst, allen) ist eine Regel des Wollens, nicht des Sollens. Sie ist die Regel, die der zum Mitleid Fähige seinen Handlungen zugrunde legt, wenn er sich, seines eigenen Charakters bewußt, entschließt, diesem Charakter gemäß zu leben, mit anderen Worten: wenn er sich dazu entschließt, er selbst zu sein. Hingegen hat es keinen Sinn, andere, denen die intuitive Erkenntnis fehlt, zum Mitleid oder zu entsprechenden Handlungen aufzurufen oder zu ermahnen. Mitleid und damit Moralität lassen sich nicht lernen. Will man, daß andere so handeln, wie sie von sich aus handeln könnten, wenn sie mitleidig wären, dann bleibt einem nichts anderes übrig, als sie zu zwingen.

Allerdings handelt wohl nicht jeder, der von seinem Charakter her zum Mitleid fähig ist, seiner intuitiven Erkenntnis gemäß, also im Einklang mit den Prinzipien von Gerechtigkeit und Menschenliebe, und zwar deshalb, weil nicht jeder das Leid des anderen klar und deutlich vor Augen hat. Manche sehen einfach nicht, was ihre Handlungen für Folgen haben. Vielleicht sehen wir es alle nicht. Würden wir es aber sehen und erkennen, würden wir anders handeln. Der Ethiker kann daher, wenn er schon Moral nicht lehren kann, doch immerhin dazu beitragen, daß die unter den Menschen bereits vorhandene Fähigkeit zu mitleidigem Handeln auch mobilisiert wird und stärker zur Anwendung kommt. Er kann dies dadurch erreichen, daß er das Leiden, das wir durch unser Handeln positiv oder negativ verursachen, ausführlich schildert und auf diese Weise ins

Bewußtsein ruft. Schopenhauer hat dies, zumindest ansatzweise, getan. Schriftsteller wie Charles Dickens oder Emile Zola noch wesentlich mehr. Ohnehin spielt die Literatur für die moralische Erziehung eine viel wichtigere Rolle als die Moralphilosophie, weil sie ganz andere Möglichkeiten hat, uns *sehen* zu machen, uns Nuancen des Leidens vor Augen zu rufen, die uns die Philosophie mit ihrer trockenen Sprache und ihrer Orientierung am Allgemeinen nur schwer, wenn überhaupt, vermitteln kann.<sup>9</sup>

3. Wir haben gelernt, daß das Mitleid eine bestimmte Form der Erkenntnis ist. Darüber hinaus haben wir gesehen, daß die pure Tatsache seines Vorkommens, also die Tatsache des Vorkommens uneigennütziger Handlungen, Anlaß zu einer weiteren, diesmal abstrakten, Erkenntnis gibt. Dies ist die Erkenntnis, daß es jenseits der in zahlreiche Einzeldinge zersplitterten Erscheinungswelt eine grundlegende Einheit geben muß, eine Wirklichkeitsdimension also, in der wir alle nicht mehr verschiedene Individuen sind, sondern miteinander identisch, ein und dasselbe Wesen. Man kann also sagen: das Mitleid ist Zeichen oder Spur jener anderen Welt, der Welt hinter der Erscheinung. Aber was ist damit erreicht? Erinnern wir uns daran, daß Schopenhauers Philosophie ein moralischer Impuls zugrunde lag: die Empörung über das Übermaß an Leiden in der Welt. Eine, vielleicht die wichtigste Aufgabe, welche die Philosophie unter diesen Umständen zu erfüllen hat, ist, Trost zu spenden (nicht anders übrigens als die Religion, nur daß die Philosophie ihren Trost auf die Wahrheit gründet). Das wiederum kann ihr aber nur gelingen, wenn sie zeigt, daß das Leiden nicht das letzte Wort ist, daß es am Ende doch noch einen Ausweg aus dem Leiden geben könnte.

