

Kunst – zwischen Mitleidsgemeinschaft und Diskursgesellschaft

von Yasuo Kamata (Sanda/Japan)

1. Vorgedanken

Mitleidsgemeinschaft und Diskursgesellschaft – die Gegenüberstellung ist berechtigt, insofern diese zwei Formen des menschlichen Zusammenlebens den unterschiedlichen Auffassungen über das soziale Leben des traditionellen und des neuzeitlichen Menschen entsprechen. Hierbei richte ich im Folgenden mein Augenmerk auf Schopenhauers philosophische Grundhaltung, diese zwei Auffassungen miteinander zu versöhnen. Diese Grundhaltung kommt in den verschiedenen Themenbereichen wie beispielsweise Ästhetik und Ethik zum Ausdruck – beides tragende Säulen der Philosophie Schopenhauers.

Diese Thematik ist von Bedeutung, da wir heute immer mehr die Schattenseiten des einmal so gefeierten Wandels der traditionellen Gemeinschaft in die moderne Gesellschaft zu sehen bekommen. Die begriffliche Unterscheidung zwischen Gemeinschaft und Gesellschaft folgt namhaften Soziologen um die Jahrhundertwende zum 20. Jahrhundert, allen voran Ferdinand Tönnies und Max Weber. Tönnies definiert die Verbindung der Gemeinschaft als reales und organisches Leben, die der Gesellschaft dagegen als ideelle und mechanische Bildung.¹

Die Kunst kann Architektur, Skulptur, Gemälde oder Tragödie heißen. Sie hilft uns die Gestalthaftigkeit (Platonische Idee: *idea* bzw. *species*) der Dinge rein als solche, d. h. ohne Unterjochung unter dem Willen zum Leben, willenlos und zeitlos zu betrachten. Hierbei wird die räumliche Gestalthaftigkeit der sinnlich-anschaulichen Vorstellung betont, wenn nicht sogar, wie in der bildenden Kunst, rein als solche hervorgehoben. Sie kann somit nicht mehr das Objekt des Willens² ausmachen, weil dieses stets einer raum-zeitlichen Zusammensetzung nach

1 Siehe Tönnies, F.: *Gemeinschaft und Gesellschaft. Grundbegriffe der reinen Soziologie* (1887, ⁸1935). Darmstadt 1979, 3; siehe auch Weber, M.: *Wirtschaft und Gesellschaft*. Tübingen 1922, 22 f., wo Weber in Anlehnung an Tönnies die Typen der Vergesellschaftung und der Vergemeinschaftung zusammenfasst.

2 Der hier gemeinte Wille muss von dem Willen als der Bedingung der Möglichkeit der Erfahrung, ich nenne ihn transzendentalen Willen, unterschieden werden, den Schopenhauer in *Ueber die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde* darlegt. Der Wille in diesem Kontext ist hingegen der Wille, sofern er in dem bereits bedingten Erfahrungsganzen, d. h. in der Welt als Vorstellung erscheint; ich nenne diesen Willen dialektischen Willen. Hierzu siehe u. a. Kamata, Yasuo: *Der junge*

dem *principium individuationis* bedarf. Die bedeutendste Kunst ist für Schopenhauer aber eine, die das Wesen der Welt in ihrer komplexen Relationalität der Dinge ohne jegliche räumliche Bestimmungen des äußeren Sinns ganz unmittelbar in der Zeitlichkeit durch ihren eigenen Stoff und mit ihren eigenen Objektionsregeln u. a. der Harmonik zur Erkenntnis bringt: die Musik. Sie erhebt insofern Anspruch auf die Ursprünglichkeit, als sie sich in der transzendentalphilosophisch primären Sphäre des inneren Sinnes abspielt, ohne sich zusätzlich auf die sekundäre Sphäre des äußeren Sinnes berufen zu müssen, anders als eben die übrigen Kunstgattungen, in denen die Zeitbestimmung des inneren Sinnes, die als Bedingung der Möglichkeit des äußeren Sinnes vorausgesetzt wird, nachträglich annulliert werden muss, um sich von der raum-zeitlichen Zusammensetzung, d. h. vom *principium individuationis* zu befreien.

