

## Warum sich in Schopenhauers schlechtesten aller möglichen Welten gut leben lässt

von Ferdinand Fellmann (Münster)

Mein Vater, Jahrgang 1896, hat mir berichtet, wie das Denken Schopenhauers vor dem Ersten Weltkrieg vom Bildungsbürgertum eingeschätzt wurde. Seine Schriften seien etwas für Pennäler gewesen; insbesondere die „Metaphysik der Geschlechtsliebe“ hätten Gymnasiasten unter der Schulbank gelesen. Wenn man dann zur Uni kam, war Schopenhauer tabu. In der Philosophie, die von Neukantianern beherrscht wurde, durfte man ihn nicht erwähnen, und wenn ein Professor sich dennoch über ihn äußerte, dann eher abschätzig. Schopenhauer werde, so lautete der Tenor, der Philosophie als strenger Wissenschaft nicht gerecht, sein System enthalte zu viel Weltanschauliches und Persönliches. Es sei daher allenfalls etwas für Literaten wie Thomas Mann.<sup>1</sup>

An dieser Einschätzung ist sicherlich einiges dran, der tiefere Grund für die Ablehnung seitens der Neukantianer dürfte dennoch woanders liegen, nämlich in Schopenhauers eigenwilliger Umdeutung des transzendentalen Idealismus. Er identifiziert das Subjekt der Erkenntnis mit dem empirischen Selbstbewusstsein, von dem es nach kantischem Verständnis streng unterschieden werden muss. Damit kommt bei Schopenhauer die triebhafte Seite des Menschen in die Spontaneität des begrifflichen Denkens hinein, wodurch die Autonomie der Vernunft, an der Kant niemals gezweifelt hatte, in Frage gestellt wird. Darin lag für den Kantischen Rationalismus eine echte Provokation. Zwar unterscheidet auch Kant zwischen Sinnlichkeit und Verstand, aber bei ihm beschränkt sich das Sinnliche auf objektive Empfindungen und hat insofern nichts mit subjektiven Gefühlen zu tun, wie sie bereits bei Rousseau einen zentralen Stellenwert einnehmen. Wie Rousseau sieht auch Schopenhauer den Intellekt durch dessen notwendige Bindung an die Leiblichkeit in der logischen Synthesis getrübt, wodurch zugleich ein neues Bedeutungskriterium eingeführt wird. Es ist die „gefühlte Bedeutung“, wodurch Vorstellungen nicht als wesenlose Bilder an uns vorüberziehen, sondern als Wirklichkeit erfahren werden, die uns anspricht

---

1 Zum geistigen Profil Schopenhauers aus der Sicht eines Kantianers vgl. Ebbinghaus, Julius: Schopenhauer. Vortrag, in Rostock am 22. Februar 1938 gehalten. In: Ebbinghaus, Julius: *Gesammelte Aufsätze*. Darmstadt 1968, 226–233.

(W I, L $\ddot{o}$ , 151).<sup>2</sup> Schopenhauer hat diese vorrationale Form des Denkens und Urteilens, von der sich der Verstand keine Rechenschaft abzulegen vermag, in der Formel vom „Primat des Willens im Selbstbewusstsein“ prägnant zum Ausdruck gebracht (W II, L $\ddot{o}$ , 259). Später hat dann im Gefolge Schopenhauers Sigmund Freud denselben Sachverhalt als letzte Kränkung des Menschen beschrieben. Die Kränkung liege darin, dass der Mensch, von der Libido getrieben, nicht mehr Herr im eigenen Hause ist. Während Freud jedoch davon überzeugt ist, den Menschen durch Psychoanalyse heilen zu können, verläuft laut Schopenhauer der Königsweg des Heils über die radikale Verneinung des Willens zum Leben. Die Verneinung führt zur Auflösung der Individualität des Menschen, zu einer Art mystischer Verschmelzung mit dem unerkennbaren Urgrund der Welt.