Das Mitleid jedoch verhilft uns zunächst noch nicht dazu, die Erscheinungswelt und damit das Leiden, das darin unvermeidlich ist, hinter uns zu lassen. Schopenhauer ist offensichtlich nicht der Meinung, daß wir durch das Mitleid und das davon inspirierte Handeln irgendwie das Leid in der Welt lindern könnten. Im Gegenteil: Eher vergrößern wir es noch, indem wir dem Leiden des ande-

---

<sup>9</sup> Die Bedeutung der Literatur für die Entwicklung des Moralbewußtseins ist in den letzten dreißig Jahren immer wieder von verschiedenen Autoren betont worden. Vgl. etwa Dorothy Walsh, *Literature and Knowledge*, Middleton 1969; Iris Murdoch, *The Sovereignty of Good*, London 1970; Colin Radford/ Michael Weston, „How Can We Be Moved by the Fate of Anna Karenina?“, in: *Proceedings of the Aristotelian Society* 69 (1975), S. 67-93; Lionel Trilling, *The Liberal Imagination*, Oxford 1978; Catherine Wilson, „Literatur and Knowledge“, in: *Philosophy* 58 (1983), S. 489-496; Martha Nussbaum, *The Fragility of Goodness*, Cambridge 1986; Richard Rorty, *Kontingenz, Ironie und Solidarität*, Frankfurt am Main 1991; Frank Palmer, *Literature and Moral Understanding*, Oxford 1992; Noel Carroll, „Art, Narrative, and Moral Understanding“, in: Jerrold Levinson (Hg.), *Aesthetics and Ethics. Essays at the Intersection*, Cambridge 1998, S. 126-160; Gregory Currie, „Realism of Character and the Value of Fiction“, in: Levinson, a.a.O., S. 161-181.



ren jetzt noch unser eigenes Leiden, nämlich unser Leiden an seinem Leiden, hinzufügen. Nicht nur leiden wir an all dem, an dem jeder Mensch leidet – und zwar unvermeidlich, denn das Leben ist seiner Natur nach Leiden –, sondern wir leiden jetzt auch noch *mit* dem anderen, ja sogar, wenn wir das Mitleid zur festen Grundhaltung werden lassen und in Gerechtigkeit und Menschenliebe transformieren, mit *allen* anderen Menschen und allen leidensfähigen Geschöpfen. Dem Mitleidigen, schreibt Schopenhauer, ist das Leben wie eine Kreisbahn aus glühenden Kohlen, deren wenige kühle Stellen ihn nicht mehr trösten können, da er sich überall zugleich sieht.<sup>10</sup> Alles, was wir also zunächst durch das Mitleid gewinnen, ist mehr Leid.

Nun erweist sich aber das Mitleid gerade durch die *Steigerung* des Leidens als wertvoll im Hinblick auf das von der anfänglichen moralischen Empörung vorgezeichnete Ziel. Indem nämlich der Mitleidige gewissermaßen das Leid der Welt auf seine eigenen Schultern nimmt, wird ihm schließlich mehr Leid zuteil, als er ertragen kann, so daß er sich am Ende von der Welt abwendet und den Willen, den doch alles Leben beharrlich bis zum Tod bejaht, verneint. Indem er aber im Leben selbst den Willen verneint und diese Verneinung in der Askese konsequent praktiziert, entkommt er auch dem Leiden, denn alles Leiden hat seinen Grund in der Bejahung des Willens oder kurz gesagt: im Wollen, das nie zur Ruhe kommt und sich damit gleichsam ständig selbst im Weg steht. Wer nichts mehr will, das wußten schon die Stoiker, dem kann nichts mehr etwas anhaben, der ist gegen alles Leiden immun geworden. Wer aber diesen Punkt erreicht hat, der tut nichts mehr für den anderen, da er es als sinnlos erkennt. Er weiß, daß er dem anderen nicht wirklich helfen kann, indem er dessen Leiden lindert, weil er ihn auf diese Weise niemals vom Leid erlösen könnte. Wenn er überhaupt etwas tun wollte, dann müßte er vielmehr dafür sorgen, daß der andere noch weit *mehr* leidet, als er es ohnehin schon tut, um ihm nämlich so die Gelegenheit zu geben, selbst den Weg hinaus zu finden, also durch das Übermaß eigenen Leidens zur Verneinung des Willens zu kommen und Erlösung zu finden. Denn es spielt keine Rolle, wodurch das Übermaß an Leiden zustande kommt. Im Hinblick auf die Willensverneinung und die damit verbundene Erlösung ist es gleichgültig, ob der dazu nötige Leidensüberschuß durch universales Mitleid zustande kommt oder dadurch, daß man, wie Hiob, das Pech hat, von allen Übeln, die das Leben für den Menschen bereit hält, in besonderem Maße betroffen zu werden. Diese „zweite Fahrt“, wie Schopenhauer es nennt, erfüllt ihren Zweck genauso gut wie die erste Fahrt, die Fahrt des Mitleids. Der Wert, welcher der Moralität zukommt, ist instrumenteller Art. Sie ist wertvoll, insofern sie uns über die Welt und damit das Leiden hinauszutragen vermag. Sie ist, wie Schopenhauer aus-