Aufgrund ihrer fehlenden Konsistenz in Raum und Zeit und in Folge einer fehlenden Kausalität kann die Kunst den Menschen während des Betrachtens/Zuhörens, d. h. temporär, von ihren auf das Objekt des Wollens verengten Eigeninteressen und einem damit einhergehenden Leiden befreien. Auch die Philosophie, die die Welt nicht nur in ihrer komplexen Relationalität sondern auch in ihrer Durchdringung von Wille und Vorstellung, eben als *Die Welt als Wille und Vorstellung*, darlegt, ist diesem Kunstverständnis nach eine genuine Kunst und stellt, neben der Musik die höchste Form derselben dar.³

Der junge Schopenhauer verwendet hier mehrfach den Terminus „Philosophie als Kunst“, wenn auch im provokativen Gegensatz zu der dem Willen zum Leben dienenden und daher die Antwort und das Ziel bereits wissenden „Philosophie als Wissenschaft“, als welche er seinerseits die mit einem nationalistischen Interesse im Sinne einer Sublimation des Willen zum Leben konformen Philosophie Fichtes verstanden haben wollte.⁴ Den Nachhall eines derartigen Verständnisses von Philosophie finden wir im vierten Buch der *Welt als Wille und Vorstellung* (s. hier 3.)

Insofern schließt unser Thema „Kunst – Zwischen Mitleidsgemeinschaft und Diskursgesellschaft“ auch die Frage mit ein, wie nun Philosophie zwischen Mitleidsgemeinschaft und Diskursgesellschaft, eben als Kunst, zu verstehen sei.

Schopenhauer. Genese des Grundgedankens der Welt als Wille und Vorstellung. Freiburg/München 1988, 240 f., sowie ders.: Schopenhauer und Kant. Rezeption der „transzendentalen Analytik“ der Kritik der reinen Vernunft in der Frühphilosophie Schopenhauers, bzw. Schopenhauer e Kant. A recepção da “Analítica transcendental” da Crítica da razão pura na filosofia primeira de Schopenhauer (zweisprachig), in: *ethic@* (<http://periodicos.ufsc.br/>, eISSN 1677-2954), v. 11, n. 2 (2012).

3 „Das ganze Wesen der Welt abstrakt, allgemein und deutlich in Begriffen zu wiederholen, und es so als reflektirtes Abbild in bleibenden und stets bereit liegenden Begriffen der Vernunft niederzulegen: dieses und nichts anderes ist Philosophie.“ (W I, 312 f.; 458).

4 „Ph[ilosophie] ist Kunst, und ihr Material der Verstand. HN II, 330; siehe auch HN I, 117, 186 u. a. Zu Schopenhauers Staatsverständnis: „Der Staat, dieses Meisterstück des sich selbst verstehenden, vernünftigen, aufsummirten Egoismus Aller [...]“ (E, 194).

2. Schopenhauers Kunstverständnis: Wiederholung und Antizipation der Platonischen Idee

In der neuzeitlichen Kunst wird die Originalität und Kreativität des Künstlers hochgeschätzt und der Wert der Kunstwerke bzw. des Künstlers selber wird an diesen gemessen. Der neuzeitliche Mensch nimmt die altbewährte und tradierte Seinsordnung nicht einfach hin, sondern, auf eine eigene Seinsordnung sinnend, wälzt er diese um. Hier findet der *homo oeconomicus* auf dem freien Markt der Innovationen und des rastlosen Fortschritts sein neues Kampffeld. Diese radikale Ablehnung der überkommenen Werte zugunsten seiner neuen, politisch geschmiedet in der Französischen Revolution, ökonomisch gestärkt durch die industrielle Revolution und philosophisch grundgelegt durch Kants Kopernikanische Wende erreicht so ihren ersten Höhepunkt. In den sog. schönen Künsten tritt das Genie als idealisierte Verkörperung der neuzeitlichen Schöpferkraft auf. Das ist, schopenhauerisch gesprochen, die Kunst der Willensbejahung und -verstärkung.

Die traditionellen Kunstwerke dagegen (einschließlich der klassizistischen Wiederbelebung der Tradition gegen eine neuzeitlich-aufklärerische Barock-Bewegung) scheinen sich kontemplativ mit den allgemeinen und den objektiven Ordnungen (den ewigen Ideen der Dinge) zu beschäftigen, wie sie z. B. im religiösen Kontext eines Geistes der Gemeinschaft ihren Ausdruck finden. Demgegenüber rückt das individuell-subjektive Interesse des Künstlers in den Hintergrund, weshalb wir die traditionelle Kunst auch nicht unkritisch mit den uns heute vertrauten neuzeitlichen schönen Künsten parallelisieren können. Erstere ist die Kunst der Willensverneinung bzw. die Kunst der Seelenruhe, die den unaufhaltsamen blinden Willen zum Leben, wenn auch temporär, doch zur Stille führt.

