

Philosophie der Lebenskunst aus dem Geist der Moralistik. Zu Schopenhauers *Aphorismen zur Lebensweisheit*¹

von Robert Zimmer (Berlin)

I

Kein Werk Schopenhauers hat eine derart breite Leserschaft gefunden wie seine *Aphorismen zur Lebensweisheit* – und keine seiner Schriften ist von der Fachwelt so wenig gewürdigt worden. Für die Verbreitung der Schrift, die als Teil seiner 1851 erschienenen *Parerga und Paralipomena* den Ruhm Schopenhauers noch zu Lebzeiten begründete, gibt es einen eindeutigen Grund: In einer sprachlich ebenso eleganten wie verständlichen Form widmet sich Schopenhauer hier einem nicht nur populären, sondern eminent lebenspraktischen Thema, nämlich, wie er im Vorwort ankündigt, der Lebensweisheit im Sinne der „Kunst, das Leben möglichst angenehm und glücklich durchzuführen“².

An der Vernachlässigung der *Aphorismen* durch die Forschung ist der Autor nicht ganz unschuldig: Mit seiner Einordnung der Schrift als „Parergon“, als „Ergänzungs-“ oder „Nebenwerk“, hat Schopenhauer selbst die philosophische Marginalisierung der *Aphorismen* befördert. Vor allem war ihm bewusst, dass die in den *Aphorismen* formulierten Maximen und Handlungsregeln sich nur schwer an die systematische Konzeption seiner Ethik anbinden ließen. Deren entscheidendes Thema, die Möglichkeiten einer Willensverneinung durch Aufhebung des *principium individuationis*, wird in den *Aphorismen* nicht berührt. In *Die Welt als Wille und Vorstellung* hatte Schopenhauer Ethik als psychologische Erklärung und metaphysische Deutung moralischen Handelns verstanden.³ Die „gänzliche Selbstaufhebung und Verneinung des Willens“⁴ wird zum „summum bonum“. Nur in der Willensverneinung gibt es die Möglichkeit einer Erlösung vom Leid: kurzfristig in der reinen, willensfreien Erkenntnis der ästhetischen Kontempla-

1 Der folgende Beitrag knüpft an meinen Essay: Das Meisterwerk der deutschen Moralistik. Über Arthur Schopenhauers *Aphorismen zur Lebensweisheit* an. In: www.aphorismus.net/beitrag23.html, 2007.

2 P I, 333.

3 Siehe dazu Morgenstern, Martin: Die metaphysischen Wurzeln der Moral bei Schopenhauer. In: *Schopenhauer im Kontext. Deutsch-polnisches Schopenhauer-Symposium 2000*. Hrsg. von D. Birnbacher/A. Lorenz/L. Miodonski, Würzburg 2002, 71–82.

4 W I, 428.

tion, dauerhaft in der Ausschaltung des Willens durch Askese, einer Lebensform, die aber nur von wenigen „Heiligen“ verwirklicht wird.

Liegt in Schopenhauers *Welt als Wille und Vorstellung* eine „vertikale“, eine Tiefendeutung der menschlichen Existenz vor, die aus der Welt des Leidens und der Täuschungen hinausführen soll, sind die *Aphorismen* „horizontal“ ausgerichtet und beschränken sich auf den praktischen Umgang innerhalb dieser Welt. Deshalb betont Schopenhauer in seiner Einleitung zu den *Aphorismen*, dass in einer Eudämonologie, also einer Glückslehre, wie er sie hier vorzulegen gedenke, von dem „höheren metaphysisch-ethischen Standpunkte“ abgesehen werden und man sich gewissermaßen auf eine „Akkommodation“ einlassen müsse. Die metaphysische Grundwahrheit des Leidens als *conditio sine qua non* menschlicher Existenz soll beiseite geschoben werden und die Untersuchung sich ganz auf die Fragen der empirischen, pragmatischen Lebensbewältigung konzentrieren. Weil von Glück in einem umfassenden Sinne nicht die Rede sein könne, sei der Wert seiner Ausführungen nur ein „bedingter“⁵.

Enthalten die *Aphorismen* also wenigstens eine Anleitung zum Glück der kleinen Münze – zu den Freuden alltäglicher Lebensbewältigung? Auch dies hat Schopenhauer programmatisch verneint, indem er betont, dass Glück nur in negativer Form, als Abwesenheit von Schmerz realisiert werden kann. Er will seine Eudämonologie ausschließlich als negative Eudämonologie verstanden wissen und versucht damit, die *Aphorismen* in den Rahmen seiner pessimistischen Metaphysik einzufügen. Mehr als ein Ausschalten der negativen Zustände von Schmerz und Langeweile ist danach nicht möglich: „Kommt zu einem schmerzlosen Zustand noch die Abwesenheit der Langeweile; so ist das irdische Glück im Wesentlichen erreicht: denn das Übrige ist Chimäre“⁶. Damit schien sich „die Kunst, das Leben möglichst angenehm und glücklich durchzuführen“, auf eine Unglücksvermeidungstechnologie zu reduzieren – auf ein Ethiksurrogat für diejenigen, die sich nicht zu den Höhen des metaphysischen Grundgedankens hinaufschwingen können. Entsprechend bleiben die *Aphorismen* bis heute für die meisten Schopenhauer-Exegeten der philosophisch wenig ergiebige Knochen, den Schopenhauer dem Plebs hingeworfen hat, damit auch dieser etwas am Schopenhauer’schen Geiste zu nagen habe. Nicht zuletzt deswegen ist der systematische Ort der *Aphorismen* innerhalb der Philosophie Schopenhauers bis heute nicht befriedigend geklärt.⁷

5 P I, 334.

6 P I, 433.

7 Einen solchen Versuch unternimmt Volker Spierling: Grundlinien der Philosophie Schopenhauers. Eine neue Sicht der ‚Aphorismen zur Lebensweisheit‘. In: *Studi Italo-Tedeschi/Deutsch-Italienische Studien*. Monographische Reihe, hrsg. von Luigi Cotteri, Bd. 11, Meran 1989, 1–21, der sich allerdings auf strukturelle Gemeinsamkeiten zwischen den *Aphorismen* und der *Welt als Wille und Vorstellung* konzentriert, ohne auf die Tradition und systematische Relevanz philo-

Um diesen systematischen Ort in den Blick nehmen zu können, ist es ratsam, sich nicht allzu sehr auf Schopenhauers eigene Aussagen zu stützen. Ebenso wenig, wie sich die *Parerga und Paralipomena* insgesamt auf den Status von Nebenwerken und Zusätzen reduzieren lassen, lassen sich auch die *Aphorismen* als reine Unglücksvermeidungslehre lesen.⁸ Das Konzept einer negativen Eudämonologie ist, wie Barbara Neymeyr gezeigt hat, bereits in früheren Schriften Schopenhauers nicht ohne Brüche und Unebenheiten durchgeführt.⁹ In den *Aphorismen* tritt es noch mehr in den Hintergrund.¹⁰ Dem entspricht die Erfahrung, dass Generationen von Lesern die Schrift nicht nur als Leidenbewältigung, sondern als Ratgeber für ein glückliches Leben im positiven Sinne gelesen haben. Von der Wertschätzung der Gesundheit als Grundbedingung des Glücks bis zu den Empfehlungen zur Ausbildung der geistigen Persönlichkeit liefern die *Aphorismen* zahlreiche Beispiele für eine Glücksdiskussion, die über die Explikation eines negativen Glücksbegriffs weit hinausgeht. Schopenhauers *Aphorismen* können sehr wohl als positive Eudämonologie, als soziale Klugheitslehre und Brevier der Selbstverwirklichung verstanden werden.

