

# Enthält Schopenhauers Philosophie einen Eudaimonia-Begriff?

von Konstantin Alogas (Mainz)

Der Eudaimonia-Begriff in den *Aphorismen zur Lebensweisheit* war in der bisherigen Schopenhauer-Forschung kein Gegenstand intensiver Auseinandersetzung.<sup>1</sup> Der Grund hierfür mag darin liegen, dass die Darstellungen der Willensmetaphysik des übrigen Œuvres im Allgemeinen auf ihre oftmals pessimistische Konnotation hin akzentuiert werden. Die Auffassung, dass Schopenhauers Hauptwerk *Die Welt als Wille und Vorstellung* zu einer Abkehr vom Leben hinleitet, ist ein interpretatorischer Topos, der den Kern der Schopenhauerschen Philosophie gegen die Konzeption einer klassischen Eudaimonia-Lehre, d. h. der Annahme der Möglichkeit eines Zustands der lebensweltlichen Glückseligkeit, kategorisch abzuschirmen scheint. Insofern muss es zumindest befremden, dass Schopenhauer in den *Aphorismen* explizit den Versuch zu einer solchen – wie er es fasst – „Eudaimonologie“ unternimmt, über welche er in der Einleitung schreibt:

[...] sie wäre demnach die Anweisung zu einem glücklichen Dasein. Dieses nun wieder ließe sich allenfalls definieren als ein solches, welches, rein objektiv betrachtet oder vielmehr (da es hier auf ein subjektives Urteil ankommt) bei kalter und reiflicher Überlegung, dem Nichtsein entschieden vorzuziehen wäre. Aus diesem Begriffe desselben folgt, daß wir daran hängen seiner selbst wegen, nicht aber bloß aus Furcht vor dem Tode; und hieraus wieder, daß wir es von endloser Dauer sehn möchten. Ob nun das menschliche Leben dem Begriff eines solchen Daseins entspreche oder auch nur entsprechen könne, ist eine Frage, welche bekanntlich meine Philosophie verneint; während die Eudaimonologie die Bejahung derselben voraussetzt. Diese nämlich beruht eben auf dem angeborenen Irrtum, dessen Rüge das 49. Kapitel im 2. Bande meines Hauptwerks eröffnet. Um eine solche dennoch

---

1 Erwähnenswert sind die beiden Aufsätze von Barbara Neymeyr („Pessimistische Eudaimonologie? Zu Schopenhauers Konzeption des Glücks“, in: Jb. 77 (1996) 133–165) und Heinz Gerd Ingenkamp („Schopenhauer als Eudaimonologe“, in: Jb. 87 (2006), 77–90). Neymeyr deutet Schopenhauers Philosophie auf einen vierfachen Glücksbegriff hin, spart dabei aber die Eudaimonologie der *Aphorismen*, die wir hier insbesondere thematisieren wollen, explizit aus, um sich auf das Hauptwerk zu konzentrieren. Ingenkamp thematisiert grob gesagt das Verhältnis der *Aphorismen* zu *WI* bzw. *GM*, wobei dafür insbesondere ein möglicher Rekurs Schopenhauers in den *Aphorismen* auf seinen Mitleidsbegriff und somit auf seine Ethik herangezogen wird.

ausarbeiten zu können, habe ich daher gänzlich abgehn müssen von dem höheren metaphysisch-ethischen Standpunkte, zu welchem meine eigentliche Philosophie hinleitet. Folglich beruht die ganze hier zu gebende Auseinandersetzung gewissermaßen auf einer Akkommodation, sofern sie nämlich auf dem gewöhnlichen empirischen Standpunkte bleibt und dessen Irrtum festhält.<sup>2</sup>