Kant, der ganz im Zeichen der Aufklärung die Kopernikanische Wende in die Philosophie einführt, unterstreicht dennoch ein interesseloses Wohlgefallen im ästhetischen Urteil. Und auch Schopenhauer, Kants selbsternannter Nachfolger, sieht die Erkenntnis des Schönen noch in der interesselosen Kontemplation, im Sinne einer temporären Quieszierung des Willens zum Leben. Dieser Umstand scheint so gar nicht mit dem beschriebenen Kunstverständnis der Neuzeit in Einklang zu stehen. Hier scheint vielmehr ein Residuum an traditioneller Lehre vom Schönen zum Tragen zu kommen. Dennoch dürfen wir dies nicht als eine naive Wiederholung traditionellen, d. h. substanz-metaphysischen Denkens auffassen. Dieser scheinbar traditionelle Aspekt im Kunstverständnis der beiden Philosophen macht einen wesentlichen Bestandteil des Kunstverständnisses und damit des Menschen- bzw. Weltverständnisses der Kantischen und nachkantischen Philosophie aus. Kant lokalisiert die Bedingung der Möglichkeit der Erkenntnis des Schönen auf Seiten des dieses erkennenden Subjekts, nämlich der reflektierenden Urteilskraft. So bedarf eine solche neuzeitlich-subjektive Theorie vom Schönen des Garanten einer allgemeingültigen Bedeutung des Schönen. Wäre dem nicht so, so wäre der Beliebigkeit des neuzeitlichen subjektiven Geschmacksempfindens Tür und Tor geöffnet und dessen Kommunikation mit einer

ästhetischen Öffentlichkeit nachhaltig zerstört; und genau dies tritt nach Schopenhauers Tod sukzessive in Kraft. Mit Hinblick auf diese Gefahr bezeichnet Schopenhauer die Erkenntnis des Schönen als Erkenntnis der Platonischen Idee. Diese Replik Schopenhauers ist zwar erfolgreich, jedoch führt seine Begrifflichkeit zur klassizistischen Engführung im späteren Verständnis seiner Kunsttheorie.

Das Hauptanliegen des traditionellen menschlichen Zusammenlebens ist es, die Kontrolle über die subjektive Willkürlichkeit des einzelnen wie auch des kollektiven Menschen, d. h. über den menschlichen Egozentrismus, auszuüben, um die Gemeinschaft funktionsfähig zu erhalten. Deshalb wurde oft vor den egoistischen Tendenzen des Menschen gewarnt und auch mehrfach der Versuch unternommen, ganz im Gegensatz zum Glücksversprechen der Konsumgesellschaft, sich des Leidensaspekts des menschlichen Daseins bewusst zu bleiben. So musste im Christentum als einer Lehre vom Sündenfall schon der allererste Mensch durch seinen Egoismus die lebensspendende und vertrauensvolle Gemeinschaft für immer verlieren. Im Buddhismus wird der menschliche Egoismus als Ursprung allen Leidens einschließlich des Alterns, des Geborenwerdens, der Krankheit und schließlich des Sterbens gesehen. Beachtenswert ist in beiden Fällen, dass die Zerstörung des Menschen als Einzelwesen, der Tod, und die Zerstörung des Menschen als Gemeinschaftswesen in *einen* Zusammenhang gebracht werden, um deren Bedeutung für das menschliche Leben auszuweisen. Nicht zuletzt aus diesen Überlegungen heraus bildet sich sowohl in der christlichen wie auch der buddhistischen, hier vor allem in der mahayana-buddhistischen Tradition der Mitleidsgedanke als ethische Grundlage heraus.

Die allgemein beobachtbare, scheinbare Rückbindung an die Tradition in der Zeit nach der Französischen Revolution, als der junge Schopenhauer seine Philosophie erarbeitete, findet so vor dem Hintergrund eines bereits dominanten neuzeitlich-subjektivistischen Willens zur neuen Seinsordnung statt. Dies gilt nicht nur für das Kunstverständnis, sondern auch und gerade für das Naturverständnis: von Rousseau über Schelling und den deutschen Idealismus, und natürlich auch über Schopenhauer bis hin zu den heutigen ökologischen Bewegungen.

