

# Wege zur Gelassenheit in der Philosophie Schopenhauers

von Matthias Kößler (Mainz)

In der Lehre Schopenhauers sind zunächst zwei Standpunkte zu unterscheiden, in denen das Motiv der Gelassenheit auftaucht und entsprechend unterschiedliche Bezüge zur Tradition aufweist. Auf der einen Seite ist von Gelassenheit auf dem Standpunkt der Bejahung des Willens zum Leben die Rede, die an antike, vor allem stoische Konzeptionen anknüpft. Auf der anderen Seite spricht Schopenhauer von der „wahren“ Gelassenheit, die nur auf dem Standpunkt der Verneinung des Willens zum Leben zu finden ist bzw. mit dieser zusammenfällt. Diese weltverneinende Gelassenheit steht in Verbindung mit der mystischen Tradition des Christentums, aber auch anderer Religionen, wie der des Buddhismus oder mit dem Sufismus. Im folgenden werden die beiden Richtungen in Auseinandersetzung mit den jeweiligen Traditionen betrachtet, verbunden mit dem Versuch, zu einer einheitlichen Grundauffassung vorzudringen.

## *1. Gelassenheit in der Bejahung des Willens zum Leben*

Schopenhauer verwendet das Wort „Gelassenheit“ nicht als philosophischen Terminus. Häufiger spricht er – etwa mit Bezug auf die „Philosophieprofessoren“ – von Gelassenheit, die sich einfach aus „Phlegma und Stumpfheit“ erklärt (W II, 238). Philosophisch interessanter wird der Begriff dort, wo er im Zusammenhang mit der den Menschen vor den Tieren auszeichnenden Vernunft fällt.

Dieses neue, höher potenzierte Bewußtseyn, dieser abstrakte Reflex alles Intuitiven im nichtanschaulichen Begriff der Vernunft, ist es allein, der dem Menschen jene Besonnenheit verleiht, welche sein Bewußtseyn von dem des Thieres so durchaus unterscheidet, und wodurch sein ganzer Wandel auf Erden so verschieden ausfällt von dem seiner unvernünftigen Brüder. Gleich sehr übertrifft er sie an Macht und an Leiden. Sie leben in der Gegenwart allein; er dabei zugleich in Zukunft und Vergangenheit: Sie befriedigen das augenblickliche Bedürfniß; er sorgt durch die künstlichsten Anstalten für seine Zukunft, ja für Zeiten, die er nicht erleben kann. Sie sind dem Eindruck des Augenblicks, der Wirkung des anschaulichen Motivs gänzlich anheimgefallen; ihn bestimmen abstrakte Begriffe unabhängig von der Gegenwart. Daher führt er Pläne aus, oder handelt nach Maximen, ohne Rücksicht auf die Umgebung und die zufälligen Eindrücke des Augenblicks: er kann daher z. B. mit Gelassenheit die künstlichen Anstalten zu seinem Tode treffen, kann sich verstellen, bis zur Unerforschlichkeit, und sein Geheimnis mit ins Grab nehmen, hat endlich eine wirkliche Wahl zwischen mehreren Motiven [...] (W I, 43).

Die Vernunft verschafft dem Menschen eine Distanzierung von der anschaulichen Gegenwart und ermöglicht ihm ein „Leben in abstracto, [...] wie es vor seinem vernünftigen Besinnen steht“ (W I, 101). Aus der Fähigkeit zur Besonnenheit geht „jene von der thierischen Gedankenlosigkeit sich so sehr unterscheidende *menschliche Gelassenheit* [Hervorhebung M. K.] hervor, mit welcher Einer nach vorhergegangener Ueberlegung, gefaßtem Entschluß oder erkannter Nothwendigkeit das für ihn Wichtigste, oft Schrecklichste, kaltblütig über sich ergehen läßt: Selbstmord, Hinrichtung, Zweikampf, lebensgefährliche Wagstücke jeder Art und überhaupt Dinge, gegen welche seine ganze thierische Natur sich empört. Da sieht man dann, in welchem Maaße die Vernunft über die thierische Natur Herr wird [...]“ (W I, 102). Diese Form der Gelassenheit ist Ausdruck der „praktischen Vernunft“, aber Schopenhauer wendet sich vehement gegen die von Kant prominent vertretene Auffassung von einer *ethischen* Bedeutung der praktischen Vernunft. „Praktische Vernunft“ bedeutet für Schopenhauer die pragmatische Verwendung der Fähigkeit zur besonnenen Überlegung unabhängig davon, ob der Zweck gut, böse oder moralisch neutral ist. Schon in einer frühen Aufzeichnung aus dem Jahre 1812 hatte er die praktische Vernunft in diesem Sinne gefaßt und dem moralischen, dem „besseren Bewußtseyn“ entgegengesetzt, das jenseits aller theoretischen und praktischen Vernunft zu finden sei (HN I, 23 f.). Zu dieser frühen, sogenannten „Lehre“ vom besseren Bewußtsein wird im nächsten Abschnitt mehr zu sagen sein.

Bei den Beispielen zur Gelassenheit angesichts des Todes dachte Schopenhauer an die Stoiker, und unmittelbar anschließend setzt er sich mit dieser Richtung auseinander, die in seinen Augen praktische Vernunft im echten Sinne lehrt, aber fälschlicherweise als *ursprünglich ethische* Position bezeichnet werde. Die Tugend komme hier erst als Mittel zur Vermeidung des Leidens in Betracht, was im Schopenhauerschen Verständnis dem Streben nach Glück gleichkommt. Es ist jedoch die Frage, inwieweit Schopenhauer die Stoiker damit generell trifft. Seneca etwa, den Schopenhauer in diesem Sinne zur Stoa zählt<sup>1</sup>, betont in *De uita beata* den Vorrang der „virtus“ vor dem Genuß<sup>2</sup>. Das Ziel ist nicht die Vermeidung des Leidens, sondern umgekehrt ist das zu ertragende Leiden nicht zu achten um der sittlichen Vollkommenheit willen: „Was immer aufgrund der Verfassung der Welt zu erdulden ist, nehme man mit hohem Mut auf sich: diesen Fahneneid haben wir geleistet, zu ertragen die Verhältnisse der Sterblichkeit und uns nicht verwirren zu lassen durch das, dem zu entgehen nicht in unserer Macht

---

1 Vgl. z. B. W II, 165ff., 172ff.

2 Seneca, Lucius Aennaenus: *De uita beata*, IX, 1 – XV, 4 (23–39). In: *Philosophische Schriften*, Bd. 2: Dialoge VII–XII, Darmstadt 1971, 3–77.

steht<sup>3</sup>. Die Kritik Schopenhauers am Stoizismus ist damit nicht hinfällig, liegt doch auch für Seneca in der Tugend das wahre Glück (*uera felicitas*), das Freiheit und Unversehrtheit verspricht<sup>4</sup>. Aber der Blick wird durch den Vergleich mit der historischen Stoa auf etwas gerichtet, das für das Verständnis der Position Schopenhauers selbst aufschlußreich ist: Jedes Streben nach Glück, sei es im Genuß oder in der Tugend, ist für ihn illusionär angesichts der Beschaffenheit der Welt.