Aus diesem Passus geht hervor, dass der „Irrtum“, an welchem Schopenhauer hier zugunsten der Möglichkeit seiner Eudaimonologie festhält, eine intentionale Verkürzung seiner „eigentlichen“ Philosophie darstellt, insofern für das Konzept einer Eudaimonia nicht nur das Leben als bejahenswert erscheinen muss, sondern auch, wie er in dem verwiesenen Kapitel aus dem zweiten Band des Hauptwerkes schreibt: „daß wir dasind, um glücklich zu sein.“<sup>3</sup> Des Weiteren heißt es dort: „[D]ie sukzessive Befriedigung alles unsers Wollens aber ist, was man durch den Begriff des Glückes denkt.“<sup>4</sup> Indessen sind die genauen Implikationen dieses „Irrtums“ und somit auch die Frage nach der Faktizität einer Eudaimonia-Lehre in Schopenhauers Werk keineswegs erschöpfend geklärt. Schopenhauers Aussage vermittelt die Erwartung, dass seine Betrachtungsweise in ihrem Eudaimonismus auch von der empirischen Erreichbarkeit eines Zustandes der Glückseligkeit ausgeht, dass sie also – im Gegensatz zur Philosophie des Hauptwerkes – einen positiv definierten und definierbaren Glücksbegriff beinhaltet und die Erreichbarkeit durch ebendiese sukzessive Befriedigung des Willens in der Empirie gewährleistet ist. Darauf weist ebenso der näher zu besprechende aufsteigende Aufbau der Aphorismen hin. Jedoch hält Schopenhauer auch in den *Aphorismen* an seinem negativen Glücksbegriff fest, nämlich, „daß aller Genuß und alles Glück negativer, hingegen der Schmerz positiver Natur ist.“<sup>5</sup>

Die Eudaimonologie der *Aphorismen* basiert demnach zwar auf Schopenhauers „eigentlichen“ Philosophie. Da nun selbige aber keinen positiven Glücksbegriff enthält, wie er für die Eudaimonia maßgeblich ist, lässt sich feststellen, dass sie keine handfeste Parallele in einem der klassischen antiken Eudaimonia-Begriffe besitzt. Schopenhauers Auseinandersetzung mit den hellenistischen und aristotelischen Eudaimonia-Lehren ist relativ weitgefächert und seine Urteile über die einzelnen Philosophien dementsprechend ambivalent. Allein die Tatsache, dass Schopenhauer positiv von der Einteilung der Güter bei Aristoteles, aber auch bei Epikur<sup>6</sup>, spricht, dabei aber etwa seine Charakterisierung des Asketen und Heiligen am ehesten durch die stoische Ataraxie illustriert werden kann,

---

2 P I, 375. Über den gesamten Beitrag erfolgt die Zitation nach der Löhneysen-Ausgabe der Werke Schopenhauers.

3 W II, Kap. 49, 813.

4 Ebd.

5 P I, 483. Dabei verweist Schopenhauer auch direkt auf W I, § 58.

6 Auf Epikurs Einteilung der Bedürfnisse bezieht sich Schopenhauer im Kapitel „Von dem, was einer hat“ (P I, 412).

lässt seine Anwendung antiker Konzepte im Kontext der Eudaimonologie als sehr selektiv erscheinen. Diese verschiedenen Aspekte des antiken Eudaimonismus werden insofern auf die Darstellung von Schopenhauers eigenem Konzept hin instrumentalisiert und beinhalten keine konkrete Übernahme hellenistischen oder Aristotelischen Gedankenguts. Daher erscheint der Versuch einer Abbildung einer bestimmten, klassisch-eudaimonistischen Theorie auf Schopenhauers Eudaimonia-Konzept nicht sinnvoll.

Der vorliegende Beitrag konzentriert sich daher auf die Frage, wie sich Schopenhauers eigene Eudaimonia-Lehre in den *Aphorismen* definiert. Um diese Frage beantworten zu können, werden wir den Weg einschlagen, das Eudaimonia-Konzept der *Aphorismen* auf die Systematik des Gesamtwerkes zu beziehen, sodass wir hier werkimmanent bleiben werden. Diese Werkimmanenz ist insbesondere auch dadurch geboten, dass die Fragen, die hinsichtlich Schopenhauers Eudaimonia-Begriff immer noch ungeklärt sind, sich – wie wir noch untersuchen werden – zu der profunderen Frage nach dem systematischen Verhältnis der *Aphorismen* zum übrigen Werk ausweiten. Betrachten wir die Eudaimonia in den *Aphorismen*, so ist neben einer Definition des Begriffes selbst freilich auch auf die Hauptfrage einzugehen, ob Schopenhauer eine Anleitung zur Eudaimonia dort auch *de facto* vorlegt, sowie, ob Schopenhauers Philosophie dies überhaupt zu leisten imstande ist. In diesem Zusammenhang ist zu klären, ob Schopenhauer jenen „angeborenen Irrthum“ tatsächlich zur Grundlage der Betrachtung macht und inwiefern er dies tut. Dies erstreckt sich auf die Verdeutlichung der Relation als solcher zwischen den *Aphorismen* und der „eigentlichen“ Philosophie, d. h. ob die *Aphorismen* eine – wie es zunächst den Anschein erweckt – konträre, eine rein selektive, oder vielleicht doch eine komplementäre Position im Vergleich mit dem Hauptwerk einnehmen.