Nicht zuletzt die andauernde Popularität und Breitenwirkung der *Aphorismen* als Hilfe zur pragmatischen und vernunftgesteuerten Weltbewältigung kann helfen, den philosophiehistorischen Kontext zu sehen, in dem die Schrift steht. Es ist eine Tradition, auf die Schopenhauer nicht nur mit dem Begriff der „Eudämonologie“, sondern auch mit der literarischen Präsentation, den Themen und zahlreichen Bezugnahmen hinweist: die Tradition der antiken Ethik und der neuzeitlichen Moralistik. In der Moralistik wurde das systematische Anliegen einer Glücks- und Klugheitslehre innerhalb der praktischen Philosophie der Neuzeit weitergetragen und gleichzeitig mit Hilfe literarischer Formen wie dem Aphorismus und dem Essay Zugang zu breiten Leserschichten ermöglicht. Die Tatsache, dass diese Tradition vor allem im romanischen Sprachraum verwurzelt ist und die Grenzen der Fachphilosophie bewusst überschreitet, mag dazu beigetragen haben, dass man Schopenhauers enge Verbindung zu ihr in der akademisch geprägten deutschen Philosophie vielfach übersehen oder vernachlässigt hat.

sophischer Klugheits- und Glückslehren einzugehen. Heinz Gerd Ingenkamp (Schopenhauer als Eudämonologe. In: *Jb.* 87, 2006, 77–90) wiederum bringt das Projekt einer Eudämonologie vor allem mit Epikur in Verbindung, ohne die gesamte Tradition der antiken Ethik und Moralistik zu berücksichtigen.

8 Vgl. Morgenstern, Martin: Schopenhauers Lehre vom Glück. In: *Aufklärung und Kritik*, Sonderband 14, 2008, 117: „Sieht man seine [Schopenhauers – d. Verf.] Ausführungen über Glück von vornherein als Bestandteile des pessimistischen Systems, dann werden systemwidrige Auffassungen leicht übersehen oder nur unzureichend gewürdigt“.

9 Siehe dazu u. a. Neymeyr, Barbara: Pessimistische Eudämonologie? Zu Schopenhauers Konzeptionen des Glücks, in: *Jb.* 77, 1996, 133–165.

10 Siehe dazu insbesondere Morgenstern 2008, 127 ff.

Der folgende Essay schlägt deshalb vor, die *Aphorismen* als einen Höhepunkt und Weiterentwicklung der moralistischen Tradition zu lesen, die ihre Wurzeln in den Glücks- und Weltklugheitslehren der Antike hat. Die Schrift füllt eine Lücke in Schopenhauers praktischer Philosophie: Hatte Schopenhauer in seiner Ethik menschliches Handeln als Funktion metaphysischer Erkenntnis verstanden und in den Dienst einer Welterlösung gestellt, ging es nun um praktische Weltbewältigung. Der Ethik mit ihrer Forderung nach Willensüberwindung im moralischen Handeln stellt Schopenhauer hier eine Philosophie der Lebenskunst mit der Forderung nach einem selbstbestimmten, weltklugen Glücksmanagement an die Seite. Mit Schopenhauers Eudämonologie in den *Aphorismen zur Lebensweisheit* liegt ein philosophisches Werk eigenen Rechts vor: eine Philosophie der Lebenskunst aus dem Geist der Moralistik.

II

Die Eudämonologie, von Kant aus dem Bereich der Moralphilosophie ausgeschlossen, stand im Mittelpunkt der antiken Ethik, ungeachtet der ansonsten unterschiedlichen Ausrichtung der römisch-hellenistischen Philosophenschulen. Auffallende Gemeinsamkeiten gibt es auch in der inhaltlichen Bestimmung des Glücks als „ataraxia“ – wie im Falle Epikurs – oder als „apatia“ – wie im Falle der Stoa –, eines Zustands der Seelenruhe, der perfekten Kontrolle der Leidenschaften durch die Vernunft. Dieses Ziel war nur durch praktische Übungen und Einsicht in psychologische und soziale Zusammenhänge erreichbar. Das Notwendige musste vom Überflüssigen, das Verfügbare vom Unverfügbaren geschieden werden. Die reichhaltige philosophische Lebenshilfeleratur der Antike verstand Tugendlehre auch immer als soziale Klugheitslehre. Das philosophiegeschichtlich einflussreichste Beispiel ist die *Nikomachische Ethik* des Aristoteles mit ihrer Mesotes-Lehre, der Lehre von der richtigen Mitte zwischen zwei extremen Handlungsdispositionen. Der Aristoteles-Schüler Theophrast knüpfte in seinen *Charakteren* daran an, indem er negative Handlungsdispositionen als Charaktertypen anschaulich vor Augen führte. In der Spätantike lieferten Autoren wie Seneca und Marc Aurel, sei es in Brevier-, in Brief- oder in Essayform, Ratschläge für den Umgang mit sich selbst, mit den verfügbaren Gütern und die Gestaltung sozialer Beziehungen.

Die von Montaigne begründete neuzeitliche Tradition der Moralistik übernahm das Thema Lebensklugheit aus den säkularen Weisheitslehren der Antike und führte es im gesellschaftlichen Kontext der europäischen Neuzeit fort.¹¹ Die Moralistik war immer mehr als bloße Menschenbeobachtung. Sie war philoso-

11 Siehe dazu Zimmer, Robert: *Die europäische Moralistik zur Einführung*. Hamburg 1999.

phische Anthropologie, Soziologie und Lebenskunstlehre zugleich. Es ging um eine Bestandsaufnahme der *condition humaine*, um eine Aufklärung der sozialen Lebenswelt und um Regeln einer Lebensführung, die unmittelbar an praktische Lebenserfahrung anknüpfen. Wie in der antiken Ethik wird das Ziel Glück mit einer Klugheitsstrategie verbunden, die auf Menschenkenntnis, aber auch auf Selbstbestimmung und Vernunftkontrolle beruht. Die Moralistik, die im 17. Jahrhundert mit Gracián, La Rochefoucauld und La Bruyère ihren Höhepunkt erreichte, entwickelte Konzeptionen von individueller Autonomie innerhalb einer Welt, in der diese Autonomie von mehreren Seiten gefährdet ist. Anders allerdings als die auf eine kosmische Vernunftordnung ausgerichtete antike Ethik orientiert sie sich durchgehend an einer pessimistischen Anthropologie, an der erfahrungsgeliteten Erkenntnis, dass der Mensch egozentrisch und triebgesteuert ist. Dass menschliches Handeln von „Eigenliebe“, vom „amour propre“ bestimmt ist, ist nicht nur das zentrale Thema in den Aphorismen La Rochefoucaulds, sondern steht als Erkenntnis auch schon hinter dem Skeptizismus Montaignes und wird ebenso von La Bruyère, Vauvenargues und Chamfort aufgegriffen. Hinter der Maske der Menschenfreundlichkeit und der geäußerten guten Absichten verbirgt sich das egoistische Kalkül. Aus diesem Grund pflegt alle Moralistik den Gestus der Entlarvung, der Aufdeckung verborgener, wahrer Absichten zum Schutz der eigenen Interessen.

Charakteristisch für die gesamte Moralistik ist, dass sie den Menschen in sozialen Zusammenhängen beobachtet und Selbstbehauptungsstrategien immer vor dem Hintergrund gesellschaftlicher Strukturen entwirft, sei es die höfischen Renaissancegesellschaften, der französische Absolutismus oder die frühbürgerlichen Gesellschaften des späten 18. und 19. Jahrhunderts. Sein und Schein waren dabei nicht dichotomisch getrennt. „C'est une grande folie de vouloir être sage tout seul“¹² schreibt La Rochefoucauld, um zu verdeutlichen, dass eine kluge Lebensführung sich notwendigerweise im Einklang mit der Gesellschaft und nicht gegen sie verwirklicht. Ohne Beherrschung der zugefallenen sozialen Rolle war die Welt nicht zu meistern. Es ging um das Austarieren des richtigen Abstands – des Maßes von Distanz ebenso wie des Maßes von Involviertheit. So entstand das Verhaltensideal des erfahrenen, unterscheidungs-fähigen und klugen Weltmanns, der bei Gracián begrifflich als „Discreto“, in der französischen Moralistik als „honnête homme“ und in der späteren englischen Moralistik als „Gentleman“ erscheint. Der kluge Weltmann beherrscht die Spielregeln einer eiteln Welt und versteht, sie zu seinen eigenen Gunsten zu manipulieren.