Die Stoiker unterliegen nach Schopenhauer der Illusion, die Vernunft könne durch die Fähigkeit zur Besonnenheit die „thierische Natur“ völlig beherrschen und aus sich heraus einen Zustand hervorbringen, der als Glück zu bezeichnen wäre. Das „Leben in abstracto“ bleibt aber immer sekundär und auf das durch Begehren und Leiden bestimmte konkrete Leben bezogen. Der Wille läßt nicht mit sich spielen, der Mensch genießt nicht, ohne die Genüsse zu lieben (W II, 171); und es liegt „ein vollständiger Widerspruch darin, leben zu wollen, ohne zu leiden [...]“ (W I, 108). Das Glück, das in Aussicht gestellt wird, ist *de facto* doch nur „das gelassene Ertragen der Leiden, die man als unvermeidlich vorhergesehen hat“ (W II, 174), dem, wie eine Phiole mit Gift, immer die Empfehlung des Selbstmordes beigemischt ist (W I, 108). Mit der illusorischen Macht der Vernunft über den Willen macht der Stoiker aus der praktischen Vernunft eine theoretische Sache, die auch nur eine unwahre Gelassenheit zeitigen kann.<sup>5</sup> Daher bleibt das Ideal des stoischen Weisen leblos, „ein steifer Gliedermann“ (W I, 109), eine poetischer Veranschaulichung unfähige Figur. Immerhin aber kann sich Schopenhauer der „Geistesgröße und Würde“ (W II, 174) dieses Ideals nicht ganz verschließen.

Die mit der Stoa in Verbindung gebrachte „unwahre“ menschliche Gelassenheit ist zwar unter die Bejahung des Willens zu rechnen, denn sie strebt das Glück in diesem Leben an, und die Vernunft steht somit im Dienst des Willens zum Leben. Aber der Standpunkt der Bejahung ist hier noch unbewußt, eine natürliche Einstellung, der die Verneinung des Willens als Alternative gar nicht

---

3 *De uita beata* XV, 4: „Quicquid ex uniuersi constitutione patiendum est magno suscipiatur animo: ad hoc sacramentum adacti sumus, ferre mortalis nec perturbari iis quae uitare non est nostrae potestatis.“

4 *De uita beata* XVI, 1: „Ergo in uirtute posita est uera felicitas [...] Quod tibi pro hac expeditione promittit? Ingentia et aequa diuinis: nihil cogaris, nullo indigebis; liber eris, tutus, indemnus; nihil frustra temptabis, nihil prohibeberis; omnia tibi ex sententia cedent, nihil aduersum accidet, nihil contra opinionem et uoluntatem.“

5 Der Gedanke einer theoretischen Gelassenheit, d. h. einer gleichmütigen Haltung gegenüber den Leiden und Genüssen, die das Leben nur begleitet, ohne sich praktisch in der Abwendung vom Leben zu äußern, wird den Stoikern von Schopenhauer besonders scharf angekreidet, weil er eine Form von Verneinung des Willens in der Bejahung nahe legt, die er für ausgeschlossen hält. In dieser Hinsicht sind ihm die Stoiker „bloße Maulhelden, und zu den Kynikern verhalten sie sich ungefähr, wie wohlgemästete Benediktiner und Augustiner zu Franziskanern und Kapuzinern“ (W II, 172).

in den Sinn kommt. Dementsprechend sind nach Schopenhauer alle Moralsysteme der Antike, mit Ausnahme Platons, eudämonistisch, weil ein Zweck der Tugend „jenseit des Todes“ gar nicht in Betracht kommt (W II, 166). Wird dagegen die Bejahung im eigentlichen Sinne als Entscheidung angesichts der Alternative der Verneinung verstanden, so zeigt sich noch eine andere Form von Gelassenheit, die nicht illusionär ist, weil sie das mit dem Lebenwollen verbundene Leiden nicht zu vermeiden sucht, sondern begrüßt: Ein Mensch, der

[...] bei ruhiger Ueberlegung, seinen Lebenslauf, wie er ihn bisher erfahren, von endloser Dauer, oder von immer neuer Wiederkehr wünschte, und dessen Lebensmuth so groß wäre, daß er, gegen die Genüsse des Lebens, alle Beschwerde und Pein, der es unterworfen ist, willig und gern in Kauf nähme; ein solcher stände „mit festen, markigen Knochen auf der wohlgegründeten, dauernden Erde“ und hätte nichts zu fürchten: gewaffnet mit der Erkenntniß, die wir ihm beilegen, sähe er dem auf Flügeln der Zeit heraneilenden Tode gleichgültig entgegen, ihn betrachtend als einen falschen Schein, ein ohnmächtiges Gespenst, Schwache zu schrecken, das aber keine Gewalt über den hat, der da weiß, daß er ja selbst jener Wille ist, dessen Objektivation oder Abbild die ganze Welt ist, dem daher das Leben allezeit gewiß bleibt und auch die Gegenwart, die eigentliche, alleinige Form der Erscheinung des Willens, den daher keine unendliche Vergangenheit oder Zukunft, in denen er nicht wäre, schrecken kann, da er diese als das eitle Blendwerk und Gewebe der Maja betrachtet, der daher so wenig den Tod zu fürchten hätte, wie die Sonne die Nacht. (W I, 334f.)

Ob diese Art von Gelassenheit, die Nietzsche später ins Zentrum stellen wird, beständig sein kann, ist zweifelhaft; denn sie käme nur dem Menschen zu, der „nicht [...] zugleich durch eigene Erfahrung, oder durch eine weitergehende Einsicht, dahin gekommen wäre, in allem Leben dauerndes Leiden als wesentlich zu erkennen“. Was in der Regel die Bejahung charakterisiert, ist daher nicht die Inkaufnahme, sondern die Verdrängung des Leidens, und zwar sowohl des eigenen Leidens in Vergangenheit und Zukunft als auch das der anderen, wodurch die Souveränität, mit der „wie auf einem tobenden Meer [...] mitten in einer Welt von Quaal, ruhig der einzelne Mensch“ in seinem Kahn sitzt (W I, 416), nicht nur als Trug, sondern auch als unmoralisch demaskiert wird. Auf der Basis der Schopenhauerschen Lehre vom Primat des Willens im Selbstbewußtsein und in der Welt scheint wahre Gelassenheit nur durch Verneinung des Willens zum Leben, nicht aber durch Vernunft und Erkennen zu erreichen zu sein.

## *2. Gelassenheit in der Verneinung des Willens zum Leben*

Nicht solange das Leben gewollt wird, solange der Genuß – und sei es auch nur als Begleiterscheinung der Sittlichkeit – angenommen wird, sondern nur wenn der Wille sich vom Leben abwendet, wenn ihm „vor dessen Genüssen [schau-

dert], in denen er die Bejahung desselben erkennt“: Erst dann gelangt der Mensch „zum Zustande der freiwilligen Entsagung, der Resignation, der *wahren Gelassenheit* [Hervorh. M. K.] und gänzlichen Willenlosigkeit“ (W I, 448). Die Wendung des Willens gegen das Leben – und damit gegen sich selbst – ist wiederum die Folge einer Erkenntnis, aber diese soll zunächst nicht Erkenntnis der Vernunft sein (wie in der Bejahung des Willens zum Leben und bei den Stoikern), sondern ein Erkennen ganz anderer Art. Um den Zusammenhang von Erkenntnis und wahrer Gelassenheit zu verstehen, ist es angebracht, einen Blick auf die Entwicklung im Denken des jungen Schopenhauer zu werfen.