In den 1920er Jahren hat Schopenhauers negatives Welt- und Menschenbild auf zahlreiche existenzphilosophisch orientierte Denker gewirkt, auch wenn das in der Regel von den Betroffenen gern verschwiegen wird.<sup>3</sup> Martin Heidegger und Jean-Paul Sartre mit ihrer negativen Ontologie, Max Scheler und Helmuth Plessner mit ihrer negativen Anthropologie – sie alle sind Erben von Schopenhauers Metaphysik des Willens, die sich insbesondere in der Verlagerung von der theoretischen auf praktische Fragestellungen bemerkbar macht. Aber so bedrohlich die diversen Manifestationen des Negativismus auch klingen mögen – man denke nur an Angst, Geworfenheit, Heimatlosigkeit, Absurdität usw. –, ich habe nicht den Eindruck, dass darin eine essentielle Schwächung des Menschen zum Ausdruck kommt. Ich möchte im Gegenteil eher die These vertreten, dass Schopenhauers Pessimismus zu einer Intensivierung des Lebensgefühls geführt hat, die den modernen Individualismus in allen seinen Ausgestaltungen bis heute prägt. Somit fungiert der Pessimismus geradezu als Nährboden für eine gesteigerte Weltverbundenheit, wie sie in der christlich-abendländischen Tradition bisher nicht anzutreffen war. Die Weltverbundenheit ist freilich nicht ungebrochen, aber gerade in der Brechung liegt ihre Intensität, wie sie insbesondere im Lebensgefühl des Existenzialismus zum Ausdruck gekommen ist. Insofern betrachte ich Schopenhauer als den Wegbereiter der modernen Lebensphilosophie, die sämtliche Lebensqualitäten und Lebenswerte aus dem Leben selbst entwickelt.<sup>4</sup> Für die praktische Philosophie bedeutet dies den Übergang von der normativen Ethik zur Lebenskunst, die daher in den letzten Jahrzehnten nicht umsonst eine ungeahnte Rehabilitierung erfahren hat.<sup>5</sup>

---

2 Zitiert wird im Text nach der Ausgabe von Löhneysen (L $\ddot{o}$ ): Schopenhauer, Arthur: *Sämtliche Werke*. Hrsg. von Wolfgang Freiherr von Löhneysen. Suhrkamp: Frankfurt am Main 1986.

3 Diemer, Alwin: Schopenhauer und die moderne Existenzphilosophie. In: *Schopenhauer*. Hrsg. von Jörg Salaquarda. Darmstadt 1985, 123–141.

4 Fellmann, Ferdinand: *Lebensphilosophie. Elemente einer Theorie der Selbsterfahrung*. Reinbek bei Hamburg 1993.

5 Fellmann, Ferdinand: *Philosophie der Lebenskunst*. Hamburg 2008.

Anknüpfend an diese Vorüberlegungen werde ich in drei Schritten vorgehen. Zunächst zeige ich, aus welchem Grund Schopenhauer die Theodizee von Leibniz zurückweist und in welchem Sinne er im Gegenzug Leben als Leiden definiert (I). Danach erläutere ich, warum die auf Verneinung des Willens basierende Mitleidsethik eine Form der Weltflucht darstellt, aus der sich keine allgemeine Orientierungspraxis gewinnen lässt – eine These, die Schopenhauer im Grunde bereits selbst durch seine Ausführungen zur Bejahung des Willens zum Leben bestätigt hat (II). Schließlich zeige ich an Schopenhauers Ausführungen zur Lebensweisheit, dass diese mehr enthalten als ein Surrogat der philosophischen Ethik und zwar insofern, als sich aus ihnen die Regeln einer moralisch vertretbaren Lebenskunst ableiten lassen (III).