---

<sup>10</sup> WWV I, § 68, S. 489.

drücklich betont, kein Selbstzweck," sondern ein probates Mittel, und nicht einmal das einzige, zu etwas ganz anderem, nämlich dem Zweck der Weltüberwindung. Auch das in der Struktur der Welt und des Lebens fest verankerte Leiden, von dem wir ausgegangen sind, dient letztlich diesem Zweck, und Schopenhauer versteht diesen Zweck durchaus nicht als *subjektiven* Zweck, also als etwas, das wir Menschen uns als Zweck setzen (oder eben auch nicht), sondern als *objektiven* Zweck, als etwas, auf das die Natur selbst von ihrer ganzen Anlage her und der Wille, der sich in ihr ausdrückt, immer schon gerichtet sind. Die Erscheinungswelt enthält bereits das Programm und den Antrieb zu ihrer eigenen Überwindung. Der Wille selbst, dessen Wirken sich die Erscheinungswelt verdankt, ist es, der hier nach Erlösung strebt, und er hat die Erscheinungswelt bereits so eingerichtet, daß diese Erlösung auch möglich ist, einerseits durch das Leiden, das den nötigen Anlaß zur Willensverneinung gibt, andererseits durch die Existenz des Menschen, der allein dazu in der Lage ist, die Verneinung zu vollziehen.

Auf diese Weise erhält das Leiden eine ganz neue Stellung im Gesamtsystem: Es fügt sich ein in eine Heilsordnung. Was anfangs noch als Geißel der Menschheit (und Tierwelt) galt, soll nun auf einmal deren Rettung sein. Das allgegenwärtige Leiden erklärt sich jetzt durch unsere *Bestimmung*, unglücklich zu sein, und es rechtfertigt sich dadurch, daß es der einzige Weg ist, die Illusion zu überwinden und sozusagen in den Schoß der Wahrheit zurückzukehren. Ohne das Leiden blieben wir ewig in der Illusion befangen. Das Leiden dient also zu seiner eigenen Überwindung und hat darin seinen ureigensten Sinn. Aber ist diese Art von Sinn das, was Schopenhauer gesucht hat, als er, ausgehend vom Jammer des Lebens, zu philosophieren begann? Ist damit die vom Menschen empfundene metaphysische Ungerechtigkeit, die darin besteht, daß wir dem Leiden nicht entkommen können, solange wir leben und auch weiterhin leben wollen, solange wir also den Willen bejahen, ist diese metaphysische Ungerechtigkeit damit aufgelöst? – Vielleicht für diejenigen, denen es gelingt, den Weg der Askese und Willensverneinung zu beschreiten. Für sie mag ihr Leiden einen Sinn haben, aber was ist mit all denen, die zwar ein weit über das gewöhnliche Maß hinausgehendes unglückliches Leben haben, die aber am Ende doch nicht zu dem letzten Schritt kommen, der nötig ist, um sie ein für alle Mal davon zu erlösen? Denn die überwiegende Zahl der Menschen hängt auch noch unter den schlimmsten Lebensumständen an der Welt. Auch wenn das Leben es offensichtlich schlecht mit ihnen meint, bejahen sie es doch weiterhin. Wenn ihr Leiden einen Sinn hat, dann, jedenfalls im Rahmen von Schopenhauers Konzeption, doch nur für die anderen, jene nämlich, die von ihrem Leid profitieren, indem sie es, mit