Der enge Bezug moralistischer Klugheitsregeln zu den Erwartungshaltungen und Normen der jeweiligen Gesellschaft erklärt auch, warum die Moralistik sich ausgiebig mit allem beschäftigt, was man als „äußere“ Güter und Verhaltens-

12 La Rochefoucauld: *Maximes et Réflexions*, 231.

weisen bezeichnen könnte. Der Umgang mit Besitz war bereits in der antiken Ethik, so bei Seneca und Plutarch, ein ausführlich diskutiertes Thema. Für den *honnête homme* ist es selbstverständlicher Teil seiner Erziehung und wird im gemäßigten Hedonismus Montaignes ebenso gewürdigt wie bei La Bruyère, der dem Thema in den – in Anlehnung an Theophrast verfassten – *Charakteren* ein ganzes Kapitel widmet. Noch entscheidender für den klugen Weltmann sind die Orientierungen an jenem Bezugspunkt des Sozialverhaltens, der sich im Begriff „Ehre“ kristallisiert. Es ist die eigentliche Leistung der Moralistik, dass sie, wie im Begriff „honnête homme“ selbst augenfällig wird, die traditionelle Standesehre durch eine Wertorientierung ablöst, in der sich Weltklugheit, Moralität und taktisches Geschick verbinden und die ihren Höhepunkt in der Abgrenzung des *honnête homme*, des *homme de bien* und des *habile homme* bei La Bruyère findet.¹³

Nicht zuletzt charakteristisch für die Moralistik sind die in ihr entwickelten literarischen Formen, vom Essay Montaignes, dem Aphorismus Graciáns und La Rochefoucaulds bis zu den Porträtskizzen La Bruyères, Formen, die häufig in den Titelbezeichnungen „Maximen“, „Gedanken“ oder „Reflexionen“ zusammengefasst werden¹⁴. Es ist der Versuch, die Unabgeschlossenheit und den Erfahrungsbezug des moralistischen Denkens literarisch so zu gestalten, dass der Entfaltung von Gedanken Raum gegeben wird, ohne ihn in einen systematischen Zusammenhang stellen zu müssen.

III

Während die mit der Moralistik und Aphoristik näher befassten Interpreten Schopenhauers engen Bezug zur Moralistik immer schon herausgestellt haben¹⁵, hat die Schopenhauer-Forschung im engeren Sinne von dieser engen Beziehung nur sporadisch Kenntnis genommen.¹⁶ Dabei ist es für jeden mit der Werk-

13 Siehe La Bruyère: *Les Caractères, Des Jugements*, 55.

14 So u. a. La Rochefoucauld: *Maximen und Reflexionen* (1665), Pascal: *Gedanken* (1669/1670), Chamfort: *Maximen und Gedanken, Charaktere und Anekdoten* (1796), aber auch Goethe, *Maximen und Reflexionen* (Nachlass 1840).

15 Vgl. Zimmer 1999, Kap. 11, aber auch Balmer, Hans Peter: *Philosophie der menschlichen Dinge. Die europäische Moralistik*, Bern 1981, 155: „In Schopenhauers Werk verflochten sich Moralistik und Philosophie von Anfang bis Ende aufs Engste“, und Neumeister, Sebastian: Schopenhauer, Gracián und die Form des Aphorismus. In: *Jb.* 85, 2004, 31: „Formale – und nicht nur inhaltliche – Gründe, auch den Philosophen Arthur Schopenhauer in die Geschichte der Moralistik einzubeziehen, gibt es durchaus.“

16 So bemerkt Dieter Birnbacher in „Arthur Schopenhauer. Wille und Weltverneinung“ (In: *Philosophen des 19. Jahrhunderts*. Hrsg. von M. Fleischer/J. Hennigfeld, Darmstadt 2004, 134), dass Schopenhauer mit seiner Vernunftkritik „die glanzvolle Tradition der französischen Moralistik fortsetzt.“

geschichte Schopenhauers Befassten unübersehbar, dass Schopenhauer, wie kaum ein anderer Philosoph, die moralistische Tradition in sein Denken aufgenommen hat.¹⁷ Zitate aus Montaigne, Gracián, La Rochefoucauld, La Bruyère oder Chamfort durchziehen sein gesamtes Werk.

Die in *Die Welt als Wille und Vorstellung* entfaltete Willensmetaphysik bot einer moralistischen Klugheitslehre zwar keinen systematischen Platz, wohl aber einen Anknüpfungspunkt. Es ist der Begriff des „erworbenen Charakters“. Anders als der „intelligible“ und der „empirische“ Charakter ist er eng an den Erfahrungsweg des Einzelnen gebunden. Er ist derjenige Charakter, so Schopenhauer, „den man erst im Leben, durch den Weltgebrauch, erhält“¹⁸. Der erworbene Charakter ist die durch Erfahrung erlangte Kenntnis der eigenen Individualität. Diese Kenntnis setzt uns in den Stand,

[...] die an sich ein Mal unveränderliche Rolle der eigenen Person, die wir vorhin regellos naturalisierten, jetzt besonnen und methodisch durchzuführen und die Lücken, welche Launen oder Schwächen darin verursachen, nach Anleitung fester Begriffe auszufüllen. Die durch unsere individuelle Natur ohnehin notwendige Handlungsweise haben wir jetzt auf deutlich bewußte, uns stets gegenwärtige Maximen gebracht [...]¹⁹

Der erworbene Charakter sei, so Schopenhauer, „nicht sowohl für die eigentliche Ethik, als für das Weltleben wichtig“²⁰.

Aus der Willensmetaphysik selbst ließen sich solche, auf das Weltleben applizierbare Maximen allerdings nicht ableiten. Sie wurden deshalb auch nicht innerhalb der *Welt als Wille und Vorstellung* entwickelt, sondern entstanden neben ihr. Die für die Schopenhauersche Metaphysik bestimmenden Traditionen – sei es Platon, Kant oder die indische Philosophie – konnten hier keine Rolle spielen. Wenn es darum gehen sollte, Strategien für ein selbstbestimmtes und illusionsfreies Leben zu entwickeln, das auf realistischer Einschätzung des eigenen Charakters, der Menschen und der Welt beruht, musste man sich an eine Tradition wenden, die einerseits seinem Menschen- und Weltbild nahestand und andererseits jene erfahrungsgesättigte Menschen- und Weltkenntnis einbrachte, die in den metaphysischen Reflexionen fehlte. In der Geschichte der Metaphysik hatte eine solche strategische Klugheitslehre nie eine Rolle gespielt. In der Tradition der Moralistik hingegen stand sie im Mittelpunkt.

17 Franco Volpi erwähnt Schopenhauers „tagtägliche Lektüre der neuzeitlichen Moralistik“. In: Volpi, Franco: „Einleitung“. In: Schopenhauer, Arthur: *Die Kunst, sich selbst zu erkennen*. München 2006, 12.