Die Ursprünge sind in Schopenhauers früher „Lehre“ vom „besseren Bewußtsein“ zu finden. Das bessere Bewußtsein, so notiert sich Schopenhauer in der Zeit des Beginns seiner Arbeiten am Hauptwerk (1814) „gehört ja eben nicht zur Welt, sondern steht ihr entgegen, will sie *nicht*“ (HN I, 120). Die frühen Aufzeichnungen sind nicht nur deswegen interessant, weil sie die Wurzeln der späteren Lehre, sondern auch, weil sie die Abgrenzung von der stoischen Gelassenheit dokumentieren. Im ersten Entwurf von 1812 (HN I, 22f.) wird das bessere Bewußtsein bereits der praktischen Vernunft entgegengesetzt, die das „sinnliche Daseyn beförder[t]“.

Das bessere Bewußtsein ist in den Jugendgedichten Schopenhauers als ein über dem zeitlichen Treiben, Begehren und Leiden schwebender Zustand vorbereitet. Schon in dem ersten erhaltenen eigenständigen lyrischen Versuch heißt es:

Wie wär' es schön, mit leichtem leisen Schritte  
Das wüste Erdenleben zu durchwandeln,  
Daß nirgends je der Fuß im Staube hafte,  
Das Auge nicht vom Himmel ab sich wende (HN I, 2)

Die sich hier aussprechende Abwendung von der Welt und Sehnsucht nach dem „Reich Gottes“ (HN I, 10) hat durchaus Bezüge zur Gelassenheit und Weltüberwindung im Sinne des Pietismus, in dem Schopenhauer erzogen wurde.<sup>6</sup>

In Auseinandersetzung mit Fichtes *System der Sittenlehre* entwickelt Schopenhauer das bessere Bewußtsein als ein solches, das infolge der gänzlichen Verneinung des Eigenwillens dahin kommt, daß sein Handeln „durch ein übersinnliches Princip“, d. h. das kantische Sittengesetz, bestimmt wird (HN II, 349). In einer Anmerkung zu dem Werk Fichtes, in der er sich vom Bezugstext löst und eigene Gedanken fortspinnt, schreibt Schopenhauer um 1811, also kurz bevor der Begriff des „besseren Bewußtseins“ zum ersten Mal im Nachlaß auftaucht:

---

6 Vgl. dazu und zum folgenden meinen Aufsatz: „Nichts“ zwischen Mystik und Philosophie bei Schopenhauer. In: *Philosophien des Willens. Böhme, Schelling, Schopenhauer (Böhme-Studien Bd. 2)*, Berlin 2008, 65–80, hier S. 67f.

Die Freyheit des Willens könnte man nennen eine Freyheit des Nichtwollens: – die Willkühr d. i. die Wahl mit Besonnenheit unter Gegenständen des Begehrens, hat zum Hauptkarakter daß sie die Beschränkung durch die Zeit abgeworfen hat, dieserhalb hat sie der Mensch vor dem Thier voraus [...], ich würde sie deshalb praktische Vernunft nennen (so sehr auch die Kantianer schreien mögen). Die Freiheit des Willens aber ist die Fähigkeit der Vernichtung des Ganzen Eigenwillens, und ihr oberstes Gesetz ist „du sollst nichts wollen“. Ist sie eingetreten, so wird mein handeln durch ein übersinnliches Princip bestimmt, das so feste Gesetze hat, daß Jeder weiß, was es in jedem möglichen Fall bewirken wird, und, nachdem ein Mal der Eigenwille vernichtet ist, Jeder durchaus auf die selbe Weise handelt als der Andre, d. h. alle Individualität aufgehört hat, deshalb Kant dies als ein objektives Sittengesetz aufstellt [...]

Das „übersinnliche Princip“, das vermutlich auch von Schellings späterer Fassung der intellektuellen Anschauung angeregt worden war<sup>7</sup>, und das kantische Sittengesetz wurden bekanntlich später von Schopenhauer zurückgewiesen. Mit dieser Ablehnung einer übersinnlichen Grundlage der Verneinung des Willens geht deren Trennung von der Tugend und damit auch die Distanzierung zu einer Auffassung von Gelassenheit einher, die, wie in der Stoa, mit der aktiven sittlichen Lebensführung zusammenhängt. Im Zuge der Arbeiten am Hauptwerk verselbständigt sich die Verneinung; sie ist nicht mehr der Weg zur Tugend für den „Schwerbeweglichen“ (HN I, 39 (1813)), sondern der Weg in die „Heiligkeit“, der für uns auf dem Standpunkt der Bejahung des Willens Stehende aber „ein Uebergang ins *Nichts* ist“ (HN I, 245 (1815)).

Mit der Heiligkeit ist die Tradition angesprochen, aus der bekanntlich der Begriff der Gelassenheit stammt: die christliche Mystik. Schopenhauer zieht neben Jeanne Marie Guyon und dem Buddhismus vor allem Meister Eckhart, die *Theologia Deutsch* und Johannes Tauler zur Bestätigung seiner Lehre von der Verneinung des Willens zum Leben heran, und es scheint, als verwende er hier, wo es um die „wahre Gelassenheit“ geht, den Begriff auch terminologisch im Sinne der Mystik. Andererseits legen die bisherigen Ausführungen und insbesondere die Betrachtung der Entwicklung seit den Frühschriften nahe, daß diese Lehre bei einem modernen Verständnis von Gelassenheit bzw. der antiken Ataraxie ihren Ausgang genommen hätte; denn warum sonst wäre die Erkenntnis des dem Leben wesentlichen Leidens so unabdingbar für die Erlangung der wah-

---

7 Vgl. Schelling, F. W. J.: *Briefe über Dogmatismus und Skeptizismus*, achter Brief. In: *Schellings Werke*. 1. Hauptband. Hrsg. von Manfred Schröter. München 1927, 242 (SW I, 318): „Diese [intellektuale – M. K.] Anschauung ist die innerste, eigenste Erfahrung, von welcher allein alles abhängt, was wir von der übersinnlichen Welt wissen und glauben.“ Sie tritt ein, „wo wir für uns selbst aufhören Objekt zu sein“ (242) und wird als das „bessere Selbst“ (245) bezeichnet. In seinen Studienheften merkt Schopenhauer – ebenfalls 1811 – zu der betreffenden Passage an: „steht große lautere Wahrheit“. Vgl. dazu a. Kamata, Yasuo: *Der junge Schopenhauer*. München 1988, 119ff.

ren Gelassenheit, wenn die Aufhebung des Leidens nicht von zentraler Bedeutung wäre? Weil dem zur Selbsterkenntnis Gelangten „die leidende Menschheit und die leidende Thierheit, und eine hinschwindende Welt [...] so nahe“ liegt, „wendet [er] sich nunmehr vom Leben ab“ (W I, 448) und gelangt zur Resignation und Entsagung von der Welt.

Die Gelassenheit in der christlichen Mystik dagegen ist weniger aus der Negation der Welt und ihrer Leiden zu begreifen als vielmehr im Gegenteil aus ihrer Affirmation. Gelassenheit ist hier das Verlassen der geschaffenen Welt und des Eigenwillens und das Zulassen des Seins und des Willens Gottes. „Hat“ der Mensch seinen eigenen Willen, sein Streben nach etwas (selbst nach Gott) „gelassen“, so fällt er nicht ins Nichts, sondern in die Einheit mit Gott, und auf diese Weise „ist“ er von Gott „gelassen“ worden. „Der Mensch, der gelassen hat und gelassen ist und der niemals mehr nur einen Augenblick auf das sieht, was er gelassen hat, und beständig bleibt, unbewegt in sich selbst und unwandelbar – der Mensch allein ist gelassen“<sup>8</sup>, heißt es bei Meister Eckhart.