---

<sup>11</sup> Vgl. WWV II, Kap. 49, S. 743.

ihnen mitleidend, zu ihrem eigenen machen und auf diese Weise den Weg hinaus finden. Das Leid der einen scheint so den anderen zur Erlösung zu verhelfen. Liegt aber nicht darin eine noch größere metaphysische Ungerechtigkeit als in der Existenz des Leidens selbst?

Schopenhauer freilich würde diese Frage verneinen. Seine Philosophie hat sich, obwohl sie doch von der Leidenserfahrung und der moralischen Empörung darüber ausgegangen war, am Ende zu einem geschlossenen System gerundet, in dem es keine echte Ungerechtigkeit mehr gibt. Denn was ein Mensch leidet, ist ja letztlich nur das, was er sich selber, durch seine Willensbejahung, antut. All unser Leiden fügen wir uns selber zu und sind darum, recht bedacht, selbst schuld daran. Das Opfer ist immer zugleich der Täter. Schon das Geborenssein ist eine Schuld. „Wie sollte es nicht eine Schuld sein“, fragt Schopenhauer, „da nach einem ewigen Gesetze der Tod darauf steht?“<sup>12</sup> Und je mehr wir in diesem Leben leiden, desto größer ist auch unsere Schuld. Am Ende bekommen wir also nur das, was wir verdient haben: die gerechte Strafe für unsere hartnäckige Willensbejahung.<sup>13</sup> Diese Lehre Schopenhauers kommt übrigens der Augustinischen Erbsündenlehre sehr nahe. Mit dieser Wendung hat sich die metaphysische Ungerechtigkeit und moralische Absurdität des Leidens nun endlich ganz verflüchtigt, denn jetzt hat niemand mehr einen vernünftigen Grund, sich zu beschweren oder zu empören. Nur nebenbei sei bemerkt, daß Schopenhauer mit diesem zentralen Teil seiner Lehre gar nicht mehr so weit vom Leibnizschen Optimismus und Rationalismus entfernt ist. Auch für Schopenhauer ist schließlich die Welt, dem ersten Anschein zum Trotz, gar nicht so übel eingerichtet. Wenigstens ist sie nicht ungerecht, und irrational ist sie auch nicht wirklich. Am Ende fügt sich doch alles sehr schön und auf zufriedenstellende Weise zusammen. Als Empiriker steht Schopenhauer deshalb zwar Voltaires düsterer Sicht im *Candide* nahe, als Metaphysiker aber bleibt er Leibnizianer – was ja in sich auch nicht widersprüchlich ist: Auch Voltaire hat ja, selbst wenn er mit seiner Schilderung die Wahrheit getroffen haben sollte, Leibniz nicht widerlegen können. Vielleicht ist der Optimismus für den Systematiker unvermeidlich. Man könnte sich fragen, ob es überhaupt ein pessimistisches System geben kann, ob darin nicht eine Unvereinbarkeit liegt, so daß der wahre Pessimismus notwendig einer anderen eher fragmentarischen Form bedarf, welche die Sinnlosigkeit des Weltzusammenhangs eher wiederzugeben vermag. Wer einmal Cioran gelesen hat, der weiß, wie wahrer Pessimismus aussieht. Und selbst Cioran meinte, er greife selber in

---

<sup>12</sup> WWV I, § 63, S. 459.