18 W I, 357.

19 W I, 360.

20 W I, 362.

Schopenhauers Auseinandersetzung und Adaption der Moralistik und ihrer antiken Vorgänger geht mit den Vorarbeiten zu den *Aphorismen* Hand in Hand. Die *Aphorismen zur Lebensweisheit* mögen publikationsgeschichtlich in die Spätphase Schopenhauers fallen, die Beschäftigung mit Fragen einer Eudämonologie und Klugheitslehre lässt sich aber, wie Volker Spierling nachgewiesen hat,²¹ bis in die Frühphase des Werks zurückverfolgen. Bereits 1814 formuliert Schopenhauer, angesichts der Beschäftigung mit der Mesotes-Lehre des Aristoteles, die grundsätzliche Trennung zwischen Moralphilosophie und Philosophie der Lebenskunst:

Des Aristoteles Grundsatz in allen Dingen die Mittelstraße zu halten, passt schlecht zum Moralprincip, wofür er ihn gab: aber er möchte leicht die beste allgemeine Klugheitsregel seyn, die beste Anweisung zum glücklichen Leben.²²

In den folgenden Jahrzehnten hat Schopenhauer, neben seinen veröffentlichten Schriften, zahlreiche Notizen und Manuskriptentwürfe gefertigt, in denen jenes Problem des „Weltgebrauchs“ im Zentrum stand, das in dem frühen Hauptwerk offen geblieben war. Konkrete Vorarbeiten für eine eigene Klugheitslehre sind ab den 1820er Jahren nachweisbar. Seit 1822 finden wir Notizen, in denen Schopenhauer beginnt, in Auswertung seiner moralistischen Lektüre, Maximen und Klugheitsregeln zu formulieren. Sie sind besonders intensiv in der Berliner Zeit von 1825 an bis zum Umzug nach Frankfurt im Jahr 1831, als Schopenhauer, nach seinem vergeblichen Versuch, an der Universität Fuß zu fassen, sich wechselnden literarischen Projekten zuwandte. Eine entscheidende Rolle spielte dabei die Beschäftigung mit dem spanischen Moralisten Baltasar Gracián. 1825 hatte Schopenhauer Spanisch gelernt und begonnen, Graciáns *Oráculo manual* und einzelne Partien des großen allegorischen Romans *El Criticón* ins Deutsche zu übersetzen. In Anlehnung an Gracián und parallel zur Beschäftigung mit dem *Handorakel* entstanden jene, über den Nachlass verstreuten, von Schopenhauer als „Eudämonologie“ bezeichneten moralistischen Reflexionen, die Franco Volpi inzwischen separat veröffentlicht hat²³ und die in das Kapitel V der *Aphorismen*, die „Paränesen und Maximen“ eingeflossen sind. In diesen Reflexionen hat Schopenhauer, keineswegs zufällig, den gesamten Abschnitt über den „erworbenen Charakter“ aus seinem Hauptwerk wörtlich übernommen.²⁴

Ab 1821 sind auch schon Aufzeichnungen nachweisbar, die Schopenhauer unter dem an Marc Aurel angelehnten Titel „Eis heautón“ fertig gestellt, aber nie

21 Vgl. Spierling 1989, 5ff.

22 HN I, 81f.

23 Schopenhauer, Arthur: *Die Kunst, glücklich zu sein. Dargestellt in fünfzig Lebensregeln*. Hrsg. von Franco Volpi, München 1999.

24 Schopenhauer 1999, Lebensregel Nr. 3, 29–37.

veröffentlicht hat. In diesem, von Volpi inzwischen neu rekonstruierten „Geheimheft“²⁵, sammelt Schopenhauer, gespickt u. a. mit Zitaten aus Bacon, Gracián, Chamfort und „Maximen und Lieblingsstellen“ aus seiner Lektüre, Meditationen im Stil und in der Tradition der Moralistik. Wo die späteren *Aphorismen* sich um die Aufstellung allgemeiner, für alle geltenden Maximen bemüht, stellt Schopenhauer hier die Auswertung seiner eigenen Lebenserfahrungen und seine persönliche Lebensprogrammatis in den Vordergrund. Aber auch hier finden sich Aussagen, die zur Grundlage ähnlicher Formulierungen in den *Aphorismen* geworden sind. So findet sich die Formulierung, dass „Höflichkeit wie die Rechenpfennige, eine offenkundig falsche Münze ist“²⁶, wörtlich in den späteren *Aphorismen* wieder.²⁷

Höflichkeit als soziales Scharnier in einem urbanen Kontext ist eines der Standardthemen moralistischer Reflexion. Ein weiteres ihrer Kernthemen ist der Umgang mit der eigenen Reputation, die in aristokratisch geprägten Gesellschaften mit dem Begriff der Ehre umschrieben wird. In Schopenhauers Nachlass findet sich, in dem „Adversaria“ betitelten Manuskriptbuch von 1828–1830, eine ausgearbeitete Abhandlung zu dem Thema mit dem Titel „Skizze einer Abhandlung über die Ehre“²⁸. Hier behandelt Schopenhauer jene Probleme, die, im Zeichen des Zerfalls der feudalen Ordnung, zwischen individuellem Wert und seiner sozialen Präsentation und Wahrnehmung entstehen. Im Kapitel „Von dem, was einer vorstellt“ finden sie sich in den *Aphorismen* wieder.

In den Bereich der Klugheitslehre gehört auch Schopenhauers so genannte „Eristische Dialektik“²⁹, eine wohl 1830–31 entstandene Sammlung rhetorischer „Kunstgriffe“, mit deren Hilfe man sich gegenüber einem Gegner im Streitgespräch durchsetzen kann. Er gehört in den Bereich der für die moralistische Literatur typischen Selbstbehauptungsstrategien in einem als feindlich oder zumindest als unberechenbar angesehen sozialen Kontext. Die Beherrschung der rhetorischen Feinheiten der Sprache gehört für die spanischen und französischen Moralisten des 17. Jahrhunderts zur Grundausrüstung des klugen Weltmanns. So formuliert z. B. Gracián – in Schopenhauer’scher Übersetzung – die Maxime: „Stichelreden kennen und anzuwenden verstehen. Dies ist der Punkt der größten

25 Schopenhauer, Arthur: *Die Kunst, sich selbst zu erkennen*. Hrsg. von Franco Volpi, München 2006.

26 Schopenhauer 2006, 49.

27 P I, 493.

28 HN I, 472ff. Zur Entwicklung des Schopenhauer’schen Ehrbegriffs siehe: Lütkehaus, Ludger: „Ehrensachen meiden“. Schopenhauers Auseinandersetzung mit dem „Princip der Ehre“. In: *Jb.* 87, 2006, 91–100.

29 Auch sie wurde inzwischen von Franco Volpi separat ediert: Schopenhauer, Arthur: *Die Kunst, Recht zu behalten*. Hrsg. von Franco Volpi, Frankfurt/M. 1995.

Feinheit im menschlichen Umgang.³⁰ Auch Schopenhauer sieht die Beherrschung von Argumentationsstrategien als eine soziale Selbstbehauptungsfähigkeit, als „geistige Fechtkunst“³¹ an. Sie ist Teil einer Klugheitslehre, die sich auf die „natürliche Schlechtigkeit“³² des menschlichen Geschlechts einstellen muss. 1830 notierte Schopenhauer auch bereits das spätere Motto der *Aphorismen*, Chamforts „Le bonheur n’est pas chose aisée. Il est très difficile de le trouver en nous, & impossible de le trouver ailleurs“³³.

In der Berliner Zeit legt Schopenhauer das Fundament für seine eigene Moralistik, die er schließlich in den *Parerga und Paralipomena* und dort insbesondere in den *Aphorismen zur Lebensweisheit* vorlegte. Dabei hat er seine umfangreiche Lektüre der antiken Eudämonologie und der neuzeitlichen Moralistik sowie die uns durch den veröffentlichten Nachlass zugänglichen Manuskriptbücher wie einen Steinbruch benutzt. Angesichts dieser Tatsache und angesichts der zahlreichen Stellen, an denen er in den *Aphorismen* auf die eudämonologische und moralistische Tradition Bezug nimmt, bleibt es verwunderlich, dass er in der Einleitung zu seiner Schrift nur zwei Werke nennt, die in „ähnlicher Absicht“³⁴ geschrieben seien, nämlich *De utilitate ex adversis capienda* des Renaissanceautors Hieronymus Cardanus und die kurze Eudämonologie, die Aristoteles seiner Rhetorik, in Kap. 1, Buch 5 hinzugefügt habe – zwei Texte, die eher am Rande der von den *Aphorismen* repräsentierten Tradition stehen.