Der wesentliche Punkt der Mystik ist, daß im Lassen der Welt, das durchaus als Verneinung der Welt der geschaffenen Dinge zu verstehen ist, keine Leere entsteht, sondern im Gegenteil die Fülle des Seins erst freigelassen wird. In den neuplatonischen Vorläufern und Anfängen der christlichen Mystik ist bereits in aller Deutlichkeit gesagt, daß sich die Rede vom Nichts nicht der Inhaltslosigkeit verdankt, sondern der Unaussprechlichkeit der Fülle. Proklos schreibt in seiner *Theologie Platons* über Negationen mit denen er sich dem Einen zu nähern sucht: „[...] diese Verneinungen sind nicht beraubend in Hinsicht auf ihre Gegenstände, sondern erzeugend [...]“<sup>9</sup>, und in der negativen *Mystischen Theologie* des von Proklos stark beeinflussten Pseudo-Dionysius Areopagita heißt es am Ende, daß das Ziel des verneinenden Verfahrens „die vollkommene und einende Ursache von Allem“ ist, die „sowohl über alle Bejahung als auch über alle Verneinung erhaben ist [...] jenseits des Ganzen“<sup>10</sup>. Durch die christliche Religion kommt der Gedanke hinzu, daß das im Unterschied dazu leere Nichts das Geschaffensein der Dinge ausmacht, das sie von Gott trennt.<sup>11</sup>

---

8 Meister Eckhart: Predigt 12: *Qui audit me*. In: *Werke* Bd. 1, Frankfurt/M. 2008, 142–151, hier S. 150: „Der mensche, der gelâzen hât und gelâzen ist und der niemermê gesihet einen ougenblik ûf daz, daz er gelâzen hât, und blîbet stâete, unbewegēt in im selber und unwandelliche, der mensche ist aleine gelâzen.“

9 Proklos: *In Platonis Theologiam Libri sex*. Frankfurt 1518 (Nachdr. 1960), II, 4, (108): „[...] iste negationes non sunt privatrices ipsorum subjectorum, sed generatrices [...]“.

10 Areopagita, Dionysius: *De Mystica Theologia*. In: *Corpus Dionysiacum*, Bd. II. Hrsg. von G. Heil/A. M. Ritter. Berlin/New York 1991, 139–150; II, 1025 A: „ἐπεὶ καὶ ὑπὲρ πάσαν θέσιν ἐστὶν ἡ παντελής καὶ ἐνιαία τῶν πάντων αἰτία καὶ ὑπὲρ πάσαν ἀφάρεσιν ἢ ὑπεροχὴ τοῦ πάντων ἀπλῶς ἀπολελυμέου καὶ ἐπέκεινα τῶν ὅλων“.

11 Vgl. z. B. Augustinus: *De civitate Dei* XIV, 13.

Der Schöpfergott und die Güte seiner Schöpfung sind also Voraussetzungen der christlich-mystischen Gelassenheit, und diese Voraussetzungen lehnt Schopenhauer in einer Weise ab, die ihm den Namen eines „Fürsten des Atheismus“ eingebracht hat<sup>12</sup>. In einer handschriftlichen Notiz von 1827 (also lange nach Fertigstellung des Hauptwerks), in der er die Mystik des Dionysius Areopagita als „die einzig wahre“ Theologie bezeichnet, werden die daraus resultierenden Schwierigkeiten offenbar. Schopenhauer erwägt hier, ob man das, was sowohl der Bejahung als auch der Verneinung des Willens zugrunde liegt, „Gott“ nennen könne. Abgesehen davon, daß es dem Begriff Gottes widersprechen würde, die Welt nicht zu wollen, wäre das schon deshalb zu verwerfen, weil der Begriff völlig leer wäre.

Wir würden von solchem Gott keine andre Theologie haben, als gerade die, welche *Dionysius Areopagita* giebt in seiner *Theologia mystica*, die bloß in der Auseinandersetzung besteht, daß von Gott sich alle Prädikate verneinen, aber keines bejahen läßt, weil er über allem Seyn und aller Erkenntniß hinausliegt, welches Dionysius *επεκεινα*, „jenseits“ nennt und als ein unserer Erkenntniß durchaus Unzugängliches bezeichnet. Diese Theologie ist die einzig wahre. Nur hat sie gar keinen Inhalt. Sie sagt und lehrt eingeständlich nichts: und besteht bloß in der Erklärung, daß sie Dies wohl wisse und Dem nicht anders seyn könne. (HN III, 344)

Daß der Gottesbegriff, da er über die menschliche Fassungskraft hinausgehe, auch gleich inhaltslos wäre, würde Dionysius allerdings nicht folgern, für den das Nichts „*ὑπερούσιος οὐσία* (überseiendes Sein und überwesentliches Wesen)“ ist; er kann daher aus der Fülle des Negativen auch eine ergänzende affirmative Theologie entfalten<sup>13</sup>. Wenn Schopenhauer hingegen an die christliche Mystik und deren Begriff von wahrer Gelassenheit anknüpfen will, gerät er in die Not einer immanenten Begründung von Transzendenz. Denn nachdem der Glaube an Gott, der gewährleistet, daß das Jenseits der Welt als die Fülle ihres Seins gelten kann, weggefallen ist, kommt Schopenhauer auch in der Metaphysik nicht über den Willen zum Leben hinaus, und das Jenseits, das er im Schlußkapitel der *Welt als Wille und Vorstellung* anders als bloß negativ zu denken versucht, wird immer nur vom Seienden im Sinne des Geschaffenen her gefaßt: „Ein umgekehrter Standpunkt, wenn er für uns möglich wäre, würde die Zeichen vertauschen lassen und das für uns Seiende als das Nichts und jenes Nichts als das Seiende zeigen“ (W I, 485).

---

12 Mauthner, Fritz: *Der Atheismus und seine Geschichte im Abendlande*, Bd. 4. Stuttgart 1923 (Nachdr. Hildesheim 1963), 176.

13 Areopagita, Dionysius: *De Divinis Nominibus*. In: *Corpus Dionysiacum*, Bd. I. Hrsg. von B. R. Suchla. Berlin/New York 1990, 107–231) I, 588 B; vgl. ders.: *De Mystica Theologia*, a. a. O., III.

Lehnt Schopenhauer Gott als Person und als Schöpfer des Guten ab, so greift er dennoch merkwürdigerweise an zentraler Stelle auf die Lehre von der Gnadenwirkung zurück: „Denn eben Das, was die Christlichen Mystiker die *Gnadenwirkung* und *Wiedergeburt* nennen, ist uns die einzige unmittelbare Aeüßerung der *Freiheit des Willens*“ (W I, 478). Der Gedanke der Wirkung der göttlichen Gnade verhilft der mystischen Auffassung dazu, daß der Widerspruch einer vorsätzlich gewollten Gelassenheit vermieden wird. So wird z. B. in Jakob Böhmes Schrift *Von wahrer Gelassenheit* die Entsagung vom eigenen Willen dadurch aufgefangen, daß Gott in seiner Gnade den Menschen zum Werkzeug seines Willens macht.