#### *I: Ontologischer und anthropologischer Negativismus*

Im zweiten Band seines Hauptwerks *Die Welt als Wille und Vorstellung* wartet Schopenhauer gegen Leibniz mit dem Beweis auf, dass die Welt die schlechteste unter den möglichen ist (W II, L $\ddot{o}$ , 747 f.). Mit der Bewertung „schlechteste“ Welt sind allerdings nicht die materialen Verhältnisse gemeint, es wird, anders gesagt, von Schopenhauer keineswegs ausgeschlossen, dass sich noch schlechtere Lebensverhältnisse denken lassen als diejenigen, welche *de facto* in der Welt existieren. Schopenhauer spricht mit seiner These vielmehr die formale Bedingung der existierenden Welt an, nämlich die, dass kein hinreichender Grund für ihre Existenz besteht. Jede Abweichung von den kosmischen Verhältnissen kann, so Schopenhauer, zur Zerstörung der Welt führen, ebenso wie der banalste Zufall das Leben eines Menschen beenden kann. Stärker als die physische Unsicherheit wirkt die psychische Verletzlichkeit, die Einsicht des Menschen, ein Wesen zu sein, dessen Wille zum Leben grundlos ist. Schopenhauers „Beweis“ dreht sich demnach um die metaphysische Frage, warum überhaupt etwas existiert und nicht vielmehr nichts. Diese Frage hält er theoretisch für unbeantwortbar bzw. allein durch eine Tautologie beantwortbar: Die Welt ist, wie sie ist, und deshalb ist sie.

Mit dem Rückzug auf das pure Sosein ohne Garantie des Weiterbestehens entfällt für Schopenhauer die wichtigste Voraussetzung für menschliches Glück, nämlich das Bewusstsein der Ungetrubtheit und Dauerhaftigkeit eines lustvollen Zustandes. Dies führt zur bekannten Aussage, dass „alles Leben Leiden ist“ (W I, L $\ddot{o}$ , 426). Damit soll nicht gesagt sein, dass wir ständig Schmerz empfinden, sondern es handelt sich um eine generelle Bestimmung, die besagt, dass Leiden in jedem Moment eintreten kann. Diese Wesensaussage erläutert er psychologisch durch den Hinweis darauf, dass die Erfüllung menschlicher Wünsche immer in einer Enttäuschung endet. Den Paradefall für die prestablierte Disharmonie von Erwartung und Enttäuschung bildet das sexuelle Begehren: *post coitum omne animal triste*. Das mag zutreffen, wenn die Erwartungen unrealistisch

und überspannt sind, aber der normale Verlauf des Lebens ist wohl eher dadurch gekennzeichnet, dass der menschliche Gefühlshaushalt sich in einem mehr oder weniger ausgeglichenen Fließgleichgewicht hält. Dies wiederum deutet darauf hin, dass hinter Schopenhauers entlarvender Psychologie letztlich das ontologische Problem steckt – nämlich die Grundlosigkeit der Welt, bezogen auf die eigene Existenz. Die physische Ursache unserer Existenz ist natürlich bekannt, aber warum es zur Zeugung gekommen ist, ist niemals endgültig zu beantworten: verweist die Frage doch stets auf weitere Ursachen, die, je weiter man in der Ursprungsfrage zurückgeht, zunehmend schwerer zu finden sind. In der Kette der Ursachen und Motive stoßen wir zuletzt auf den „Willen zum Leben“. Der Wille, den Schopenhauer als „blind“ bezeichnet, kennt kein anderes Ziel als das Leben (W I, *Lö*, 380). Der hinter Schopenhauers „Willen“ stehende Begriff des Lebens umfasst neben der Selbsterhaltung die Reproduktion, das unaufhaltsame Streben sich zu vermehren, für das sich kein letzter Grund angeben lässt.<sup>6</sup> Das Leiden am Leben erweist sich somit als ein metaphysisches Leiden an der Selbstreferenz des menschlichen Wollens, in dem sich die Grundlosigkeit der Welt im Ganzen spiegelt. Wie Schopenhauer selbst auf diesen Negativismus reagiert hat, werde ich im folgenden Abschnitt darlegen.