IV

Die herausragende Rolle, die die Beschäftigung mit dem Werk Graciáns bei der Konzeption der *Aphorismen* gespielt hat, mag dazu verführen, den Titel *Aphorismen zur Lebensweisheit* als Indiz für eine ebenso enge literarische Verbindung der Schrift mit der Aphoristik des *Oráculo Manual* zu sehen. Doch Schopenhauers Schrift enthält, wie ein näherer Blick unschwer erkennen lässt,³⁵ keine Aphorismen im klassischen Sinn, sondern Essays, Maximen oder kurze erläuternde Prosaabschnitte. Schopenhauer ist kein Aphoristiker im Stil Graciáns oder La Rochefoucaulds. Der Begriff „Aphorismus“ wird bei Schopenhauer nicht im Sinne einer literarischen Gattung, sondern vielmehr im Sinne eines Struktur-

30 HN IV (2), 149.

31 HN III, 676.

32 HN III, 668.

33 HN III, 600.

34 P I, 334.

35 Siehe dazu u. a. Neumeister, Sebastian: Schopenhauer, Gracián und die Form des Aphorismus. In: *Jb.* 85, 2004, 31–45.

merkmals benutzt. Wie die *Parerga und Paralipomena* insgesamt, deren Teil sie ist, ist sie in dem Sinne aphoristisch, dass sie sowohl auf systematische Stringenz als auch auf Vollständigkeit verzichtet. Und genau dies ist es, was die Schrift mit der gesamten moralistischen Tradition verbindet. Auch diese lässt sich nicht auf Aphoristik im Sinne literarischer Kurzprosa reduzieren. Die Form des Essays – wie bei Montaigne –, das Charakterporträt – wie bei La Bruyère – oder auch der allegorische Roman – wie bei Gracián oder Voltaire – haben in der Moralistik als literarisches Vehikel der Menschenbeobachtung, „Weltentzifferung“ und Anleitung zur Lebensklugheit von Anfang an eine ebenso wichtige Rolle gespielt wie der Aphorismus im engeren Sinne. Es ist der Verzicht auf eine systematisch geschlossene Darstellung, was all diesen literarischen Formen gemeinsam ist. Es gibt, wie Sebastian Neumeister zu Recht bemerkt, durchaus auch formale Gründe, „den Philosophen Arthur Schopenhauer in die Geschichte der Moralistik einzubeziehen“³⁶.

Wie im Falle der *Essais* Montaignes oder der *Charaktere* La Bruyères, beides Werke, die an Vorgängerreflexionen anknüpften, über viele Jahre wuchsen und in jeder Auflage zu Lebzeiten des Autors in erweiterter und veränderter Form erschienen, handelt es sich bei den *Aphorismen* um einen offenen Text, der aus zahlreichen Vorarbeiten entstand und jederzeit hätte ergänzt werden können. Bereits in seiner Einleitung betont Schopenhauer, dass die Schrift „keinen Anspruch auf Vollständigkeit“ mache, „theils weil das Thema unerschöpflich ist; theils weil ich sonst das von Andern bereits Gesagte hätte wiederholen müssen“³⁷. Anders als in *Die Welt als Wille und Vorstellung* entwickelt er seine Ausführungen hier nicht quasi organisch aus einem einzigen Grundgedanken heraus, sondern kumulativ, als Sammlung akzeptierter Lehrmeinungen und geprüfter Lebenserfahrung. Die Ordnung der in den Kapiteln II bis IV ausgeführten Güterlehre hat ausschließlich praktische Gründe: Weder die von Aristoteles übernommene Einteilung der Güter in drei Klassen, noch ihre inhaltliche Bestimmung als Persönlichkeitswerte („Von dem, was einer ist“), materielle Güter („Von dem, was einer hat“) und gesellschaftliche Reputation („Von dem, was einer vorstellt“) werden aus der Sache selbst gerechtfertigt. Hier hätte sich auch eine Aufteilung zwischen materiellen und geistigen, notwendigen und nicht-notwendigen Gütern vornehmen lassen, wie dies in der Tradition auch häufig geschehen ist. Diese kumulative Struktur ist in noch stärkerem Maße für die „Paränesen und Maximen“ in Kapitel V charakteristisch, die Verhaltensempfehlungen gegenüber uns selbst, gegenüber den anderen und dem „Weltlauf“ versammeln. „Mit der Vollständigkeit“, so Schopenhauer, „fällt aber auch die systematische Anordnung größtenteils weg [...] Ich habe bloß gegeben, was mir

36 Neumeister 2004, 31.

37 P I, 334.

eben eingefallen ist.“³⁸ Als „Maximen“, als praktische Klugheitsregeln, schließen sie sich bereits im Titel an die moralistischen Breviere von La Rochefoucauld („Maximen und Reflexionen“), über Vauvenargues („Betrachtungen und Maximen“) bis zu Chamfort („Maximen und Gedanken, Charaktere und Anekdoten“) an. Was für die großen moralistischen Klassiker gilt, gilt auch für die *Aphorismen*: Jedes Kapitel kann isoliert gelesen und ergänzt werden, keines baut auf dem Vorhergehenden auf.

V

Neben den literarischen gibt es jedoch vor allem thematische und philosophische Gemeinsamkeiten zwischen Schopenhauers *Aphorismen* und der moralistischen Tradition.³⁹ Mit den Moralisten teilt Schopenhauer die erfahrungsbezogene pessimistische Anthropologie, die im Egoismus die wesentliche Triebkraft des menschlichen Handelns und in seiner Entlarvung die Grundlage jeder Lebensweisheit sieht. Ebenso teilt er mit der gesamten Moralistik die Absicht, das egoistische Sein hinter dem menschenfreundlichen Schein aufzudecken. Mit Pascal und La Bruyère sieht er den Menschen als ein Wesen an, das seine Gedanken- und Orientierungslosigkeit durch Zerstreungen zu überdecken sucht. La Bruyère zitierend, übernimmt Schopenhauer die These, dass das Unglück des Menschen von der Unfähigkeit herrührt, allein sein zu können.⁴⁰

Am engsten ist Schopenhauer dabei mit dem spanischen Jesuitenpater Baltasar Gracián verbunden, dem schwärzesten Pessimisten unter den Moralisten, dessen Programm des „desengaño“, der Ent-Täuschung und Entschleierung der Welt sich nicht nur mit Schopenhauers Lebensweisheit, sondern auch mit dessen Programm der metaphysischen Aufklärung trifft. Neben Gracián ist es vor allem La Rochefoucauld, der Schopenhauer in seiner pessimistischen Anthropologie bestätigte. Bereits in *Die Welt als Wille und Vorstellung* bezeichnet er La Rochefoucauld als denjenigen, der wie kein anderer den auf Egoismus beruhenden Widerstreit der Individuen „aufgefasst und in abstracto dargestellt“⁴¹ habe. Weltklugheit, so heißt es entsprechend in den *Aphorismen*, muss sich auf die „erbärmliche Subjektivität des Menschen“⁴² einstellen: „Die meisten Menschen sind so subjektiv, dass im Grunde nichts Interesse für sie hat, als ganz allein sie

38 P I, 431.

39 Zur Stellung Schopenhauers innerhalb der europäischen Moralistik vgl. Zimmer 1999, 134ff.

40 P I, 453.

41 W I, 393.

42 P I, 479.

selbst.⁴³ Aufklärung der Menschen über ihre eigene Natur, Demaskierung des angeblichen Vernunftwesens Mensch: Dieses Anliegen verbindet Schopenhauer mit der gesamten Moralistik, von Montaigne bis Chamfort und Leopardi. Wie seine moralistischen Vorgänger übernimmt er zwar viele Themen und Fragestellungen aus der antiken Ethik, deren optimistische Anthropologie teilt er aber nicht.