Das neuzeitlich-subjektivistische Denken, das durch seine antitraditionell-innovative Kraft die materiellen und sozialen Lebensverhältnisse entscheidend verbessern konnte, hat aber auch eine janusgesichtige Kehrseite, die durch den egozentrischen Willen zum Leben entsteht. Der Wille zum Leben ist, zumindest für Schopenhauer, ein anderer Name für die sich nun unumgänglich manifestierende Denk- und Verhaltensweise des modernen Menschen als *homo oeconomicus*. So stellt sich die Frage, wie denn der Mensch als neuzeitliches Subjekt die Probleme bewältigen kann, die gerade seine Subjektivität hervorbringt. Hier liegt der Kern der so prominenten Problematik um Schopenhauers Willensverneinung.

Wir können bis jetzt festhalten, dass Schopenhauers scheinbar traditionelles Argument um die Wiederholung (*μίμησις*) der Platonischen Idee, nicht im tradi-

tionellen, substanz-metaphysischen Denkraum aufgelöst werden kann. Für ihn ist die Platonische Idee die Vermittlung der klassizistischen Wiederholung mit der aufklärerischen Antizipation.⁵ Substanz ist hier nicht mehr das dem Subjekt absolut fremd Entgegengesetzte, d. h. sie ist weder ein der Macht des lebenden, freien Subjekts unterworfenen totes Objekt noch eine dieses Subjekt notwendig überwältigende schreckliche Macht. Substanz tritt weder bei Schopenhauer noch bei Kant in dessen *Kritik der reinen Vernunft* (Analogie der Erfahrung) als reine Wahrheit auf. Nicht zu vergessen ist, dass Schopenhauer im Vorjahr der Französischen Revolution als Sohn eines wohlhabenden Kaufmannes geboren wurde und im typisch neuzeitlich-bürgerlichen Milieu mit dem entsprechenden Bewusstsein aufwuchs. Sein heißt so für Schopenhauer Vorstellung-sein, und Vorstellung heißt Objekt für ein Subjekt sein. In der Folge meint der Terminus „Sein“ ausschließlich „Objekt-für-ein-Subjekt-sein“. Gegen diesen Grundsatz des Bewusstseins verstößt allerdings die Zurückführung der Welt als Vorstellung auf den Willen als Ding an sich, wenn dieses Ding an sich ohne Beziehung auf das Subjekt des Erkennens im Sinne des Objekts an sich⁶, kantisch gesprochen: ohne die Vorstellung des „ich denke“, gedacht werden soll.

Auch der Begriff „Subjekt“ erhält durch eine Versöhnung mit dem Substanzbegriff eine theoretische Grundlage für die Intersubjektivität und damit für die menschliche Gemeinschaft. Die Kunst kann sich nicht mehr nur damit begnügen, die herkömmlichen Schönheitsvorstellungen abzulehnen und diese einfach durch eine willkürlich neue zu ersetzen. Die künstlerische Kreativität beruht auf der Einbildungskraft. Die Einbildungskraft bringt eine neue Vorstellung hervor, die der Kunstkenner dann in der ästhetischen Gemeinschaft als Urbild der Dinge dieser Gattung (*idea, species*) anerkennt. An diesem Urbild gemessen wird jede einzelne sinnlich-anschauliche Vorstellung gewissermaßen als dessen unvollkommenes Nachbild identifiziert, weshalb der junge Schopenhauer die Platonische Idee auch Normalanschauung nennt⁷. Dieses Urbild ist deshalb von keinem metaphysischen Ursprung. Es ist als eines, *vor* der Erkenntnis der konkreten Objekte (*ante res*) von der Einbildungskraft vorweggenommenes Phantasma, durchaus eine (wenn auch nicht sinnlich-anschauliche) Vorstellung.