Wann der eigene Wille der Selbheit abstirbet, so ist er der Sünden frey: Dann er begehret nichts, als nur dieses, was Gott von seinem Geschöpf begehret; Er begehret nur das zu thun, dazu ihn Gott geschaffen hat, das Gott durch ihn thun will. Und ob er wol das Thun ist, und seyn muß, so ist er doch nur als ein Werckzeug des Thuns, mit deme Gott thut was er will.<sup>14</sup>

Die Gelassenheit in diesem Sinne bedeutet alles andere als eine Abwendung vom Leben und Wirken; sie ist „Gottes Liebe-Willen“, der „aus Gnaden wieder in die Menschheit“ eingegangen ist. „Wer da gedencket etwas Vollkommenes und Gutes zu wircken [...] der gehe aus der Selbheit, als aus eigener Begierde, in die Gelassenheit in Gottes Willen ein, und wircke mit Gott.“<sup>15</sup>

Natürlich nimmt Schopenhauer die Rede von der Gnade nicht wörtlich: er will sie gleichnisweise verstanden wissen, um anzudeuten, daß auch in seiner Lehre von der wahren Gelassenheit die Verneinung des Willens nicht vorsätzlich zu erringen ist. Wie aber kann aus dieser wiederum bloß negativen Bestimmung die positive Wirkung, nämlich die Wendung zum heiligen Asketen, die „plötzlich und wie von außen angefliegen“ kommt (W I, 478), als etwas in dieser Welt Geschehendes, erklärt werden? Es bleibt in dieser Gedankenlinie als Ursache für die Gnadenwirkung wieder nur der Wille, der so in Widerspruch zu sich selbst tritt: „die Gnadenwirkung aber ist unsere eigene“ (W I, 481, Anm.)<sup>16</sup>.

Ein aufschlußreicher Briefwechsel mit Frauenstädt aus dem Jahr 1852 dokumentiert, wie Schopenhauer noch im hohen Alter mit diesem Problem zu kämpfen hat<sup>17</sup>. Immerhin stellt er hier, durch die Nachfragen Frauenstädt's ge-

---

14 Böhme, Jacob: *De Aequanimite, oder Von der Wahren Gelassenheit*, I, 39. In: *Sämtliche Schriften*. Hrsg. von Will-Erich Peuckert, Stuttgart 1957, Bd. 4, 85–108, hier S. 94.

15 Ebd., II, 1 (97) und 15 (100).

16 Vgl. dazu auch Malter, Rudolf: *Arthur Schopenhauer. Transzendentalphilosophie und Metaphysik des Willens*. Stuttgart-Bad Cannstatt 1991, 438ff.

17 GBr. Nr. 277 (283ff.) und Nr. 279 bis Nr. 281 (288–293); vgl. die dazugehörigen Erläuterungen Arthur Hübschers in GBr., 567ff.

drängt, klar, daß seine Metaphysik keinen Raum läßt für irgendeine Version einer „resignatio in divinam voluntatem“, wie sie in vorkantischen Ethiken geläufig war<sup>18</sup>: Es gibt außer dem subjektiven Willen keinen metaphysischen Ur- oder Weltwillen, der an die Stelle des göttlichen Willens treten könnte. Zugleich wird in dem Briefwechsel aber auch deutlich, daß damit die Konzeption einer mystischen Gelassenheit fragwürdig wird. Die Verneinung des Willens, so heißt es in dem letzten Versuch, ist als „nolle“ ein „actus“ des Subjekts, wie das Wollen selbst; die Stelle<sup>19</sup> ist fast wörtlich in die zweite Auflage der *Parerga und Paralipomena* aufgenommen worden:

Die *Bejahung* und *Verneinung des Willens* zum Leben ist ein bloßes *Velle et Nolle*. – Das Subjekt dieser beiden *actus* ist Eines und das Selbe, wird folglich als solches weder durch den Einen, noch den andern Akt vernichtet. Sein *Velle* stellt sich dar in dieser anschaulichen Welt, die eben deshalb die Erscheinung ihres Dinges an sich ist. – Vom *Nolle* hingegen erkennen wir keine andere Erscheinung, als bloß die seines Eintritts und zwar im Individuo, welches ursprünglich schon der Erscheinung des *Velle* angehört: daher sehn wir, so lange das Individuum existirt, das *Nolle* stets noch im Kampf mit dem *Velle*: hat das Individuum geendigt und in ihm das *Nolle* die Oberhand behalten; so ist dasselbe eine reine Kundgebung des *Nolle* gewesen (dies ist der Sinn der päpstlichen Heiligsprechung): von diesem können wir bloß sagen, daß seine Erscheinung nicht die des *Velle* seyn kann, wissen aber nicht, ob es überhaupt erscheine, d. h. ein sekundäres Daseyn für einen Intellekt erhalte, den es erst hervorbringen hätte, und da wir den Intellekt nur als ein Organ des Willens in seiner *Bejahung* kennen, sehn wir nicht ab, warum es, nach *Aufhebung* dieser, ihn hervorbringen sollte; und können vom Subjekt desselben auch nichts aussagen; da wir dieses nur im entgegengesetzten *Actus*, dem *Velle*, positiv erkannt haben, als dem Ding an sich seiner Erscheinungswelt. (P II, 331f.)

Ganz anders als in der Resignation liegt das *nolle* im Kampf mit dem *velle*, „so lange das Individuum dauert“; der Asket, den Schopenhauer gegen Ende des Hauptwerks schildert, paßt mit seiner „vorsätzlichen Brechung des Willens“, der „Kasteiung und Selbstpeinigung“ (W I, 451) so wenig zur Ruhe und Beständigkeit der Gelassenheit, daß der von der Lehre des besseren Bewußtseins aus zur Verneinung des Willens führende Gedankengang als zumindest fragwürdig erscheinen muß<sup>20</sup>.

---

18 Vgl. z. B. Baumgarten, Alexander Gottlieb: *Ethica Philosophica*. Hildesheim 1969, § 80 (42); siehe a. die oben zitierten Stellen bei Böhme.

19 GBr. Nr. 281 (293).

20 Auch bei Böhme gibt es den Aspekt des Kampfes des „ewigen“ Willens, bei dem das Gemüt „nicht mehr will“ mit dem „irdischen“ Willen, der sich in das Leiden und den Tod Christi „einersencken“ soll: „Will er nicht so muß er wol; so setze Feindschaft wieder das wollüstige, irdische Fleisch, gib ihm nicht das was es haben will, laß es fasten und hungern, bis der Kitzel aufhöret. Achte des Fleisches Willen für deinen Feind, und thue nicht was die Begierde im

Die Lehre vom besseren Bewußtsein hatte Schopenhauer allerdings bereits zu Beginn der Arbeiten an der *Welt als Wille und Vorstellung* fallen lassen. An die Stelle des der Vernunft entgegengesetzten besseren Bewußtseins tritt eine Konzeption, die zwar die Verneinung des Willens beibehält, diese aber zugleich als Resultat einer Erkenntnis, nämlich der Selbsterkenntnis des Willens, zu fassen sucht. Die Voraussetzung dieser Erkenntnis ist, wie Schopenhauer zunächst in einer Notiz von 1816 (HN I, 356) und dann in allen Auflagen des Hauptwerks schreibt, „die Besonnenheit der Vernunft, welche, unabhängig vom Eindruck der Gegenwart, das Ganze des Lebens übersehn läßt“ (W I, 478). Damit geht die Gelassenheit der Willensverneinung auf dieselbe Quelle zurück, aus der auch die Formen der Gelassenheit in der Bejahung des Willens hervorgingen. Es ist daher zu untersuchen, ob sich in der Philosophie Schopenhauers ein dritter Weg zur Gelassenheit finden läßt, der Bejahung und Verneinung des Willens zum Leben verbindet und damit die Unzulänglichkeit der beiden bisher betrachteten Formen überwindet.