Zu den aus der antiken Ethik vertrauten Themen gehört der schon seit Aristoteles diskutierte Wert von Besitztümern, von dem, „was einer hat“. Schopenhauer, der sein eigenes ererbtes Vermögen klug im Dienste geistiger Unabhängigkeit anlegte, lehnt Reichtum keineswegs ab, sondern sieht die materielle Absicherung als „Schutzmauer“⁴⁴ gegen die Unbilden der Welt. Diese Sicht, Vermögen nicht als Selbstzweck, sondern als Möglichkeit, eigene Freiräume zu erhalten, trifft sich mit der pragmatisch-nüchternen Einschätzung, die die gesamte Moralistik gegenüber materiellen Gütern einnimmt. Schopenhauers skeptische Haltung gegenüber sozialen Beziehungen wird bereits in seiner Haltung zum „Besitz“ von Frau und Kind deutlich: „Zu Dem, was Einer hat, habe ich Frau und Kinder nicht gerechnet; da er von diesen vielmehr gehabt wird.“⁴⁵

Die Auffassung, dass soziale Beziehungen eher Last als Lust sind, tritt dem Leser in ausführlicher Form dort entgegen, wo es um die klassische moralistische Thematik der gesellschaftlichen Bildung geht, die Art und Weise, wie der kluge Weltmann mit den Konventionen und Erwartungen der Gesellschaft umgeht. Im Gegensatz zu der klassischen spanischen und französischen Moralistik des 17. Jahrhunderts verwirklicht sich ein glückliches und selbstbestimmtes Leben nicht mehr im strategisch geschickten Umgang mit dem gesellschaftlichen Rollenspiel, sondern im weitgehenden Rückzug aus der Gesellschaft. Schopenhauer entwickelt ein Persönlichkeitsideal, das sich nicht mehr im Einklang, sondern in Distanz zu gesellschaftlichen Konventionen bestimmt: aus dem Ideal des klugen Weltmanns wird das Ideal des einsamen, geistig hoch stehenden Privatiers. Schopenhauer repräsentiert wie kein anderer die Entwicklung, die die Moralistik im Anschluss an Aufklärung und Romantik im 19. Jahrhundert nahm. Man kann dies an seinem Umgang mit zwei klassischen moralistischen Themen verdeutlichen: an seiner Haltung zur Höflichkeit als sozialer Konvention und an seiner Haltung zum Begriff der Ehre.

Der kluge Weltmann der spanischen und französischen Moralistik des 17. Jahrhunderts sah Höflichkeit nicht nur als notwendigen, sondern auch als wünschenswerten Teil seiner Selbstbildung an. „Höflichkeit“ orientierte sich ursprünglich an den sozialen Konventionen des Hofes. „Courtoisie“ und „Plaire“,

43 P I, 478.

44 P I, 369.

45 P I, 374.

Höflichkeit als Gefallenwollen in einem höfisch-urbanen Kontext waren zentrale Kategorien der Moralistik. Die höfisch-aristokratische Welt insgesamt mit ihren Regeln blieb bei Gracián ebenso wie bei La Rochefoucauld Verhaltensvorbild. Sich die Umgangsformen so zu eigen zu machen, dass sie wie ein „natürliches“ Verhalten wirkten, war Ziel des *honnête homme*. Zwischen Urbanität und Tugend, zwischen innerer Haltung und äußerem Verhalten sollte eine harmonische Einheit hergestellt werden.

Mit La Bruyère beginnt bereits Ende des 17. Jahrhunderts mit der Kritik am Hof auch die Kritik an einer Höflichkeit, die mit den Regeln moralischer Tugend nicht immer in Einklang zu bringen war. Dennoch sieht auch La Bruyère in der Höflichkeit noch kein rein äußerliches Verhalten, sondern eine Brücke zwischen Sein und Schein: „La politesse n’inspire pas toujours la bonté, l’équité, la complaisance, la gratitude; elle en donne du moins les apparences, et fait paraître l’homme au dehors comme il devrait être intérieurement.“⁴⁶

Diese Brücke wird in der Moralistik der Aufklärung abgerissen. Die Moralistik schließt sich der aufklärerischen Kritik an den politischen und gesellschaftlichen Konventionen an. Hofkritik ging mit einer Kritik an der Höflichkeit als einem künstlichen, entfremdeten Verhalten einher. Schon vor Rousseau trennt Vauvenargues, ein Protegé Voltaires, Natur und Zivilisation. Chamfort, ein Anhänger der französischen Revolution, sieht soziale Konventionen vollends als Gegensatz sowohl zu Natürlichkeit als auch zu Verdienst.

Schopenhauers Äußerungen zur Höflichkeit⁴⁷ liegen auf der Linie der aufklärerischen Moralistik, erkennen aber den Wert der Höflichkeit für ein urbanes Zusammenleben durchaus noch an. Mit der Formulierung, Höflichkeit sei eine „falsche Münze“ nimmt er einerseits die Kritik am „unnatürlichen“ Verhalten auf – doch er kennt auch das Ideal des „klugen Weltmanns“ und weiß um die Bedeutung gesellschaftlicher Umgangsformen:

Höflichkeit ist Klugheit; folglich ist Unhöflichkeit Dummheit. Sich mittels ihrer unnötiger- und mutwilligerweise Feinde machen ist Raserei, wie wenn man sein Haus in Brand steckt. Denn Höflichkeit ist, wie die Rechenpfennige, eine offenkundig falsche Münze: mit einer solchen sparsam sein, beweist Unverstand.⁴⁸

46 La Bruyère: *Les Caractères, De la Société et de la Conversation*, 32. Siehe dazu auch Zimmer, Robert: Kartograph der Urbanität. Über Jean de La Bruyère. In: www.apborismus.net/beitrag21.html, 2007.

47 Vgl. dazu Ingenkamp, Heinz Gerd: Dreimal keine Höflichkeit. Eine Kunstfertigkeit des Verhaltens bei Schopenhauer, im Christentum und in der Antike (1. Teil). In: *Jb.* 69, 1988, 349–360, und ders.: Dreimal keine Höflichkeit. (2. Teil). In: *Jb.* 70, 1989, 151–160.

48 P I, 493.

Wie bei Vauvenargues und Chamfort ist die Distanz zur Gesellschaft aber deutlich erkennbar. Der Weise Schopenhauers will sich nicht in der Gesellschaft verwirklichen, sondern er will sie sich vom Hals halten. Höflichkeit ist daher lediglich der *modus vivendi* des Klugen, „eine stillschweigende Übereinkunft, gegenseitig die moralisch und intellektuell elende Beschaffenheit von einander zu ignorieren und sie sich nicht vorzurücken“⁴⁹. Der Weltkluge bleibt Privatier.

Auch in der Frage der Ehre nimmt Schopenhauer die aufklärerische Kritik an Standeskonventionen auf, ohne jedoch die von der Moralistik immer wieder herausgestellte pragmatisch-soziale Dimension von sozialen Verhaltensregeln gänzlich außer Acht zu lassen.

Dass dieses Thema in den *Aphorismen* einen so großen Raum einnimmt, ist keineswegs zufällig. Mehr noch als Höflichkeit haben die Begriffe „Ehre“ und „Ehrenhaftigkeit“ in der klassischen Moralistik des 17. Jahrhunderts eine zentrale Rolle gespielt und in die Konzepte des „honnête homme“ und der „honnêteté“ Eingang gefunden. Dabei wurde eine ursprünglich aristokratische Standestugend zu einem Synonym für urbane Weltklugheit, die sich als Grundlage sozialer Reputation allen Schichten öffnet. Der „honnête homme“ wird vom „Ehrenmann“ zum Mann von Welt, der alle Formen von Diskretion und gesellschaftlicher Selbstbehauptung beherrscht. Seine Tugend ist die „honnêteté“: nicht mehr als aristokratische Ehrenhaftigkeit, sondern als urbane Weltläufigkeit.