<sup>13</sup> Vgl. John E. Atwell, *Schopenhauer on the Character of the World. The Metaphysics of Will*, Berkeley/Los Angeles/London 1995, S. 17.

allen Lebenslagen auf die Erbsünde zurück und wisse überhaupt nicht, wie er ohne sie einer unentwegten Bestürzung entgehen könnte.<sup>14</sup>

Was aber bedeutet dies alles nun für das Mitleid und seine Stellung im System? Wir hatten bereits gesehen, daß das Mitleid in Schopenhauers Verständnis kein Selbstzweck ist und daß sein eigentlicher Zweck auch nicht in der tätigen Gerechtigkeit und Menschenliebe, also im mitleidigen *Handeln* besteht. Sein eigentlicher Zweck besteht vielmehr in der Vorbereitung der Weltüberwindung. Wenn wir nun aber akzeptieren, daß es eine ewige Gerechtigkeit gibt, so daß all unser Leiden selbstverschuldet und damit verdient ist, müssen wir uns auch noch eingestehen, daß das Mitleid auch als *Erkenntnis* nicht sehr weit reicht. Zwar erkennt der Mitleidige zweifellos mehr vom Wesen der Dinge als der Egoist, weil er im Unterschied zu diesem nicht mehr der Illusion anhängt, daß ihn das Leiden anderer nichts angehe, daß ihr Leid nicht das seine sei, aber er bleibt dennoch in einem grundlegenden Irrtum befangen. Sein Irrtum besteht darin zu glauben, er könne anderen helfen und dazu beitragen, daß sie weniger leiden. Das ist aber schon deshalb unmöglich, weil der andere ja, wie wir nun wissen, selbst der alleinige Urheber seines Leidens ist. Daher können wir füreinander gar nichts tun. Jeder muß selbst mit dem Leid der Welt fertig werden, auf die eine oder andere Weise, indem er es erträgt oder indem er es hinter sich läßt. Würde der Mitleidige überdies wirklich erkennen, daß das Individuelle nur ein Oberflächenphänomen ist und nicht ins Wesen der Dinge hinab reicht, würde er auch einsehen, daß es gar keinen Unterschied macht, was mit einzelnen Individuen geschieht. Denn sie sind ja gar nicht wirklich, sind nie wirklich gewesen. Warum sollte er sich also um ihr Schicksal kümmern? Das einzige, was überhaupt zählt, das einzige, was etwas an der allgemeinen Misere zu verändern vermag, ist die endgültige Zerstörung des Wahns, in dem der Wille befangen ist. Denn die Welt, die wir kennen und in der wir als Individuen leben, ist ja nichts anderes als dieser Wahn. *Wir träumen nicht etwa die Welt, sondern schlimmer noch: wir werden geträumt.* Wer aber dies erkennt, dem kann es nur noch um eines zu tun sein: daß der Schläfer aufwacht. Das Mitleid, insofern es praktisch wird, steht dem aber eher im Wege, denn jedes Eingreifen, jeder Versuch, das Leid der Welt zu lindern, führt doch am Ende allenfalls zu einer Verlängerung des Elends. Darum ist es langfristig besser, überhaupt nichts zu tun und den Lauf der Welt so zu akzeptieren, wie er ist. Und auch das *Gefühl* des Mitleids, das Mitempfinden mit dem anderen, ist bereits kontraproduktiv, jedenfalls dann, wenn man von der unwahrscheinlichen Möglichkeit absieht, daß das durch das Mitleid empfangene Übermaß an Leid schließlich den Umschwung zur Willensverneinung herbeiführt. Denn der Mitleidige läßt sich ja weiterhin bewegen vom Leid des anderen. Er nimmt Anteil an

---

<sup>14</sup> *Der zersplitterte Fluch*, Frankfurt am Main 1987, S. 12.

dem, was in der Welt (der Erscheinungswelt) geschieht, und bleibt so der Illusion grundsätzlich verhaftet. Mitleidig zu sein, bedeutet, dem anderen eine Wirklichkeit und seinem Leiden eine Bedeutsamkeit zuzuerkennen, die ihm de facto, wenn Schopenhauer recht hat, nicht zukommt. Dem Mitleidigen gelingt es nicht, all das Leiden in der Welt wie ein *Bild* oder wie ein Schauspiel zu betrachten. Es gelingt ihm nicht, den Ereignissen mit einem rein *objektiven* Interesse zu begegnen, jenem Interesse also, das der Ästhet einem Kunstwerk entgegenbringt.