Im ersten Teil dieser Untersuchung wird die formale Darstellungsweise der *Aphorismen* im Hinblick auf die Eudaimonia untersucht. Zugleich wird im Zuge dieses Untersuchungsganges exponiert, dass die *Aphorismen* einen Übergangspunkt enthalten, der zum dritten Buch von W I führt, und die formale Darstellungsweise der *Aphorismen* von dort aus bis zur Willensverneinung fortgeführt wird. Dies soll die Komplementarität von W I und P I in der Form der Darstellung verdeutlichen.

Der zweite Teil der Studie wird anschließend die Differenzen bezüglich des narrativen Modus<sup>7</sup> zwischen beiden Werken aufzeigen. Dabei soll deutlich gemacht werden, dass im Eudaimonia-Begriff selbst der Grund zu suchen ist, dass W I und P I, trotz ihrer formalen Komplementarität, inhaltlich inkompatibel sind.

---

7 Was wir unter dieser Bezeichnung verstehen, wird zu gegebener Zeit noch erklärt werden.

Durch das Zusammenführen dieser beiden Perspektiven soll zuletzt im Schlussteil die Grundthese fundiert und expliziert werden. Diese These lautet, dass Schopenhauers Denken weder eine Eudaimonia enthält, noch dass eine solche aus Schopenhauerschen Prinzipien konsistent zu erklären ist.

## 1. Aufstieg und Abstieg als formale Strukturgleichheit von *W I* und *P I*

### 1.1 Der formale Aufstieg und die empirische Existenz in *P I*

Vergleichen wir antike eudaimonistische Theorien wie die Stoa, den Epikureismus und auch die Ethik des Aristoteles mit den *Aphorismen*, so ist interessant, dass der Zustand der Glückseligkeit in den antiken Theorien als ein Komplex dargestellt wird, d. h. zusammengesetzt ist. Dabei existiert stets eine hierarchische Anordnung von Gütern (*τὰ αγαθὰ*), welche zugleich auf die Eudaimonia hin instrumentalisiert und ausgerichtet werden.<sup>8</sup> Die Eudaimonia ist dadurch definiert, dass sie rein um ihrer selbst willen und alles andere nur um ihretwillen erstrebt wird, d. h. sie ist das *τέλος* des Strebens. Es stellt sich die Frage, ob dies bei Schopenhauer ebenso der Fall ist. Für die philosophische Untersuchung der Frage nach Schopenhauers Eudaimonia-Begriff sind das 5. Kapitel (*Paränesen und Maximen*) sowie das 6. Kapitel (*Vom Unterschiede der Lebensalter*) von untergeordneter Relevanz, da es sich hier um „Ratschläge“ handelt, wie man – so lässt es sich ausdrücken – „am besten durchs Leben kommt“. Die drei Kapitel nach der Einleitung (Kap. 2–4) jedoch weisen eine zum aristotelischen Werk (d. h. insbesondere der *Nikomachischen Ethik*) analoge, hierarchische Anordnung verschiedener Güterklassen auf, die für das menschliche Glück maßgeblich sind. Schopenhauer erwähnt zwar die grundsätzliche Einteilung der *Nikomachischen Ethik* des Aristoteles, schränkt dies aber durch die Aussage ein, dabei nur die Dreiteilung als solche zu übernehmen.<sup>9</sup>

Die formale Dreiteilung der Güterklassen ist bei Schopenhauer:

1. Was einer ist
2. Was einer hat
3. Was einer vorstellt

Betrachtet man dazu etwa Aristoteles, so muss angenommen werden, dass die erreichbare Glückseligkeit des Menschen durch das Vorhandensein einer günsti-

---

8 Der Begriff des Guts erschöpft sich dabei nicht in materiellen Gütern, sondern bezeichnet ebenso sehr – wie bei Aristoteles – „seelische“ Güter, d. h. charakterliche Merkmale, sowie auch physische Güter, etwa die Gesundheit.