Bei der interesselos-ästhetischen Betrachtung können die Dinge nicht zweckrational als Objekt des Wollens bestellt, sondern lediglich in ihren komplexen Relationen des Erfahrungsganzen kontemplativ betrachtet und verstanden werden. Diese temporäre Quieszierung des nach Macht strebenden blinden Willen zum Leben beschreibt Schopenhauer wie folgt: „[...] der in dieser Anschauung Begriffene [ist] nicht mehr Individuum: denn das Individuum hat sich eben in solche Anschauung verloren: sondern er ist reines, willenloses, schmerzloses, zeit-

5 S. W I, 261.

6 S. W I, 5.

7 S. G, 134; 134 Anm..

loses Subjekt der Erkenntnis.⁸ So besteht eine neue Möglichkeit, eine allgemeine Seinsordnung ohne den verhärteten, toten metaphysischen Begriff der Substantialität und ohne die terroristisch-totalitaristischen Machtsprüche der Subjektivität zu stiften, eben in einer neuen künstlerischen Gemeinschaft, in der die Einzelmenschen den in ihrem Egozentrismus erscheinenden Willen zum Leben – zumindest zeitweise – beruhigen lernen.

Dadurch allein haben wir in der That eine Anticipation Dessen, was die Natur [...] darzustellen sich bemüht; welche Anticipation im ächten Genius von dem Grade der Besonnenheit begleitet ist, daß er, indem er im einzelnen Dinge dessen Idee erkennt, gleichsam die Natur auf halbem Worte versteht und nun rein ausspricht, was sie nur stammelt, daß er die Schönheit der Form, welche ihr in tausend Versuchen mißlingt, dem harten Marmor aufdrückt, sie der Natur gegenüberstellt, ihr gleichsam zurend: „Das war es, was du sagen wolltest!“ und „Ja, Das war es!“ halt es aus dem Kenner wider.⁹

Die künstlerische Kreativität besteht darin, in der Antizipation des allgemeinen Urbildes ein konkretes Werk zu schaffen, das die Individualität und Allgemeinheit durch die Einbildungskraft miteinander vermittelt. Dieses Kunstverständnis Schopenhauers stimmt auch mit seiner transzendental-philosophischen Grundkonzeption überein, dass die Erfahrung in der Zusammenwirkung der unmittelbaren Gegenwart der einzelnen deutlichen Vorstellung (*Vorgestelltwerden κατ' εντελεχειαν*) und der latenten Vorstellung des Erfahrungsganzen als deren Hintergrund (*Vorgestelltwerden κατα δυναμιν*) besteht.¹⁰

3. Schopenhauers Ethik: Mitleidsgemeinschaft und Diskursgesellschaft

Nach dieser Darstellung des Schopenhauerschen Kunstverständnisses mittels des Verhältnisses vom Einzelnen und Allgemeinen im oberen Abschnitt können wir nun umstandslos zur Ethik übergehen. Denn nun eröffnet uns die Frage nach der Stellung der Kunst im System Schopenhauers einen grundsätzlich verständnisreicheren Zugang zu dessen Ethik. Zu verstehen, aus welcher Erfahrung heraus Schopenhauer seine ethischen Thesen wie Gerechtigkeit, Mitleid, Heiligkeit und Willensverneinung problematisiert, wird nun konsistent.

Der Beitrag der Schopenhauerschen Philosophie kann der einer Mittlerrolle sein. Sie schlägt gerade nicht, wie andere nachkantische Philosophien, einen Weg aus dem subjektiv-individuellen Willen heraus zu einer objektiv-allgemeinen Grundierung ein sondern verweist auf die Gefahren solch einer dialektisch-diskursiven Produktion einer allgemein-verbindlichen Grundierung hin, die leicht auf die Machtansprüche der Vernunft hinauslaufen kann, wovor G. E. Schulze, Schopen-