4. Der Unterschied zwischen dem Mitleidigen und dem Asketen besteht in folgendem: Der Mitleidige ist derjenige, der den anderen für genauso wirklich hält wie sich selbst. Der Asket hingegen ist derjenige, der sich für genauso unwirklich hält wie den anderen. Dasselbe Faktum der Wesensidentität zwischen Ich und Du wird also in beiden Fällen unterschiedlich interpretiert. Nur meint Schopenhauer, daß die asketische Interpretation den wahren Sachverhalt besser trifft als die moralische. Denn *empirisch* gesehen bin ich für mich selbst in aller Regel deutlich wirklicher als jeder andere, und *metaphysisch* gesehen sind wir beide gleichermaßen unwirklich. Wer mitleidig, also moralisch empfindet und handelt, vermischt die beiden Standpunkte, den empirischen und den metaphysischen, was in sich widersprüchlich ist, weil er gleichermaßen von der Identität wie von der Differenz des anderen mit ihm selbst ausgehen muß. Einerseits muß er annehmen (oder irgendwie wissen), daß der andere in Wahrheit gar nicht der andere ist, um überhaupt um seinen willen handeln zu können. Andererseits muß der andere doch weiterhin, und zwar *als* anderer wirklich bleiben, weil es sonst niemanden mehr gäbe, um dessen willen der Mitleidige handeln könnte. Der Mitleidige mag also immerhin die richtigen Prämissen haben, aber er zieht die falschen Schlüsse daraus, oder genauer: Schlüsse, die mit diesen Prämissen gar nicht zu vereinbaren sind. Der einzig richtige und sinnvolle zu ziehende Schluß wäre, in praktischer Hinsicht, die Gleichgültigkeit gegenüber allen Erscheinungen des Lebens, jene vollkommene Gleichgültigkeit also, die dem Asketen eignet.<sup>15</sup>

Die Metaphysik, der zunächst die Aufgabe zukam, die Moral in ihrer Möglichkeit verständlich zu machen und auf diese Weise zu stützen, erweist sich somit letztlich als Feind der Moral. Sie untergräbt deren Fundament, indem sie das Individuum für unwirklich erklärt.<sup>16</sup> Um eines anderen willen handeln kann man nur, wenn man daran glaubt, daß dieser andere, sei es ein Mensch oder ein Tier, wirklich da ist, daß er genauso wirklich ist wie ich selbst und ebenso einzig-

---

<sup>15</sup> Vgl. Atwell, a.a.O., S. 15 u. S. 157; sowie David E. Cartwright, „The Problem of Egoism“, in: Wolfgang Schirmacher (Hg.), *Ethik und Vernunft. Schopenhauer in unserer Zeit*, Wien 1995, S. 153-161.

<sup>16</sup> Vgl. Mirko Wischke, *Die Geburt der Ethik. Schopenhauer – Nietzsche – Adorno*, Berlin 1994, S. 18.