9 Vgl. *P I*, 377.

gen Ausprägung aller drei Güter bedingt ist.<sup>10</sup> Auch Schopenhauer schreibt hinsichtlich seines Standpunktes in den *Aphorismen*, dass das Festhalten des oben erwähnten Irrtums ihm erst erlaube, eine solche Eudaimonologie zu entwerfen:

Ich nehme den Begriff der Lebensweisheit hier gänzlich im immanenten Sinne, nämlich in dem der Kunst, das Leben möglichst angenehm und glücklich durchzuführen, die Anleitung zu welcher auch Eudaimonologie genannt werden könnte: sie wäre demnach die Anweisung zu einem glücklichen Dasein.<sup>11</sup>

Wie bereits erwähnt, ist Schopenhauers Glücksbegriff dabei allerdings immer noch ein bloß negativer.

Ja die Eudaimonologie hat mit der Belehrung anzuheben, daß ihr Name selbst ein Euphemismus ist und daß unter „glücklich leben“ nur zu verstehn ist „weniger unglücklich“, also erträglich leben. [...] Die Schmerzen hingegen werden positiv empfunden: daher ist ihre Abwesenheit der Maßstab des Lebensglückes. Kommt zu einem schmerzlosen Zustand noch die Abwesenheit der Langeweile; so ist das irdische Glück im wesentlichen erreicht: denn das übrige ist Chimäre.<sup>12</sup>

Es existiert somit auch in den *Aphorismen* kein Begriff einer vollendeten Glückseligkeit, sondern höchstens eines Zustands, der am meisten frei von Leid ist. Wie dies im Hinblick auf Schopenhauers Anordnung der Güter des Menschen zu denken sei, werden wir nun genauer betrachten.

1. „Was einer ist“ im Sinne der individuellen Persönlichkeit ist der fundamentale Gedanke des empirischen menschlichen Daseins. Die Persönlichkeit umfasst den Charakter, den Intellekt und alles, was mit der individuellen Disposition des Individuums zusammenhängt. Entscheidend ist darüber hinaus, dass Schopenhauer die eigene Person als den wichtigsten Bestandteil im Hinblick auf Glück bezeichnet: „Und allerdings ist für das Wohlbefinden des Menschen, ja, für die ganze Weise seines Daseins, die Hauptsache offenbar das, was in ihm selbst besteht oder vorgeht.“<sup>13</sup> Dem liegt der Gedanke zugrunde, dass „durch seine Individualität [...] das Maß seines möglichen Glückes zum voraus bestimmt“ ist.<sup>14</sup> Die Merkmale des jeweiligen Individuums sind also – wie auch in Schopenhauers übriger Philosophie<sup>15</sup> – fest und unveränderlich. Daher sind die Ausbildung der

---

10 Die Hierarchie der Güter wird von Aristoteles bereits in der Nikomachischen Ethik, 1094 a9ff., sowie noch genauer in 1099 a30ff. dargestellt. Vgl. dazu Kraut, Richard: *Aristotle on the Human Good*, Princeton University Press 1989, Kapitel 3.

11 P I, 375. Schopenhauer schreibt hier zwar im Konjunktiv aber einige Zeilen später gibt er die Ausarbeitung einer Eudaimonologie dennoch zu erkennen, indem er das Absehen von der Metaphysik als notwendig ansieht, „[u]m eine solche dennoch ausarbeiten zu können“.