Schopenhauer diskutiert Begriffe wie Ehre, Rang und Ruhm in Kapitel IV seiner *Aphorismen*, wo es um das geht, was jemand in der Welt „vorstellt“. Auch hier übernimmt er die Trennung zwischen Innen und Außen, wahrem moralischen Wert und äußerer Repräsentation. Ehre, Rang und Ruhm gehören in den Bereich des Außen, der „Meinung der Anderen“⁵⁰. Im Anschluss an die aufklärerische Moralistik des 18. Jahrhunderts attackiert er vor allem die Reste des konventionellen ritterlich-aristokratischen Ehrbegriffs, wie sie in der klassischen moralistischen Tradition im Begriff der „honnêteté“ durchaus noch anklingen und wie sie sich bis ins 19. Jahrhundert u. a. im Duell erhalten haben. Dieser „seltsame, barbarische und lächerliche Kodex“⁵¹ ist für Schopenhauer ein gänzlich künstliches Relikt des mittelalterlichen Faustrechts und ein negatives Beispiel für Urbanität.⁵² Hier geht es nicht einmal mehr um die Meinung der Anderen, sondern um die bloße Äußerung einer solchen Meinung – in der Regel also um Verleumdungen, die nichts mit dem zu tun haben, „was der Mensch an

49 P I, 493.

50 Zur „Meinung der anderen“ siehe Neumeister, Rosemarie: Schopenhauer und die „Meinung der anderen“. In: *Schopenhauer in der Philosophie der Gegenwart*. Hrsg. von Dieter Birnbacher. Würzburg: Königshausen & Neumann 1996. Bd. 1, 125–127.

51 P I, 400.

52 P I, 407.

und für sich sein mag⁵³ und seine moralische Integrität in keinster Weise beeinträchtigen.

Im Sinne einer moralischen Reputation kann Schopenhauer dem Begriff der Ehre jedoch durchaus eine nützliche Funktion abgewinnen. Wie die gesamte Moralistik vor ihm weiß er, dass ein kluges, auf Glück ausgerichtetes Leben sich mit dem sozialen Zusammenhang arrangieren muss, in dem das Individuum steht. Deshalb erkennt er an, dass sich im Ehrgefühl ein berechtigtes Anliegen des Menschen äußert, nämlich das Bewusstsein, sich nur als anerkanntes Mitglied der Gesellschaft verwirklichen zu können: „Der Mensch für sich allein vermag gar wenig und ist ein verlassener Robinson: nur in der Gemeinschaft mit den andern ist und vermag er viel.“⁵⁴ Hier hat die „Meinung der Anderen“ durchaus Gewicht. Schopenhauer unterscheidet dabei zwischen der „bürgerlichen Ehre“, die ich mir erhalte, wenn ich mir gegenüber anderen keinen ungebührlichen Vorteil verschaffe, der „Amtsehre“ und der „Sexualehre“, bei der wiederum für Männer und Frauen unterschiedliche Standards gelten. Während die beiden letzteren Formen der Ehre von Schopenhauer als Konventionen hingenommen werden, hält er die bürgerliche Ehre für essentiell, für „die Bedingung zur Theilnahme an allem friedlichen Verkehr“ und „eine gar ernsthafte Sache, die Jeder sich hüten sollte, leicht zu nehmen“⁵⁵.

Schopenhauer spricht der guten Gesellschaft und bestimmten Kernformen der Urbanität also keineswegs jeden Wert ab. Anders als die klassische Moralistik des 17. Jahrhunderts, doch im Einklang mit späteren Moralisten wie Chamfort und Leopardi ist er sich jedoch sicher, dass das wahre Glück nicht im gesellschaftlichen Verkehr, sondern in der zurückgezogenen Privatexistenz des Einzelnen zu suchen ist. Wie diese vollzieht er eine Abkehr von jenem Konzept der Urbanität, wie es bei La Rochefoucauld, vor allem aber in La Bruyères *Caractères* entwickelt worden war.⁵⁶ Schopenhauers Moralistik will nur noch so viel gesellschaftliche Konventionen wie nötig und so viel Distanz zur Gesellschaft wie möglich. Der wahre Weltkluge sucht die Einsamkeit. Es fällt ihm schwer, es in trivialer Gesellschaft auszuhalten und die Höflichkeit mit seinem Stolz zu vereinbaren. Deshalb singt Schopenhauer das Hohe Lied des autonomen Privatiers, der sich die Gesellschaft vom Hals hält: „Kein verkehrterer Weg zum Glück als das Leben in der großen Welt, in Saus und Braus.“⁵⁷ – „Ganz er selbst sein darf

53 P I, 397.

54 P I, 385.

55 P I, 387.

56 Siehe dazu Zimmer: Über Jean de La Bruyère, a. a. O.

57 P I, 447.

jeder nur, solange er allein ist: wer also nicht die Einsamkeit liebt, der liebt auch nicht die Freiheit: denn nur wenn man allein ist, ist man frei.“⁵⁸

VI

So ist es konsequent, dass für Schopenhauer das, was einer ist, sehr viel wichtiger ist als das, was er in der Gesellschaft vorstellt. Schopenhauers Philosophie der Lebenskunst aus dem Geist der Moralistik setzt ihren Schwerpunkt auf das, „was einer ist“, auf den Wert und die Pflege der von der Gesellschaft sich distanzierenden Persönlichkeit. Ihre Entwicklung und Selbstbehauptung, das also, „was Einer an sich selber hat“⁵⁹, stehen im thematischen Zentrum der *Aphorismen*. Mit der Persönlichkeit steht und fällt eine kluge Lebensführung und damit auch das Glück: „Für unser Lebensglück ist demnach Das, was wir sind, die Persönlichkeit, durchaus das Erste und Wesentlichste.“⁶⁰ Den Zusammenhang mit der moralistischen Diskussion hat Schopenhauer selbst durch das von Chamfort entlehnte Motto hergestellt: „Le bonheur n’est pas chose aisée : il est très difficile de le trouver en nous, et impossible de le trouver ailleurs – Das Glück ist keine einfache Sache: es ist sehr schwierig, es in uns und unmöglich es außerhalb zu finden.“

In der Kultivierung der Persönlichkeit liegen auch diejenigen Elemente einer Eudämonologie, die über eine Unglücksvermeidungslehre hinausgehen.⁶¹ Quelle eines positiv glücklichen Lebens ist vor allem der „innere Reichtum, der Reichtum des Geistes“⁶². Das Bedürfnis, in der Welt des Geistes, und das Bedürfnis, in Einsamkeit zu leben, sind für Schopenhauer zwei Seiten derselben Medaille. Der geistvolle Mensch kann nie ein Massenmensch sein. Er ist „einem Virtuosen zu vergleichen, der sein Konzert alleine aufführt“⁶³. In einem solchen „Konzert“ geschieht mehr als nur das Fernhalten von Schmerz. Auch der schmerzfreie, aber leere Zustand der Langeweile wird hier überwunden und zu einem positiven „Genuss“ geführt:

58 P I, 447.

59 P I, 341.

60 P I, 339.

61 Vgl. Morgenstern 2008, insbes. S. 128ff.

62 P I, 350.

63 P I, 451.

Ein solcher innerlich Reicher bedarf von außen nichts weiter, als eines negativen Geschenke, nämlich freier Muße, um seine geistigen Fähigkeiten ausbilden und entwickeln und seinen inneren Reichtum genießen zu können.⁶⁴

Kunst und Kultur, insbesondere ästhetische Erfahrungen und der Umgang mit der Welt der Philosophie, sind für Schopenhauer die eigentlich positiven Glücksquellen.

Die wichtigsten Güter, die der sich in Einsamkeit und geistiger Betätigung selbst genießende Weltkluge erlangen kann, sind Heiterkeit, Gesundheit und Gemütsruhe, wobei alle drei in einem engen Zusammenhang miteinander stehen. Gesundheit ist die physiologische Basis einer heiteren und gelassenen Einstellung gegenüber dem Leben. Die „Heiterkeit des Sinns“ ist für Schopenhauer eine Eigenschaft, die „sich unmittelbar selbst belohnt“, also mit jenem Zustand des Glücks identifiziert wird, über den hinaus es nichts mehr zu wünschen gibt.