artig und unersetzbar.<sup>17</sup> Dazu gehört auch die Überzeugung, daß es von Bedeutung ist, was *jetzt*, in diesem Leben, mit dem anderen geschieht. Daß sein Leiden und sein Tod nicht gleichgültig sind, sondern tatsächlich etwas, was „nicht sein sollte“. Denn nur so hat das moralische Handeln einen Sinn. Der allgemeine Standpunkt, der „Blick von nirgendwo“, wie Thomas Nagel es genannt hat<sup>18</sup>, führt immer zur Gleichgültigkeit, weil das einzelne in seiner Besonderheit vor diesem Blick verschwindet. Die Perspektivität und damit zugleich eine gewisse Parteilichkeit ist also notwendig zur Aufrechterhaltung eines moralischen Standpunkts. Ich muß den anderen, und zwar jeden anderen, so betrachten, wie er sich selbst betrachtet und jeder von uns sich betrachtet oder erscheint: als Zentrum der Welt. Erst wenn ich das getan habe, kann ich seine Interessen und sein Wohl gegen die dritter abwägen, ohne daß dabei die Moralität und die Gerechtigkeit auf der Strecke bleiben. Das heißt: Nur wenn ich zunächst für jeden einzelnen Partei ergreife und jeweils seine Perspektive einnehme, kann ich unparteiisch sein, ohne daß diese Unparteilichkeit nur ein Nebeneffekt der Gleichgültigkeit ist. Denn es gibt zwei Arten von Unparteilichkeit. Die eine übt derjenige aus, der für *niemanden* Partei ergreift, und die andere der, der, zunächst einmal, für *jeden* Partei ergreift. Nur die letztere läßt sich aber mit einer Moral, die sich dem Individuum verpflichtet weiß (und wie könnte es eine Moral geben, die dies nicht ist?), vereinbaren. Das Nicht-Ich wird dabei gewissermaßen zum Ich, aber nicht aufgrund einer bereits bestehenden metaphysischen Identität, die das moralische Handeln ad absurdum führen würde, sondern durch einen perspektivischen Wechsel. Der andere ist zwar nicht ich, aber ich behandle ihn so, als sei er ich, oder vielmehr so, als sei ich der andere, als sei ich, wie man sagt, „in seiner Haut“. Mitleidig empfindend und handelnd realisiere ich eine elementare Gleichheit zwischen mir und dem anderen, aber eben keine Selbigkeit oder Identität. Der andere bleibt der andere und wird mir gerade darin ähnlich. Ich begreife, daß sich seine Wirklichkeit weder der meinen unterordnen oder eingliedern läßt (Standpunkt des Egoismus) noch einer höheren, transzendenten Wirklichkeit (der idealistische oder metaphysische Standpunkt). Vielmehr erkenne ich oder sehe ich die Wirklichkeit des anderen als irreduzibel, als nicht ableitbar und nicht kompensierbar und in diesem Sinne als absolut. Dieses Erkenntnis oder dieses Sehen-als ist eine in Schopenhauers Sinne intuitive Erkenntnis, das heißt, sie vollzieht sich im Gefühl des Mitleids und den daraus entspringenden Handlungen. Die Grundmaxime einer Ethik des Mitleids, so wie ich sie verstehe, lautet: *Behandle, soweit möglich, jedes lebende Individuum so, als*

---

<sup>17</sup> Vgl. Arne Johan Vetlesen, *Perception, Empathy and Judgment. An Enquiry into the Preconditions of Moral Performance*, Pennsylvania 1994, S. 8, 89.

<sup>18</sup> Thomas Nagel, *Der Blick von Nirgendwo* (1986), Frankfurt am Main 1992.

*sei es das einzige, als sei sein Leiden allein wirklich und als hinge gerade an seiner Existenz die Existenz der Welt.*