### 3. Ein dritter Weg

Wenn Schopenhauer die mit der Willensverneinung gleichgesetzte „wahre Gelassenheit“ aus der Besonnenheit hervorgehen läßt, so ist er dennoch darauf bedacht, sie von der gewöhnlichen und der stoischen Gelassenheit abzugrenzen. Er tut dies, indem er sie auf ein besonders *hohes Maß* an Besonnenheit, auf eine „abnorme“ Erkenntniskraft, zurückführt.<sup>21</sup> Diese Ausnahmeerscheinung ist das ‚begnadete‘ Genie, das ursprünglich und eigentlich beim Künstler zu finden ist; gelegentlich überträgt Schopenhauer den Begriff aber auch auf den Heiligen und den Philosophen.<sup>22</sup> Daß die Ästhetik Aufschluß über die wahre Gelassenheit geben kann, wird auch dadurch nahegelegt, daß Schopenhauer neben den Heiligenlegenden und Berichten über mystische Erfahrungen vor allem Zeugnisse der Kunst als „empirische“ Belege für die Verneinung des Willens heranzieht: Die Kunst führt uns – im Unterschied zu Berichten und Legenden – mit dem Stempel innerer Wahrheit – den „Frieden, der höher ist als alle Vernunft, jene gänzliche

---

Fleische will, so wirst du dem Tode im Fleische einen Tod einführen“ (a. a. O., Bd. II, 29–33 (S. 103f.)). Bei Eckhart dagegen finden sich derartige Ansätze zu einer Brechung des Willens; im Gegenteil verhindert die Askese die Entleerung der Seele für die Aufnahme Gottes (vgl. Predigt 1: *Intravit Jesus in templum*. In: *Werke* Bd. I, a. a. O., 10–23 und Predigt 52: *Beati pauperes spiritu*, ebd., 550–563, bes. S. 552).

21 W II, 230, 444, 479; P II, 103 u. ö. Ein Zusammenhang zwischen dem, was in der Ethik durch die Gnadenwirkung ausgedrückt werden soll und der Genieauffassung zeigt sich darin, daß die Abnormalität, die das Genie ausmacht, darauf zurückgeführt wird, „daß hier ein dem Willen, d. i. dem eigentlichen Ich, Fremdes, gleichsam ein von außen hinzukommender *Genius*, thätig zu werden scheint“ (W II, 431).

22 W I, 468; W II, 429f., 432.

Meeresstille des Gemüths, jene tiefe Ruhe, unerschütterliche Zuversicht und Heiterkeit“ (W I, 486) vor Augen, die in der Schilderung sich selbst kasteiender Asketen so wenig zum Ausdruck kommt wie in der Vorstellung des steifen stoischen „Gliedermanns“.

In der ästhetischen Kontemplation tritt nun auch das auf, was die christlich-mystische Gelassenheit im Gegensatz zur Verneinung des Willens kennzeichnete, nämlich eine Einswerdung mit dem Sein. Denn in der ästhetischen Betrachtung „verliert“ sich das individuelle Selbst völlig in den Gegenstand, den es betrachtet und wird zum „bloßen Spiegel“ des Objekts, „so daß es ist, als ob der Gegenstand allein dawäre, ohne Jemanden, der ihn wahrnimmt, und man also nicht mehr den Anschauenden von der Anschauung trennen kann, sondern Beide Eins geworden sind, indem das Bewußtseyn von einem einzigen anschaulichen Bilde gänzlich gefüllt und eingenommen ist; [...] dann ist, was also erkannt wird [...] die *Idee*.“ (W I, 210) In der als „adäquate Objektivität“ des Willens gefaßten Idee sind auf diese Weise Subjekt und Objekt Eines. Als reines „willenloses, schmerzloses, zeitloses“ Subjekt des Erkennens „*ist*“ der Mensch „*alle Dinge*, sofern er sie anschaut, und in ihm ist ihr Daseyn ohne Last und Beschwerde [...] Wohl ist Jedem in dem Zustande, wo er alle Dinge ist; wehe da, wo er ausschließlich Eines ist.“ (W II, 425)

Aus der Ästhetik erfährt man auch, wie sich dieser gleichsam mystische Zustand aus einer abnormen Steigerung der Besonnenheit ergibt. Im gewöhnlichen Erkennen und Anschauen werden die Dinge in Relation zueinander und in letzter Instanz immer in Relation auf den eigenen Willen aufgefaßt. Dieses nach dem Satz vom Grunde verfahren und im Dienst des Willens stehende Erkennen charakterisiert gleichermaßen Verstand und Vernunft. Die Besonnenheit der Vernunft schafft allerdings eine gewisse Distanz zu den Objekten und kann bei extremer Steigerung dazu führen, daß die Beziehung auf den eigenen Willen ganz abgeschnitten wird und die Dinge dann objektiv aufgefaßt werden, wie sie an sich selbst sind. Das Bewußtsein des gemeinen Menschen

[...] nimmt die Dinge in der Welt wahr, aber nicht die Welt; sein eigenes Thun und Leiden, aber nicht sich. Wie nun, in unendlichen Abstufungen, die Deutlichkeit des Bewußtseyns sich steigert, tritt mehr und mehr die Besonnenheit ein, und dadurch kommt es allmählig dahin, daß bisweilen, wenn auch selten und dann wieder in höchst verschiedenen Graden der Deutlichkeit, es wie ein Blitz durch den Kopf fährt, mit „was ist das Alles?“ oder auch mit „*wie* ist es eigentlich beschaffen?“ Die erstere Frage wird, wenn sie große Deutlichkeit und anhaltende Gegenwart erlangt, den Philosophen, und die andere, eben so, den Künstler oder Dichter machen. Dieserhalb also hat der hohe Beruf dieser Beiden seine Wurzel in der Besonnenheit, die zunächst aus der Deutlichkeit entspringt, mit welcher sie der Welt und ihrer selbst inne werden und dadurch zur Besinnung darüber kommen. Der

ganze Hergang aber entspringt daraus, daß der Intellekt, durch sein Uebergewicht, sich vom Willen, dem er ursprünglich dienstbar ist, zu Zeiten losmacht.<sup>23</sup>

Wenngleich im ästhetischen Zustand Parallelen zur *unio mystica* zu sehen sind, kann er doch nicht unmittelbar für eine Theorie der Gelassenheit in Anspruch genommen werden. Da in der angeschauten Idee eine Einigung nur mit der Welt als Vorstellung, nicht mit dem Willen stattfindet, ist der Zustand passiv und dauert nur so lange an, wie der Wille „vergessen“ wird. Aus der Kontemplation gerissen findet sich der Mensch um so mehr von Leiden und Begehren getrieben, als die Steigerung der Besonnenheit auf der anderen Seite auch eine stärker ausgeprägte Individualität und damit Leidenschaftlichkeit des Genies zur Folge hat.<sup>24</sup> Die ästhetische Kontemplation kann daher nur als Beleg für die Möglichkeit einer Erkenntnis dienen, die aus der Abhängigkeit vom Willen befreit ist und so Welt- und Selbsterkenntnis in einem sein kann. Aus den Augenblicken der Betrachtung des Schönen