## *II: Der Fehlschluss unangemessener Konkretheit*

Schopenhauer hat die Überwindung des metaphysischen Leidens in einer Ethik ohne Imperative gesucht (W I, *Lö*, 376). Dieser Schritt wird theoretisch vorbereitet durch die Annahme einer Form der Erkenntnis, die nicht an Begriffe gebunden ist und die Schopenhauer als „intuitive Erkenntnis“ bezeichnet (W I, *Lö*, 501). Es handelt sich hierbei um eine Erkenntnisweise, die alle Unterschiede zwischen den Individuen als Täuschungen durchschaut und die im anderen Menschen dem eigenen Wesen begegnet. Diese Einsicht, sofern sie nicht rein abstrakt bleibt, hat Konsequenzen für den Umgang mit anderen Menschen. Sie führt nicht nur zur Schonung der anderen, sondern sie wird vom Erkennenden zugleich als Erlösung aus der Einsamkeit seiner individuellen Existenz empfunden. Auch wenn Schopenhauer somit eine Pflichtenlehre strikt ablehnt, da sie infolge der Unveränderlichkeit des menschlichen Charakters fruchtlos bleibe, so enthalten seine Darlegungen doch gewisse moralische Wertungen. So hält es Schopenhauer für geboten, andere Lebewesen nicht zu verletzen, da im Willen

---

6 Schopenhauer ist von Neukantianern häufig der Vorwurf gemacht worden, er hänge einem irrationalen Naturbegriff an. Davon kann keine Rede sein. Charles Darwin sieht im Streben, sich zu vermehren, neben dem Streben nach Erhaltung des Individuums das Kennzeichen des organischen Lebens. Auch die moderne Biologie, die in der Strukturanalyse des Organischen weit fortgeschritten ist, hat das Rätsel des Lebens nicht weiter aufgelöst. Vgl. Mayr, Ernst: *Das ist Biologie. Die Wissenschaft des Lebens*. Heidelberg, Berlin 2000.

zum Leben Täter und Opfer in ihrer Selbsteinschätzung einander gleichen: „Der Quäler und der Gequälte sind eines. Jener irrt, indem er sich der Qual, dieser, indem er sich der Schuld nicht teilhaft glaubt“ (W I L $\ddot{o}$ , 484). Durch diese Betrachtung der menschlichen Existenz *sub specie aeternitatis* hebt Schopenhauer die theoretische Disziplin als Fundament der praktischen auf. In der unmittelbaren und intuitiven Erkenntnis verschmelzen Theorie und Praxis; der Erkennende wird aufgrund seines Verhaltens gegenüber anderen selbst ein anderer, so wie es die mystische Erfahrung postuliert.

So verlockend der mystische Weg jedoch auch sein mag, Schopenhauer ist sich im Klaren darüber, dass die intuitive Erkenntnis „sich [...] nicht mitteilen lässt, sondern jedem selbst aufgehen muss“ (W I, L $\ddot{o}$ , 503). Gerade wegen dieser Nicht-Mittelbarkeit ist es jedoch unmöglich, sich eine konkrete Vorstellung davon zu machen, wie der Mensch die Welt und sich selbst erfährt, wenn er den Willen zum Leben verneint hat und seine Individualität aufgehoben ist. Schopenhauer sieht darin eine Erweiterung der Anteilnahme am Schicksal der anderen Kreaturen, so dass an die Stelle der egoistischen Sorge um sich selbst „eine ruhige, zuversichtliche Heiterkeit“ trete (W I, L $\ddot{o}$ , 509; vgl. 530). Die „Heiterkeit der Stimmung“ ist freilich ein psychologisches Konstrukt, denn wo keine Unterschiede zwischen Subjekt und Objekt mehr erkennbar sind, dort verschwimmen beide in einer konturlosen Unbestimmtheit. Schopenhauer hat diese Tendenz durchaus erkannt. Es ist daher nur konsequent, wenn er am Ende seines Werkes erklärt, dass das, was nach Aufhebung des Willens zum Leben von der Welt übrig bleibe, im Grunde nichts sei.