8 W I, 210 f.

9 W I, 262.

10 S. G, 30–33, § 19.

hauers erster Lehrer, im *Aenesidemus* gewarnt hatte.¹¹ Die gewöhnliche Erkenntnis dient dem Willen zum Leben als dessen Werkzeug (*μηχανή*). Die dem *principium individuationis* unterworfenen, sinnlich-anschaulichen Objekte des Erkennens werden nämlich gleich zu den Objekten des Willens gewandelt. Der Wille vollbringt sich selbst durch diese Objekte als seine Motive, d. h. bejaht sich selbst und richtet seine Aufmerksamkeit auf die weiteren Objekte des Erkennens usw. Der magische Zirkel des Willens zum Leben schließt sich und kehrt auf die gleiche Weise ins Unendliche wieder. Während wir uns dagegen in der Sphäre der Philosophie als Kunst, d. h. in der Kontemplation des Wesens der Welt aufhalten und das Schicksal (Los) des Willens zum Leben in der Welt klar erkennen, bleibt diese Erkenntnis davon verschont, ein weiteres Mal der Kausalität, der Zusammenwirkung von Raum und Zeit, preisgegeben zu werden. Aber nicht nur das. Indem die Erkenntnis des Wesens der Welt eine Vorstellung ist, kann sie nicht nur den Willen temporär suspendieren, sondern sie wird, da die Erkenntnis der oben dargestellten Zirkelbewegung keine Energie (Motiv) zuführt, zum Negativmotiv, das heißt, zum Quietiv des Willens. In diesem Vorausblick auf die ethische Sphäre nimmt die ästhetische Erkenntnis der Platonischen Idee der Dinge sowie des Wesens der Welt eine entscheidende Bedeutung in der Schopenhauerschen Kunst-Philosophie ein. Aufgrund ihrer zweifachen Funktion kann nur die interessellos-kontemplative Erkenntnis die in der modernen, zweckrational ausgerichteten Gesellschaft liegende Gefahr abwenden, welche die äußerste Form der Bejahung des Willens zum Leben ist. Diese ästhetische Erkenntnis ist in der Mitleidsgemeinschaft ebenfalls von Bedeutung, da das Wissen um das Schicksal des Willens in der Welt, d. h. um das Leiden in der Welt primär in ihr möglich wird, auch wenn die meisten Menschen erst auf der sekundären Stufe infolge der sich selbst zugefügten Leiden oder ihres eigenen gebrochenen Willens jenes Wissen erlangen können.

Hier kann eingewendet werden, dass es sinnlos sei, für eine derartige Interessellosigkeit zu plädieren, weil die moderne Konsum-Gesellschaft gerade von der grenzenlosen Luststeigerung lebt. Die Erkenntnis, dass wir es für unmöglich halten, gerade *weil* die moderne Konsum-Gesellschaft von dieser grenzenlosen Luststeigerung lebt und uns deshalb auch zu dieser Haltung zwingt, kann uns aber helfen, dieses erzwungene Vorurteil abzulegen; *diese* Erkenntnis wird zum Quietiv des *blinden* Willens zum Leben. Hier befände sich die einzige Möglichkeit für die Quieszierung des Willens. Alle die anderen und heutzutage viel gelobten Maßnahmen, wie die technologische Meisterung der in der Konsumgesellschaft gestiegenen materiellen und ökologischen Nöte, werden dagegen durch den überhöhten Willen zum Konsum und Profit auf Kosten anderer abgestraft, wie wir bereits in vielen, von der ökonomischen Globalisierung durchdrungenen Gegenden der Welt beobachten können.

11 Schulze, G. E. [anonym]: *Aenesidemus*. 1792, besonders 19, 440.

Noch zu Lebzeiten Schopenhauers formulierte Michelet, der Vertreter der Hegelschen Schule in Berlin (d. i. die Philosophische Gesellschaft zu Berlin), Schopenhauers Verdienst in seinem Vortrag folgendermaßen:

Da, nachdem ich ausgesprochen, mein edler Freund mir gegenüber, der Graf Cieszkowski, es an meinem Vortrage auszusetzen findet, dass der Quietismus der Schopenhauerschen Lehre nicht hinlänglich von mir verurteilt worden sey, indem gerade in der Zeit, worin wir leben, die mehr als je der Thatkraft des Mannes bedürfe, ihm nichts verderblicher als solche Lehre erscheine, so erhebe ich mich nochmals, um ausdrücklich hinzuzufügen, daß ich keineswegs gemeint sey, dem Quietismus Schopenhauers irgendwie das Wort zu reden, da ich diese Lehre für ebenso verderblich halte, als mein edler Freund. [...] Darüber wollte ich aber nicht verkennen, was in Schopenhauers höchstem Principe, der Verneinung des Willens, Richtiges enthalten sey, sondern dieses lobend herausheben. Und da in unserer Zeit gerade der *verderblichste* [Hervorhebung von Michelet, Y. K.] Egoismus das auf ihrer Oberfläche schwimmende und sich am meisten breit machende Princip ist, so muß ich es als ein großes Verdienst Schopenhauers ansehen, diese vom Abendlande für sich herausgebildete Spitze der Subjectivität in eine uralte substantielle Anschauung ertränkt zu haben.¹²