[...] können wir abnehmen, wie sälig das Leben eines Menschen seyn muß, dessen Wille nicht auf Augenblicke, wie beim Genuß des Schönen, sondern auf immer beschwichtigt, ja gänzlich erloschen, bis auf jenen letzten glimmenden Funken, der den Leib erhält und mit diesem erlöschen wird. Ein solcher Mensch, der, nach vielen bitteren Kämpfen gegen seine eigene Natur, endlich ganz überwunden hat, ist nur noch als rein erkennendes Wesen, als ungetrübter Spiegel der Welt übrig. Ihn kann nichts mehr ängstigen, nichts mehr bewegen [...] Er blickt nun ruhig und lächelnd zurück auf die Gaukelbilder dieser Welt, die einst auch sein Gemüth zu bewegen und zu peinigen vermochten, die aber jetzt so gleichgültig vor ihm stehen, wie die Schachfiguren nach geendigtem Spiel, oder wie am Morgen die abgeworfenen Maskenkleider, deren Gestalten uns in der Faschingsnacht neckten und beunruhigten. Das Leben und seine Gestalten schweben nur noch vor ihm, wie eine flüchtige Erscheinung, wie dem Halberwachten ein leichter Morgen-  
traum, durch den schon die Wirklichkeit durchschimmert und der nicht mehr täuschen kann [...] (W I, 461f.).

Dieser von Schopenhauer so poetisch geschilderte Zustand einer wahren, beständigen Gelassenheit ist indessen, wie er in den unmittelbar auf das Zitat folgenden Passagen ausführt, im Leben des Menschen nicht durch asketische Verneinung des Willens zu erringen. Vielmehr zeigt diese sich als „stete Überwindung des Willens“ in einem „beständigen Kampf mit dem Willen zum Leben: denn dauernde Ruhe kann auf Erden Keiner haben“ (W I, 463). Dieser schon im vorangegangenen Abschnitt aufgedeckte reale Widerspruch zur resignativen Gelassen-

---

23 W II, 452f.

24 Vgl. Koßler, Matthias: Zur Rolle der Besonnenheit in der Ästhetik Arthur Schopenhauers. In: *Jb.* 83, 2002, 119–133.

heit wirft uns zurück auf die ästhetische Kontemplation als Dokument willenloser Betrachtung und Einung mit der Welt als Vorstellung.

Eine im Unterschied zur ästhetischen Betrachtung durch die Vorstellung hindurch in den Willen reichende Erkenntnis der Einheit des Subjekts mit den Dingen findet sich bei Schopenhauer in der Durchschauung des *principium individuationis*. Anders als bei der Askese, die im beständigen Kampf die „vorsätzliche Brechung des Willens“ (ebd.) verfolgt, stellt die Durchschauung des *principium individuationis*, die sich in der freiwilligen Gerechtigkeit und in den uneigennütigen Werken der Menschenliebe als unmittelbares „Wiedererkennen“ des eigenen Wesens im Anderen zeigt, eine Weise des oben zitierten „Durchschimmerns der Wirklichkeit“ dar, die nicht durch Vorsatz zu erringen, „nicht wegzuräsonniren und nicht anzuräsonniren“ ist, sondern die „Jedem selbst aufgehen muß“ (W I, 437f.). Daß die aus dem Bewußtsein der Einheit des Wesens aller Dinge resultierende Gesinnung auch eine Art von Gelassenheit mit sich bringt, nämlich die „Gleichmäßigkeit und selbst Heiterkeit der Stimmung“ die mit einem guten Gewissen verknüpft ist (W I, 442), wird von Schopenhauer nur ganz am Rande angedeutet: Infolge des mit der Durchschauung des *principium individuationis* einhergehenden

[...] verminderten Antheil[s] am eigenen Selbst wird die ängstliche Sorge für dasselbe in ihrer Wurzel angegriffen und beschränkt: daher die ruhige, zuversichtliche Heiterkeit, welche tugendhafte Gesinnung und gutes Gewissen giebt, und das deutlichere Hervortreten derselben bei jeder guten That, indem diese den Grund jener Stimmung uns selber beglaubigt. Der Egoist fühlt sich von fremden und feindlichen Erscheinungen umgeben, und alle seine Hoffnung ruht auf dem eigenen Wohl. Der gute lebt in einer Welt befreundeter Erscheinungen: das Wohl einer jeden derselben ist sein eigenes. (W I, 441f.)

Dieser Aspekt bleibt bei Schopenhauer aber marginal, weil demgegenüber mit der Gleichsetzung von Menschenliebe und Mitleid der Leidenscharakter der aus der Durchschauung hervorgehenden Erkenntnis in den Vordergrund tritt. Da gemäß der Metaphysik des Willens das Leben im Ganzen wesentlich durch Leiden bestimmt ist und Glück und Wohlsein allenfalls als vorübergehende Minderung des allgegenwärtigen Leidens vorkommen, ist das, was die Werke der Gerechtigkeit und Menschenliebe hervorruft „immer nur die Erkenntniß des fremden Leidens, aus dem eigenen unmittelbar verständlich und diesem gleichgesetzt“; daher ist die „reine Liebe [...] ihrer Natur nach Mitleid“ (W I, 444). Das Gleichsetzen des fremden Leidens mit dem eigenen führt nun nach Schopenhauer dazu, daß der Mitleidige sich aufgrund des Übermaßes an Leiden, das ihm so gegenwärtig wird, vom Leben abwendet, daß das Motiv des Handelns aus Liebe zum Quietiv wird und zur „wahren Gelassenheit“ der Resignation hinleitet: „wie sollte er nun, bei solcher Erkenntniß der Welt, eben dieses Leben

durch stete Willensakte bejahen und eben dadurch sich ihm immer fester verknüpfen, es immer fester an sich drücken?“ (ebd.). In diesem von der Menschenliebe zum Mitleid und von der Tugend zur Askese führenden (W I, 449) Gedankengang wird die Seite der Durchschauung des *principium individuationis*, nach der aus der Erkenntnis der Nichtigkeit des individuellen Selbst und der Einheit mit den Dingen eine nicht-resignative Gelassenheit hervorgeht, vollständig zugunsten der Konzeption der Verneinung des Willens zum Leben unterdrückt.<sup>25</sup>

Es gibt aber noch ein Lehrstück aus der Philosophie Schopenhauers, in dem eine Einheit von Erkennendem und Erkanntem vorkommt, nämlich die Charakterlehre. Der Charakter des Menschen ist systematisch der Ort, an dem die Selbsterkenntnis des Willens und die Freiheit zur Bejahung und Verneinung des Willens zu betrachten sind. Die Selbsterkenntnis des Menschen als Erkenntnis des eigenen Charakters kann hier nur ganz grob skizziert werden.<sup>26</sup>

Der Mensch fühlt in sich die Anlagen zu allen möglichen Bestrebungen, seine Wünsche sind grenzenlos und umfassen prinzipiell alles, was der „Mensch überhaupt“ wollen kann (W I, 354, 357f.). Erst indem er aus seinen Handlungen erfährt, was er nicht nur wünscht, sondern wirklich will, wird ihm selbst sein bestimmter individueller Charakter nach und nach klar. Diese nur aus der Erfahrung zu erschließende individuelle Handlungsweise ist der „empirische Charakter“, der mittelbar Aufschluß gibt über das eigene Wesen, den „intelligiblen Charakter“. Der intelligible Charakter ist die individuelle Idee des Menschen und als solche unwandelbar, weil außer der Zeit. Aber der empirische Charakter ist in der Zeit, er entwickelt sich allmählich; man täuscht sich über seinen eigenen Charakter oder kämpft – freilich vergebens – gegen ihn an. Durch Vernunft ist der Mensch jedoch in der Lage, diese Irrwege, die von Reue und Schmerz gefolgt sind, zu vermeiden, seinen Charakter, soweit er ihn erkannt hat, mit Bewußtsein