In der Beschreibung der Heiterkeit und Gemütsruhe greift Schopenhauer auch wieder auf das Ideal des kontemplativen Lebens zurück, wie es von der klassischen griechischen Philosophie propagiert wurde und auch in das römisch-hellenistische Lebenskunstideal der „Seelenruhe“ Eingang fand. Er orientiert sich dabei an jenem Begriff der selbstbezüglichen Kontemplation, wie er sowohl in der platonischen als auch in der aristotelischen Tradition begegnet, aber auch an dem von der Stoa formulierten Ziel des „einstimmigen Lebens“ und der „*apatia*“, des von Affekten und „pathologischen“ Einflüssen freien Seelenzustands. Er ist nun aber nur noch dem sich in der Welt des Geistes einrichtenden Solitär zugänglich:

Überhaupt kann Jeder im vollkommensten Einklange nur mit sich selbst stehn; nicht mit seinem Freunde, nicht mit seiner Geliebten: denn die Unterschiede der Individualität und Stimmung führen allemal eine, wenn auch geringe, Dissonanz herbei. Daher ist der wahre, tiefe Friede des Herzens und die vollkommene Gemütsruhe, dieses, nächst der Gesundheit, höchste irdische Gut, allein in der Einsamkeit zu finden und als dauernde Stimmung nur in der tiefsten Zurückgezogenheit.⁶⁵

Glück und Lebensklugheit bleiben bei Schopenhauer an geistige Selbstgenügsamkeit gebunden. Die Moralistik der *Aphorismen* führt den Menschen nicht in die Gesellschaft hinein, sondern an die Ränder, wo er sich, beobachtend und absichernd, aus den Händeln der Zeit heraushält und sich der geistigen und kulturellen Möblierung seiner Existenz widmet:

64 P I, 362.

65 P I, 449.

Gegen die täglichen Hudeleien, kleinlichen Reibungen im menschlichen Verkehr, unbedeutende Anstöße, Ungebührlichkeiten Anderer, Klatschereien u. dgl. m. muss man ein gehörnter Siegfried sein, d. h. sie gar nicht empfinden, viel weniger sich zu Herzen nehmen und darüber brüten; sondern von dem Allen nichts an sich kommen lassen, es von sich stoßen, wie Steinchen, die im Weg liegen, und keineswegs es aufnehmen in das Innere seiner Überlegung und Ruminatio.⁶⁶

Und hier, am Ende der „Paränesen und Maximen“, bezieht sich Schopenhauer auch terminologisch explizit auf das moralistische Verhaltensideal des klugen Weltmanns, der seine Autonomie und Souveränität zu bewahren versteht und jenen, von den französischen Moralisten „esprit de finesse“ genannten ästhetisch-praktischen Feinsinn besitzt, der ihn intuitiv lehrt, die Fäden seiner sozialen Interaktion in der Hand zu halten und das Richtige zur richtigen Zeit zu tun: „Der vollkommene Weltmann wäre der, welcher nie in Unschlüssigkeit stockte und nie in Übereilung gerieth.“⁶⁷

VII

Hatte Kant die Glücks- und Klugheitslehren noch gänzlich aus dem Bereich der Moralphilosophie verdammt, weist Schopenhauer ihnen in seinen *Aphorismen* einen eigenständigen systematischen Platz innerhalb der praktischen Philosophie zu. Sie sind Individualethik im Sinne einer Philosophie der Lebenskunst. Ihr Thema ist, inspiriert von der Moralistik, individuelle Selbstverwirklichung auf der Basis einer realistischen Einschätzung der menschlichen Natur und der sozialen Lebenswelt.

Können die *Aphorismen* somit als Ergänzung zu seiner Ethik gelesen werden, so lassen sie sich dennoch nicht bruchlos in sein philosophisches System einfügen. Es sind gerade einige der wichtigsten Anleihen, die Schopenhauer bei der antiken Ethik und der Moralistik macht, die mit Annahmen seiner Ethik in Konflikt geraten.

Eine davon ist das Persönlichkeitsideal des hoch kultivierten, kontemplativen und geistig selbstgenügsamen Menschen. Es ist ein Ideal, das offenbar, wie Schopenhauer selbst immer wieder betont, nur von wenigen verwirklicht werden kann. Nur Menschen mit einer ausreichend entwickelten Sensibilität ist es möglich, „Beschauen, Denken, Empfinden, Dichten, Bilden, Musiciren, Lernen, Lesen, Meditieren, Erfinden, Philosophieren u. s. w.“⁶⁸ als „Genüsse“ zu kultivieren. Das im Konzept des erworbenen Charakters enthaltene Programm der

66 P I, 505f.

67 P I, 506.

68 P I, 357.

Selbsterkenntnis – das Schopenhauer in den „Paränesen und Maximen“ auch wieder aufgreift – hätte jedoch, als Glücksstrategie zu Ende gedacht, zu einer ganz individuellen Ausprägung von Glück und Selbstverwirklichung geführt, die sich weder inhaltlich auf eine Lebensform noch auf eine Wertehierarchie von Glücksvorstellungen festlegen lässt. Selbsterkenntnis hätte in diesem Sinne bedeutet, den jeweils in mir angelegten individuellen Lebensplan zu durchschauen und das mir gemäße Glück zu finden. Dieses Konzept verträgt sich nur schlecht mit einer Glückshierarchie, in der die Wenigen kulturelle Gipfel erklimmen und der Plebs Karten statt Gedanken austauscht.

Eine Spannung besteht auch zwischen dem Ziel der Aufhebung des *principium individuationis* in der Ethik und dem der individuellen Autonomie in Schopenhauers Philosophie der Lebenskunst. Die „vertikale“ und „horizontale“ Deutung menschlichen Handelns sind nicht ohne Weiteres miteinander vereinbar. Schopenhauers Ethik mündet in eine Mystik: im Nichts als dem Verlöschen aller Willensregungen. Seine Philosophie der Lebenskunst hingegen bleibt ganz diesseitig und setzt auf Selbstbehauptung, auf Förderung von Persönlichkeitsstrukturen, die den Einzelnen von den Fallstricken und Bedrohungen seiner sozialen Umwelt unabhängig machen. Die pessimistische Anthropologie der Moralistik ist mit der der *Welt als Wille und Vorstellung* nicht identisch. Ihr fehlt gänzlich der Gedanke einer Transzendenz, einer Überschreitung des Egoismus durch Identifizierung mit dem Anderen. Im Gegenteil: Die moralistische Tradition und mit ihr die *Aphorismen* stehen für eine Ausprägung individueller Abwehrmechanismen, für Distanz und Abgrenzung gegenüber anderen Menschen.

Bei all diesen Reibungspunkten mit dem metaphysischen System sind Eigenständigkeit und Bedeutung der *Aphorismen* jedoch unübersehbar. Kein anderes Werk der deutschen Sprache hat vorher und nachher sich literarisch und philosophisch so bewusst an die moralistische Tradition angelehnt und sich dem moralistischen Kernthema Weltklugheit mit solch stilistischer Kunstfertigkeit gewidmet. Mit seinen *Aphorismen zur Lebensweisheit* hat Schopenhauer in Wahrheit kein Nebenwerk hinterlassen, sondern das Meisterwerk der deutschen Moralistik, eine der Tradition Montaignes, Graciáns, La Rochefoucaulds, La Bruyères und Chamforts verpflichtete Philosophie der Lebenskunst. Er hat dem moralistischen Lebensmodell, dem klugen Weltmann, ein neues, den gesellschaftlichen Umbrüchen der frühen Moderne angepasstes Gesicht gegeben. Dass der wichtigste deutsche Beitrag zur Tradition der europäischen Moralistik endlich als solcher gewürdigt wird, ist mehr als überfällig.