An dem Mitleidsbegriff in der Ethik festzuhalten, ist deshalb so wichtig, weil auf diese Weise stets daran erinnert wird, daß irgendeine Art von persönlichem Betroffensein durch den anderen, durch seine Wirklichkeit, für die Moral unverzichtbar ist. Dies ist der Kern von Schopenhauers Kantkritik in der *Preisschrift über die Grundlage der Moral*. Moral ist eben nichts, was sich durch vernünftige Überlegungen ableiten ließe.<sup>19</sup> Ohne die entsprechende Erfahrung muß jeder auch noch so gut gemeinte moralische Appell und jede noch so fein durchgearbeitete Moralphilosophie wirkungslos bleiben. Ich kann nun einmal niemanden lehren, jedenfalls nicht durch Worte oder Argumente, den anderen in seiner Wirklichkeit anzuerkennen. Wenn er kein Gespür dafür hat, daß auch das Leben und Glück des anderen etwas gilt, dann werde ich ihm auf keine Weise beweisen können, daß es ihm aber etwas gelten *sollte*. Mit anderen Worten: Wir müssen die moralische Erfahrung immer schon gemacht haben, um Verpflichtungen gegenüber dem anderen als solche akzeptieren zu können. Die Philosophie kann Moral nicht begründen, sie kann nur die vorhandenen Intuitionen beschreiben, in Worte fassen, klären, systematisieren. Was sie aber nicht kann, ist, wie Schopenhauer klar erkannt und dargelegt hat, die moralischen Intuitionen ersetzen. Sie kann nicht Begriffe an deren Stelle setzen, die keinen Rückhalt in der Erfahrung haben. Es besteht heute in der Moralphilosophie die Tendenz, Fragen der Moral, etwa im Bereich der Bioethik, durch mehr oder weniger logische Ableitungen aus scheinbar evidenten oder axiomatisch gesetzten Prinzipien zu beantworten. Moralische Probleme werden als prinzipiell lösbare Aufgaben betrachtet. Man muß nur richtig denken, und schon weiß man, was herauskommen muß, also wie in einer bestimmten Situation moralisch richtig zu handeln ist. Aber von sich aus bildet die Moral kein System. Sie gründet in Erfahrungen, die nicht unbedingt logisch aufeinander bezogen sind. Bestimmte Handlungsweisen erscheinen uns als schlecht, als moralisch nicht zu rechtfertigen, aber nicht immer können wir erklären, warum das so ist. Das heißt aber nicht, das unsere Intuitionen in diesem Fall unbegründet wären. Nur sind sie nicht *rational* begründet, sondern in der Erfahrung der Sache. Wenn man nun, wie es viele Philosophen heute tun, hingeht und moralische Intuitionen nur dann als gerechtfertigt gelten läßt, wenn sie sich mit bestimmten, vermeintlich rationalen Überlegungen vereinbaren lassen (die sich bei näherer Betrachtung dann freilich oft als willkürliche Festlegungen erweisen), dann zäumt man gleichsam das Pferd vom Schwanz her auf. Statt dessen müssen nämlich unsere moralischen Intuitionen der letzte Prüfstein jedes moralischen Regelwerks und jeder zu treffenden Entscheidung sein.

---

<sup>19</sup> Vgl. zu den folgenden Ausführungen: Michael Hauskeller, *Versuch über die Grundlagen der Moral*, München 2001.

Wenn die Ergebnisse moralphilosophischer Ableitungen sich nicht mit unseren Erfahrungen decken, muß irgend etwas falsch gelaufen sein. Die Interpretation der Erfahrung, in der die Moralphilosophie allein ihre Rechtfertigung und ihren Nutzen hat, ist schiefgegangen. Fatal wäre es, in einem solchen Konflikt zwischen Begriff und Erfahrung zu sagen: Um so schlimmer für die Erfahrung. Freilich ist dies sehr verlockend, weil es vieles einfacher macht. Aber der Sache ist es nicht angemessen, weil sich Philosophie damit eine normgebende Kompetenz anmaßt, die sie nicht hat. Die Moral ist nicht rational begründbar, und die moralischen Erfahrungen sind es auch nicht. Es gibt also keine rationalen moralischen Intuitionen. *Alle* moralischen Intuitionen sind ihrem Wesen nach arational, und zwar nicht etwa deshalb, weil sie uns dazu anhalten, das Eigeninteresse hintanzustellen, sondern weil die Vernunft ihnen gegenüber indifferent ist. Es ist, moralisch gesehen, nicht unvernünftiger, einen Menschen zu töten als eine Wiesenblume abzupflücken.<sup>20</sup> Nur unser eigenes affektives Betroffensein verrät uns oder läßt uns glauben, daß das eine schlimmer ist als das andere.

---

<sup>20</sup> Vgl. David Hume, *Traktat über die menschliche Natur*, Buch 3, Teil I, Abschnitt 1; Buch 2, Teil I, Abschnitt 3.