---

25 Auch wenn diese Wendung aus gutem Grund im Zusammenhang damit gesehen werden kann, daß die mit der Durchschauung erfaßte metaphysische Einheit bei Schopenhauer nicht mehr ein gütiger und weiser Gott, sondern der blinde Wille ist, so bleibt doch seine logische Unstimmigkeit bestehen, daß einerseits das Individuationsprinzip für die Entzweiung des Willens und das daraus resultierende Leiden verantwortlich gemacht wird, andererseits die Durchschauung desselben aber keinen leidensmindernden, sondern –verstärkenden Effekt haben soll. Der Mensch, der sich aus dem Übermaß des selbst empfundenen Leidens vom Leben abwendet, hat ein ausgeprägtes Selbstempfinden als Individuum zur Voraussetzung; daher ist in dieser Hinsicht der δευτερος πλους, bei dem die Durchschauung des *principium individuationis* keine Rolle spielt (W I, 463ff.), folgerichtiger, steht aber im Widerspruch zum Gedanken einer gelassenen Hinnahme des Leidens.

26 Ausführlicher habe ich die Erfahrung des Charakters dargelegt in: Schopenhauers Philosophie als Erfahrung des Charakters. In: *Schopenhauer im Kontext. Deutsch-polnisches Schopenhauer-Symposium 2000*. Hrsg. von D. Birnbacher/A. Lorenz/L. Miodoński. Würzburg 2002, 91–110; Life is but a Mirror: On the Connection between Ethics, Metaphysics and Character in Schopenhauer. In: *European Journal of Philosophy* 16/2 2008, 230–250.

zu leben und so „mit voller Besonnenheit er selbst [zu] sein“ (W I, 360). Dieser „erworbene Charakter“ wird als ein Sichfügen in die eigene Bestimmung gefaßt, und Schopenhauer verwendet zur Beschreibung des Verhältnisses zum eigenen Charakter Formulierungen, die die stoische Gelassenheit als Vorbild erscheinen lassen: es gleicht der Ergebung in das Schicksal und dem „gelassenen“ Sich-Beugen unter das Joch (W I, 362). Aber es handelt sich hier nicht um äußeres Schicksal und Natur, sondern um den eigenen Willen. „Wie nun mit der äußern, so mit der innern Nothwendigkeit versöhnt nichts so fest, als eine deutliche Kenntniß derselben“ (ebd.). Bedenkt man, daß uns der intelligible Charakter nicht anders als über den empirischen bekannt werden kann und daß der empirische als erworbener durch Vernunft modifiziert wird, so ist das *Sichfügen* hier auch zugleich ein *Bestimmen* des eigenen Charakters, dem man sich fügt, und zwar durch Bejahung und Verneinung der dem Menschen überhaupt möglichen Willensregungen.

In einer handschriftlichen Aufzeichnung von 1814 hat Schopenhauer den Gedanken des erworbenen Charakters als einen Ausweg aus dem mit der Konzeption der resignativen Gelassenheit verbundenen Dilemma eingeführt, der den Menschen als Menschen berücksichtigt. Weder das Ideal des stoischen Weisen noch das des Heiligen kann der Mensch als Mensch (ohne die Annahme eines göttlichen Wirkens) erreichen; weder in der Bejahung noch in der Verneinung des Willens zum Leben kann er „*innre Einheit seines Wesens, Eintracht mit sich selbst* erlangen [...] Denn als *Mensch* ist innre Zwietracht sein Wesen, durchaus so lang er lebt“ (HN I, 114). Dies liegt eben an der Art und Weise, in der der Mensch sein Wesen im Spannungsfeld zwischen den unbegrenzten Anlagen und Wünschen, die ihm als „Mensch überhaupt“ vor Augen stehen, und der individuellen und begrenzten Realisierung seines Charakters, die er sich durch sein Handeln und Nichthandeln gibt, entwickelt und erfährt; die Ausbildung der Individualität, wie immer sie auch aussehen mag, geht einher mit der gewaltsamen Unterdrückung entgegenstehender Anlagen, mit dem schmerzlichen Verzicht auf die Erfüllung von Wünschen. So macht sich der Stoiker nur vor, er sei über seine „thierische Natur“ erhaben, und der Asket muß immer aufs neue gegen die Versuchungen ankämpfen.

Bald mag das Eine, bald das Andere in ihm siegen; er [der Mensch] ist der Tummelplatz. Siegt auch das Eine fortwährend, so kämpft doch das Andre fortwährend: denn es lebt so lang er lebt: als Mensch ist er die Möglichkeit vieler Gegensätze. Wie wäre da Eintracht mit sich selbst möglich? In keinem Heiligen ist sie und in keinem Bösewicht. Oder vielmehr kein ganzer Heiliger und kein ganzer Bösewicht ist möglich. Denn sie sollen *Menschen* seyn, d. h. unselige Wesen, Kämpfer, Gladiatoren auf der *arena* des Lebens. Freilich ists am Besten er erkenne welches Theiles Besiegung ihn am meisten schmerzt: diesen lasse er stets siegen, was ihm mittelst der Vernunft, deren Begriffe ihm stets gegenwärtig sind, möglich

ist: er entschließt sich freiwillig zu dem Schmerz, den ihm die Besiegung des andern Theiles macht. So hat er *Karakter*. (ebd.)

Schopenhauer spricht dem erworbenen Charakter eine Bedeutung für die eigentliche Ethik ab (W I, 362); dennoch ist der beschriebene Vorgang des *besonnenen Selbstseins* gerade das, was im Titel des vierten Buchs der *Welt als Wille und Vorstellung*, das von der Ethik handelt, ausgesprochen ist: „Bei erreichter Selbsterkenntniß Bejahung und Verneinung des Willens zum Leben“; nur sind hier Bejahung und Verneinung nicht als einander ausschließende Alternativen gedacht, sondern als komplementäre Aspekte.

Hinsichtlich der Frage nach der Gelassenheit stellt das besonnene Selbstsein im erworbenen Charakter einen echten Ansatz zu einem dritten Weg dar, der Motive sowohl der unter der Bejahung als auch unter der Verneinung des Willens zum Leben betrachteten Konzeptionen in sich vereint. Aus diesem Ansatz heraus ließe sich eine Theorie der Gelassenheit entwickeln, die in ihren Ansprüchen zwar hinter denen der Stoa und der christlichen Mystik zurückbleibt, aber dafür auf metaphysische Voraussetzungen verzichten kann. Sie wäre zu verknüpfen mit der von Schopenhauer nicht weiter verfolgten Tendenz der Durchschauung des *principium individuationis* zu einer nicht-resignativen Gelassenheit, indem das Wiedererkennen des eigenen Wesens im Anderen auf die bleibende Gegenwärtigkeit der Anlagen des „Menschen überhaupt“ bezogen würde.<sup>27</sup>

---

27 Vgl. dazu Koßler, Matthias: Schopenhauers Erfahrung des Charakters, a. a. O., 108ff.