Nun hält Schopenhauer freilich die Auflösung des Seins in das Nichts für kaum bedrohlich, da mit der Aufhebung des Unterschieds die Kämpfe des mit sich selbst entzweiten Willens aufhören. In diesem Sinne entwickelt er seine Ethik des Mitleids. Mitleid als höchster moralischer Wert wird von der Einsicht getragen, dass alle Menschen in ihrer Kreatürlichkeit und damit in ihrer Verletzlichkeit eins sind. Dieses Einssein ist natürlich nicht die Einheit der Vernunft, von welcher der Rationalismus ausgeht, sondern die Gemeinsamkeit des Geworfenseins in die Welt, welche die Menschen emotional verbindet. Die Frage ist allerdings, ob die sozialen Emotionen genügen, um die Welt besser zu machen. Mitleid allein lässt sich nur schwer als moralische Triebfeder interpretieren, da moralisches Verhalten tätige Hilfeleistung verlangt. Wie schon Kant betont hat, ist Mitleid kein moralisches Prinzip, da es die Autonomie der Person nicht genügend berücksichtigt. Es ist aber auch theoretisch keine Antwort auf die negative Ontologie, da es eben nur ein momentanes Gefühl darstellt und den Anforderungen einer rationalen Begründung des Daseins nicht genügt. Ich möchte die Mitleidsethik daher mit Alfred North Whitehead, dessen Prozessmetaphysik übrigens eng an Schopenhauers Willensmetaphysik anschließt, als Fehlschluss

unangemessener Konkretheit („*fallacy of misplaced concreteness*“) bezeichnen.<sup>7</sup> Der Fehlschluss liegt im untauglichen Versuch, die unbeantwortbare metaphysische Frage, warum überhaupt etwas ist und nicht vielmehr nichts, durch ein Lebensgefühl zu beantworten. Damit überdehnt Schopenhauer seinen Willensbegriff und macht ihn zum „Ding an sich“, anstatt sich einzugestehen, dass seine theoretische Philosophie von seiner Lebenserfahrung abhängt. Die praktische Philosophie hat in Schopenhauers Denken eindeutig Vorrang, und seine Willensmetaphysik ist in wesentlichen Zügen eine Art Projektion der Lebenserfahrung in ein metaphysisches System.

Durch die Willensmetaphysik wird die Mitleidsethik, die sich auf den Grundsatz beschränkt, anderen nicht zu schaden, innerweltlich zur Flucht vor der Verantwortung. Das „ozeanische Gefühl“ des Einsseins mit allen Lebewesen ist ein Trugbild des Subjektivismus, gegen das sich später unter anderem Sigmund Freud gewandt hat.<sup>8</sup> Wenn überhaupt, so kommt radikale Weltentsagung als Lebensform nur für kleine Gruppen von Außenseitern in Frage – so etwa für Mönche oder Heilige, deren Denken und Fühlen nicht mehr von dieser Welt ist. Um einen Ausweg aus diesem Dilemma zu finden, lohnt es sich, einen Blick auf Schopenhauers Zustandsbeschreibungen der Bejahung des Willens zum Leben zu werfen. Meine abschließende These lautet, dass diese Beschreibungen mehr Anhaltspunkte für ein positives Weltverhältnis enthalten, als es Schopenhauers Pessimismus erwarten lässt.

### *III: Von der Mitleidsethik zur Lebensweisheit*

Es gehört zu den kompositorischen Auffälligkeiten von Schopenhauers Hauptwerk, dass er nach langen Umwegen über das weite Feld der Bejahung des Willens erst im vierten Buch zu seinem Endziel, also zur Verneinung des Willens gelangt. Die Beschreibung des Zustands der Verneinung fällt denn auch entsprechend dürftig aus. Diese Asymmetrie weist darauf hin, dass der *status quo* der Willensbejahung mehr Aufmerksamkeit auf sich zieht als die endgültige Erlösung vom Leiden. Zwar wird Schopenhauer nicht müde, Egoismus, Kampf aller gegen alle und moralische Verderbtheit als Leiden an der Welt zu schildern – „der Tumult ist unbeschreiblich“ (W II, *Lö*, 462), aber seine Schilderungen erwecken zugleich den Eindruck eines intensiven Lebens, das so kläglich und verderblich wohl doch nicht sein kann, wie es Schopenhauers negative Bewertungen suggerieren.