In seinem gesamten Vortrag betont der Hegelianer Michelet die philosophische Verwandtschaft von Hegel und Schopenhauer, warnt vor den egoistischen Tendenzen der modernen Gesellschaft und würdigt Schopenhauer als jemanden, der diese mit der traditionell-sittlichen Gemeinschaft in Einklang bringt. In der Tat hat sich das Selbstverständnis der Hegel-Schulen in der Mitte des 19. Jahrhunderts, in einer Zeit der aufkommenden technisch-szientistischen Wissenschaftsauffassung und des natürlichen wie sozialen Fortschrittsgedankens, gewandelt und zwar fort von einem ursprünglich deutschidealistischen Vermittlungsgedanken, wie er in der *Phänomenologie des Geistes* seinen prominenten Ausdruck findet. Michelet will offensichtlich das philosophische Publikum seiner Zeit gerade an diesen Wandel erinnern, indem er auf Schopenhauers Philosophie rekurriert, der ebenfalls derselben, deutschidealistischen Denktradition entstammt. Zum 70. Geburtstag Schopenhauers, 1858, wird ihm, wohl vom Michelet-Kreis initiiert, die Mitgliedschaft der Königlichen Akademie der Wissenschaften in Berlin angeboten. Der alte Philosoph lehnt ab. Auf den hochinteressanten, komplexen philosophischen und persönlichen Hintergrund dieser Ablehnung können wir hier leider nicht mehr eingehen.

Die Künstlergemeinschaft, in der das Genie die Platonische Idee antizipiert, setzt eine, zumindest temporär eintretende Suspendierung des durch Interesse geleiteten, berechnenden Denkens, das die neuzeitliche Gesellschaft kennzeichnet, voraus. Diese ästhetische Gemeinschaft entspricht der Mitleidsgemeinschaft

¹² Michelet, C. L.: Arthur Schopenhauer. In: *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik* 27 (1855), 249.

in ethischer Entsprechung. Der Wille zum Leben dringt für seine Bedürfnisbefriedigung in den fremden Willen ein, hindert dessen Selbstverwirklichung und erzeugt Leiden. Die meisten Lebewesen vollziehen diese beispielsweise in der Form der Nahrungsaufnahme, um sich selbst am Leben zu erhalten. Auch die äußeren natürlichen Umstände (Umweltbedingungen) können den Willen hemmen, aber für Schopenhauer gibt es keinen wesentlichen Unterschied, sofern die beiden außerhalb des Einflussbereichs des Selbstbewusstseins, d. h. des Satzes vom zureichenden Grunde der Motivation liegen. Sie gehen vielmehr nahtlos ineinander über: „[...] die Motivation ist die Kausalität von innen gesehen.“¹³ Deshalb kann Schopenhauer den Willen *per analogiam* auch jedem unorganischen Wesen in der Natur in der Tradition von *naturam cognosci per analogiam* zusprechen, was von Leibniz kommend, auf scholastische und altgriechische Traditionen zurückgeht. Diese Formel wird bei Schopenhauer *tat twam asi* heißen. Für die alles umfassende Stellung des Willens gibt es über diese analogische Darstellung hinaus eine philosophisch tiefergreifende Erläuterung in dem transzendental-idealistischen Kontext des Willens als Bedingung der Möglichkeit der Welt als Vorstellung, die ich an anderen Stellen behandelt habe.¹⁴

Das Eindringen in den fremden Willen wird besonders im Menschen mittels seines zweckrationalen Denkens aufs Äußerste getrieben. Er bringt dadurch überhöhte, daher unnötige Leiden hervor, woraus die Vorstellung des Unrechts und in der Folge die Vorstellung der Unterbindung dieses Unrechts, nämlich die der Gerechtigkeit entstehen¹⁵. Wie die Verstärkung des Willens zum Leben, so kann auch die Befreiung von demselben nur in der Sphäre des Selbstbewusstseins, in der Erkenntnis stattfinden. Das bedeutet: Nicht die Tatsache, dass jeder einzelne Wille, in der Natur oder in der modernen Gesellschaft, mit allen anderen den Überlebenskampf führt, sondern ausschließlich die Erkenntnis, dass der Wille in den fremden Willen eindringt und so die Leiden hervorbringt, kann den blinden Willen beruhigen und dies in der doppelten Weise, wie bereits oben im Zusammenhang mit der temporären Quieszierung des Willens in der ästhetischen Kontemplation dargestellt:

1. in der Kontemplation, d. h. solange das Bewusstsein mit der Erkenntnis des Schicksals des Willens in der Welt mit all den leidvollen Erscheinungen und ihren Beziehungen zueinander erfüllt ist, quasi in einer sich unendlich erweiternden Räumlichkeit bei Eliminierung der Zeitlichkeit; so ist diese Erkenntnis nun temporär unabhängig von dem Dienst des Willens selbst.
2. Die Erkenntnis des Wesens der Welt kann, eben als eine Vorstellung, indem sie dem Willen kein Motiv liefert, zum Quietiv des Willens werden.

13 G, 145.

14 S. hierzu Anm. 2.

15 S. W I, 408.

Das ist auch einer der Gründe dafür, dass die oben erwähnten traditionellen Religionen eine besondere Aufmerksamkeit dem Leiden widmen. Das Bewusstsein des Leidens, vor allem des fremden, fungiert hier als Überwindung des Egoismus. So lautet die Grundthese der frühbuddhistischen Lehre, dass alles Leben Leiden (*dukkha*) ist¹⁶. Dieses Leiden wird verursacht durch die maßlose „Selbstanhänglichkeit“, die letztendlich scheitern muss. Der um diese Ursache des Leidens unwissende „Selbstanhängliche“ verstärkt sie noch durch den Versuch, das Leiden zu überwinden. Auch die Leidensgeschichte (*passio*) Christi gehört zu den mittelalterlich-christlichen Vorbildern des Lebens. Denn der egozentrische Hochmut zerstört die friedliche menschliche Gemeinschaft (bildhaft als Paradies dargestellt). Der durch den Sündenfall vereinsamte Mensch muss wieder an die heilige Gemeinschaft zurückgebunden werden. Hierfür muss er sich allerdings erst des Sachverhaltes *via* Buße bewusst werden. Nicht nur in den beiden großen Religionen, sondern auch in anderen Religionen und philosophischen Schulen spielt die Selbsterkenntnis eine entscheidende Rolle.

Die Entstehung dieser Religionen bezeugt aber zugleich die aufkommenden Tendenzen eines immer weiter um sich greifenden Egozentrismus auf seiner Suche nach Lustbefriedigung und Profit in den antiken Kulturen, gleichwohl die Menschen hier das Leiden mittels Weisheit noch im Gleichgewicht halten. Im Verlauf des abendländischen Mittelalters, vor allem in den Städten, geht dieses Gleichgewicht langsam verloren. Aus einem vereinzelt und individuellen Egozentrismus entwickelt sich ein kollektiver Anthropozentrismus als einzigartiges kulturhistorisches Phänomen der Neuzeit, das in der Folge die natürliche und human-soziale Umwelt belastet. Unberührt davon versucht die moderne Gesellschaft zugunsten der Konsum- und Profitsteigerung mit den Mitteln der Massenmedien und Massenunterhaltung dem Menschen alle Hemmnisse gegenüber dem Lustgenuss zu nehmen.

Schopenhauer bezeichnete die Überwindung des Egoismus als die wahre Grundlage der Moral.¹⁷ Über das gesamte Werk verteilt, findet man seine Erläuterung und Begründung dieser These, wie wir es oben zu zeigen versuchten. In der modernen Gesellschaft geht der Mensch mit seinem Mitmenschen nicht mehr als einem „ganzheitlichen Menschen“ um, vielmehr scheint die Zwischenmenschlichkeit heute weitgehend nicht nur ersetzt durch begrenzte soziale Verhältnisse wie die ökonomischen, sondern sogar darin aufgelöst zu sein. Aber selbst in einer so gelagerten Gesellschaft wird der Gedanke der Mitleidsgemeinschaft durch das Wachhalten des Leidens mit Blick auf überhöhte Selbstliebe und Profitsucht den wesentlichen Bestandteil bilden müssen.

16 So lautet die erste der vier Wahrheiten (*cattāri ariyasaccāni*) des Frühbuddhismus. Schopenhauer schreibt auch denselben Satz auf in W I, 366.

17 „Der Egoismus also ist die erste und hauptsächlichste, wiewohl nicht die einzige Macht, welche die moralische Triebfeder zu bekämpfen hat.“ (E, 198).