12 P I, 484f.

13 P I, 378.

14 P I, 380.

15 Vgl. dazu Schopenhauers *Preisschrift über die Freiheit des Willens*, Kapitel III, 568 ff.

eigenen Fähigkeiten und das Achten auf die eigene Gesundheit, alles, was also die Ausdifferenzierung und Pflege der in der jeweiligen Person angelegten Merkmale befördert, der grundsätzliche Baustein zum Glück des Einzelnen und deren „Wert kann insofern ein absoluter heißen [...]“.<sup>16</sup> Andernorts heißt es dazu auch:

Das einzige, was in dieser Hinsicht in unserer Macht steht, ist, daß wir die gegebene Persönlichkeit zum möglichsten Vorteile benutzen, demnach nur die ihr entsprechenden Bestrebungen verfolgen und uns um die Art von Ausbildung bemühen, die ihr gerade angemessen ist, jede andere aber meiden, folglich den Stand, die Beschäftigung, die Lebensweise wählen, welche zu ihr passen.<sup>17</sup>

2. Unter „Was einer hat“ subsumiert Schopenhauer die äußeren Güter im Sinne von Reichtum bzw. materiellen Gütern im Allgemeinen. Das Erstreben von Reichtum sieht Schopenhauer im Anschluss an Epikur als weder natürlich noch notwendig an, womit diese Güter der ersten Klasse signifikant subordiniert sind.<sup>18</sup> Die Befriedigung des Strebens nach Reichtum ist äußerst schwer, da materielle Wünsche sich an das beständige Streben des Willens anknüpfen und sie in ihrer Menge gemäß dem niemals versiegenden Streben des Willens unendlich sind. Schopenhauer stellt daher in einem sehr bekannten Passus klar: „Der Reichtum gleicht dem Seewasser: je mehr man davon trinkt, desto durstiger wird man.“<sup>19</sup>

3. „Was einer vorstellt“ bezeichnet das Ansehen eines Einzelnen in der Vorstellung anderer Personen. Dazu heißt es: „Dieses, also unser Dasein in der Meinung anderer wird infolge einer besondern Schwäche unserer Natur durchgängig viel zu hoch angeschlagen; obgleich schon die leichteste Besinnung lehren könnte, daß es an sich selbst für unser Glück unwesentlich ist.“<sup>20</sup>

Die Anordnung ist aszendierend und führt hin zu einem positiv konnotierten Zustand bei Vorhandensein aller drei Güterklassen. Reichtum sowie auch Ansehen und Ruhm sind dabei Befriedigungen der menschlichen Bedürfnisse, die auf einander aufbauen. Analog zu Schopenhauers Darstellungen im Hauptwerk<sup>21</sup> sind also die basalen Bedürfnisse des menschlichen Lebens das dringendste Anliegen und der grundsätzlichste Ausdruck des Willens, bevor andere Bedürfnisse überhaupt erst aufkeimen können. Es muss sozusagen für das Überleben des

---

16 P I, 382. Wir werden diese Klasse von Gütern noch ausführlicher betrachten.

17 P I, 383.

18 Zu Epikurs Lehre von den Bedürfnissen vgl. Müller, Reimar: *Die epikureische Ethik*. Berlin 1991, Kap. 5. Zu dieser Stelle Diogenes Laertius (Epikuros, XXIX) sowie (in abgewandelter Form) Epikurs „Brief an Menoikeus“ 127–132, Abschnitt 1.

19 P I, 413.

20 P I, 420f. Schopenhauer unterteilt diese Kategorie anschließend in Ehre, Rang und Ruhm.

21 Vgl. dazu Schopenhauers Darstellung des Lebenserhaltungs- und Geschlechtstriebes in W I, § 60.

Leibes erst gesorgt sein, bevor Wünsche nach Luxus zum Motiv für den Willen werden können. Auf diese Weise erfolgt ein Aufstieg in der von Schopenhauer erwähnten „sukzessiven Befriedigung des Willens“.