---

7 Whitehead, Alfred North: *Symbolism. Its Meaning and Effect*. New York, 1985.

8 Freud, Sigmund: Das Unbehagen in der Kultur. In: *Ges. Werke* XIV. London 1950, 430 f. Schopenhauer selbst hat die Empfindsamkeit als Klippe bezeichnet, an der sich der gute Wille in „wässerichte Sentimentalität“ auflöst (W I, 539).

Auch wenn Schopenhauer behauptet, der Mensch könne in dieser Welt nicht glücklich werden, da Erwartungen immer enttäuscht werden, so stehen dieser Behauptung doch Äußerungen gegenüber, in denen er das Glück des tätigen Lebens preist: „Denn es gibt eigentlich gar keinen Genuss anders als im Gebrauch und Gefühl der eigenen Kräfte, und der größte Schmerz ist wahrgenommener Mangel an Kräften, wo man ihrer bedarf“ (W I, L $\ddot{o}$ , 420). Damit erweitert Schopenhauer den Glücksbegriff von der Wunscherfüllung hin zur Zufriedenheit, die sich dann einstellt, wenn wir schwierige Situationen und Widerstände physisch und psychisch bewältigen. Das Glück der Tätigkeit entspricht Schopenhauers Begriff vom Willen als einem Drang oder Streben, das niemals zur Ruhe kommt. Dieses Glück ist im Grunde unabhängig davon, ob man sein Ziel erreicht oder nicht. Hinzu kommt der Genuss der ästhetischen Erfahrung, dem Schopenhauer das dritte Buch seines Hauptwerks gewidmet hat. Schließlich – und das scheint mir das Wichtigste zu sein – bringt das Leiden die Menschen zu sich selbst. Es erschließt ihnen eine Innenwelt, die für sie „wirklicher“ ist als alles, was sich in der Außenwelt abspielt. Die Erfahrung der inneren Zerrissenheit des Willens, die sich in den Konflikten und Absurditäten der menschlichen Existenz äußert, hebt die Auenorientierung des praktischen Lebens auf und verleiht dem Erleben emotionale Intensität und Dynamik. Die Dynamik der Innenwelt unterscheidet den modernen Individualismus mitsamt seiner Betonung der Aktivität und Affektivität vom antiken Ideal der Affektlosigkeit. Der stoische Weise erscheint Schopenhauer denn auch als „hölzerner, steifer Gliedermann“, der mit der menschlichen Natur nichts zu tun habe. Dagegen lobt er die indische Weisheit als Ausdruck „tiefen Lebens“ und „größter poetischer Wahrheit“ (W I, L $\ddot{o}$ , 147). Daraus folgt, dass die unstillbare Sehnsucht nach Erlösung im Nirwana paradoxer Weise zu einem der stärksten Motive wird, das Leiden am Leben auf sich zu nehmen und – allen Enttäuschungen zum Trotz – immer wieder neue Pläne zu schmieden. In dieser emotionalen Dynamik sehe ich den Grund dafür, dass Schopenhauer dem Willen zum Leben mehr Platz einräumt als seiner Aufhebung.

Schopenhauer ist diese Dimension seiner Willensmetaphysik natürlich nicht verborgen geblieben. Dies wird daran ersichtlich, dass er seiner philosophischen Ethik die *Aphorismen zur Lebensweisheit* hinzugefügt hat. Sie geben Anleitungen zum glücklichen Leben, ein Programm, das im Lichte seiner Metaphysik eigentlich nicht erfüllbar ist (P I, L $\ddot{o}$ , 373). Zwar betrachtet Schopenhauer die Lebensweisheit als ein Surrogat seiner Ethik der Verneinung, aber der Erfolg seines Werkes ist ein Hinweis darauf, dass das Surrogat weitaus brauchbarer ist als das Original.<sup>9</sup> Hier findet ein lebensphilosophischer Grundsatz seine Bestätigung,

---

<sup>9</sup> Hier besteht eine Parallele zu Kant, der die Neigung der Pflicht unterordnet, aus der Erfahrung, seine Neigungen zu beherrschen, aber „Zufriedenheit mit seiner Person“ als moralisches Gefühl

die Einsicht nämlich, dass das Leben sein eigener Beweis ist und ohne metaphysischen Ballast weitergeht. Entsprechend beziehen sich die Regeln der Lebensweisheit auf das persönliche Glück des Menschen und sie gleichen darin, wie Schopenhauer selbst einräumt, der *philosophia perennis* (P I, L $\ddot{o}$ , 374). Gegenüber der antiken Lebenskunst aber besteht ein entscheidender Unterschied, der schon terminologisch darin zum Ausdruck kommt, dass von „Lebensweisheit“ und nicht von „Lebenskunst“ die Rede ist. Regeln der Lebenskunst sind strategisch und betreffen die Art, wie man seine Ziele offensiv erreicht. Lebensweisheit dagegen ist defensiv und formuliert Einstellungen, durch die man mit dem Unabänderlichen fertig wird. Die jeweilige Einstellung hängt von der Konstitution und vom Charakter ab und ist als solche schwer zu beeinflussen. Doch das schließt keineswegs aus, dass es Spielräume für eigene Entscheidungen gibt. Auch wenn Schopenhauer den Charakter für unveränderlich hält, so gesteht er dem Menschen doch die Freiheit zu, widerstreitende Motive durchzuspielen und durchzukämpfen, bis der einzelne in seinen Entscheidungen bei dem ankommt, was er ist und was er eigentlich will (W I, L $\ddot{o}$ , 409). In diesem Sinne lebt in der Lebensweisheit die Lehre vom Primat des Willens weiter, der sich in den Vorstellungen selbst erkennt. Nicht abstrakte Normen, sondern nur eine Umstimmung des emotionalen Systems kann den Menschen vom Solipsismus und Egoismus befreien.

Anders als die Ethik des Sollens, deren universale Normen dem Menschen durch eine zeitlose Vernunft vorgeschrieben werden, sind die Regeln der Lebensweisheit streng auf das Individuum bezogen. Das heißt natürlich nicht, dass es sich um private Regeln handelt, die nur für mich gelten. Sie enthalten Wertungen, die für alle verbindlich sind. Aber ihre Geltung entspringt, wie Schopenhauer sich ausdrückt, einem „inneren Impuls“, der dem platonischen Dämon vergleichbar ist (P I, L $\ddot{o}$ , 549). So wird die Lebensweisheit letztlich zu einem Spiegel der Lebenserfahrung, die allen Menschen infolge ihrer Endlichkeit gemeinsam ist, die aber doch jeder selbst machen muss. Die Maximen der Lebensweisheit richten sich nicht auf Handlungen, sondern auf die Bewertung von Handlungen, und laufen auf die Empfehlung hinaus: Mache dir nichts vor, verdränge nichts und gib deinen individuellen Wachstumskräften Zeit, sich zu entwickeln: „Denn wir betrügen und schmeicheln niemanden durch so feine Kunstgriffe als uns selbst“ (W I, L $\ddot{o}$ , 408). Aus dieser Perspektive werden die Wege, auf denen die Menschen ihre Ziele erreichen, wichtiger als die Zielsetzungen selbst. Im Handeln verfolgen wir unsere Ziele oft gewissenlos, ohne es uns selber offen einzugestehen.

---

ableitet. Das Gefühl der Zufriedenheit dürfe zwar niemals Bedingung der Moralität sein, es könne aber als ein „zweites Element“ des Sittlichen zum irdischen Glück der Menschen beitragen (KprV, Erster Teil, II. Buch, 2. Hauptstück).

Aber in der Rückschau verschiebt sich das Bild. Lauterkeit bekommt einen hohen Stellenwert, da der Mensch nun sich selbst begegnet:

Weil wir dies also nicht vorher, sondern erst nachher erfahren, kommt es uns zu, in der Zeit zu streben und zu kämpfen, eben damit das Bild, welches wir durch unsere Taten wirken, so ausfalle, dass sein Anblick uns möglichst beruhige, nicht beängstige (W I, *Lö*, 416).

Obwohl hier nur vom Selbstverhältnis die Rede ist, geht es auch um das Verhältnis zu anderen, mit denen wir im Leben zusammentreffen. Ohne Rücksicht auf die Anderen kann niemand ein positives Selbstbild entwerfen, da wir in hohem Maße davon abhängen, wie die Anderen uns sehen. Schopenhauer hat diesen elementaren Sachverhalt der Intersubjektivität metaphysisch in die Formel gekleidet, dass der Wille erscheinen will, weil er erst in dieser Sichtbarkeit zu sich selbst kommen könne (W I, *Lö*, 25).<sup>10</sup> Zwar singt Schopenhauer das Lob der Einsamkeit und meint, man sei im Grunde nur frei, wenn man mit sich allein ist. Aber das schließt nicht aus, die Geselligkeit als „geistiges Erwärmen der Menschen aneinander“ zu betrachten (P I, *Lö*, 497). Und Schopenhauers Fabel von den Stachelschweinen, die zwischenmenschlich eine „mittlere Entfernung“ empfiehlt, legt nahe, dass er die Welt nicht ganz so negativ einschätzt, wie es seine Beschreibungen des Egoismus und der Bosheit nahelegen.

Schopenhauer will die Welt weder aus logischen Prinzipien erklären noch will er sie durch eine Ethik des Handelns neu erschaffen. Sein Denken beschränkt sich auf die Auslegung des Gegebenen. Am Ende des zweiten Bandes seines Hauptwerkes nennt er seine Philosophie „Epiphilosophie“, die ganz dem Standpunkt der Immanenz verpflichtet ist (W II, *Lö*, 821). Die Erfahrung fördert ein Bild der Welt zutage, das durchaus etwas Versöhnliches an sich hat. Die guten und die schlechten Seiten halten sich einigermaßen die Waage, so dass Schopenhauer die Welt von einer „ewigen Gerechtigkeit“ beherrscht sieht, die sich dem Blick aufs Ganze erschließt. Man könnte, ein bekanntes Bild von Leibniz aufnehmend, auch sagen: Die Monade hat doch Fenster! Hinter dem Schleier der Maja verbirgt sich zwar nicht gerade eine prästabilierte Harmonie, aber doch eine graduelle Ordnung der Lebenswelt, die aus dem Chaos hervorgeht. Ganz ähnlich ist Voltaires Antwort auf den Optimismus der Leibniz-Theodizee ausgefallen. Im *Candide* macht er sich zwar über den Optimismus des zureichenden Grundes lustig, schließlich aber hält Candide die Arbeit im eigenen Garten doch für einen Weg, die Übel der Welt erträglich zu machen. Nicht anders steht es mit Babuk in Voltaires *Die Welt, wie sie ist*. Dieser kommt zu dem Schluss, dass zwar nicht alles gut, aber immerhin doch leidlich ist, wenn man das Glücksverlangen nicht

---

<sup>10</sup> Der psychologische Drang, zu sehen und gesehen zu werden, hat sein biologisches Korrelat im Streben aller Lebewesen, sich zu vermehren. Vgl. Fleischer, Margot: *Schopenhauer*. Freiburg 2005 (Herder/Spektrum Meisterdenker), 102–105.

zu hoch ansetzt.<sup>11</sup> Der alternde Schopenhauer gelangt durch seine Lebensweisheit zur Überzeugung: Wer mit seinem Charakter in Übereinstimmung lebt, der kommt auch mit den anderen und der Welt zurecht und kann sich einer gewissen Heiterkeit des Gemüts erfreuen (P I, L $\ddot{o}$ , 384). Meine Antwort auf die Frage, warum es sich mit Schopenhauer in der schlechtesten aller möglichen Welten gut leben lässt, dürfte daher kaum überraschen: weil die unvermeidlichen Leiden dem Menschen zur Erfahrung seiner selbst verhelfen und ihn stärker an die Welt binden als jener erlösende Traum einer Auflösung ins Nichts.

---

11 Voltaire: *Sämtliche Romane und Erzählungen*. Frankfurt am Main 1976, 389; 230.