Bilden wir nun diesen Aufstieg auf das in Frage stehende Konzept der Eudaimonia in den *Aphorismen* ab, so ist natürlich auffällig, dass Schopenhauer nicht eine Eudaimonia im „eigentlichen“ Sinne anzugeben intendiert, d. h. einen absoluten Zustand der Glückseligkeit beschreibt, sondern lediglich einen möglichst glücklichen Zustand. Diese Tatsache ist freilich seinem negativen Glücksbegriff zu verdanken, der diesen Zustand als größtmögliche Entfernung von Leiden und Schmerz beschreibt. Entgegen der formalen Darstellung der drei Güterklassen folgt dieser möglichst glückliche Zustand aber nicht als eine oberste Stufe, welche alle Güterklassen umfassen muss (wie dies etwa bei Aristoteles der Fall ist, wo das Vorhandensein der Güter mitverantwortlich für die Autarkie des Eudaimon ist<sup>22</sup>). Vielmehr betont Schopenhauer trotz einer normativen Darstellung der Güterklassen und der Akzentuierung der ersten Klasse, dass gerade so wenig wie möglich – und zwar von allen drei Güterklassen! – vorhanden sein soll, damit vom Zustand der Eudaimonia gesprochen werden kann. Dazu schreibt er:

Man hüte sich, das Glück seines Lebens mittelst vieler Erfordernisse zu demselben auf ein *breites Fundament* zu bauen: denn auf einem solchen stehend, stürzt es am leichtesten ein, weil es viel mehr Unfällen Gelegenheit darbietet und diese nicht ausbleiben. Das Gebäude unsers Glückes verhält sich also in dieser Hinsicht umgekehrt wie alle andern, als welche auf breitem Fundament am festesten stehn. Seine Ansprüche im Verhältnis zu seinen Mitteln jeder Art möglichst niedrig zu stellen ist demnach der sicherste Weg, großem Unglück zu entgehn.<sup>23</sup>

Daraus ergibt sich, dass Schopenhauers Darstellung des Glücks im Vergleich mit der formalen Darstellung der Güterklassen invers ist: Dem empirischen Aufstieg in der Darstellungsform korrespondiert ein hinsichtlich des Glücks zugleich erfolgreicher Abstieg. Je mehr der Mensch also lebensweltlich aufbaut und sich erhält, desto stärker ist er in der empirischen Lebenswelt verankert und in sie verwickelt. Hier erfolgt ein Rückgriff auf die Grundgedanken von Schopenhauers Philosophie, insofern nämlich die empirische Existenz stets vom Willen durchdrungen, ja wesentlich Ausdruck der Willensbejahung ist. Jede Erregung des Willens aber ist stets mit Schmerz verbunden<sup>24</sup> und entfernt somit vom Zustand der größtmöglichen Schmerzfreiheit. Je mehr demnach der Mensch sich von allen drei Güterklassen aneignet, desto weiter vertieft er sich in die Erhaltung des Willens selbst und setzt sich damit dem Schmerz aus, d. h. desto weiter

---

22 Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, 1097 b10. Vgl. hierzu bspw. von Siemens, Nathalie: *Aristoteles über Freundschaft*, Verlag Karl Alber, Freiburg/München 2007, 3. Hauptteil, II. Abschnitt.

23 P I, 490f.

24 Vgl. P I, 403.

ist er vom Glück entfernt, „[d]enn je weniger Erregung des Willens, desto weniger Leiden.“<sup>25</sup> Daher sind die Güterklassen formal aszendierend, jedoch normativ deszendierend dargestellt.

Diese Auffassung artikuliert sich durch die Akzentuierung der Persönlichkeit als wichtigstem Gut. Was die zweite Güterklasse anbelangt, so schreibt er:

Aus dem entschiedenen Übergewicht unserer ersten Rubrik über die beiden andern geht aber auch hervor, daß es weiser ist, auf Erhaltung seiner Gesundheit und auf Ausbildung seiner Fähigkeiten als auf Erwerbung von Reichtum hinzuwirken; was jedoch nicht dahin mißdeutet werden darf, daß man den Erwerb des Nötigen und Angemessenen vernachlässigen sollte.<sup>26</sup>

Offensichtlich steht das größte erreichbare Glück doch auch im Verhältnis zu einem gewissen Maß an Besitz. Es sei allerdings auch hier angeraten, den Besitz auf ein nötiges und angemessenes Maß zu reduzieren, da alles Streben nach Glanz und Genuss letztendlich nur mehr Raum für Unglück biete.<sup>27</sup> Die soziale Existenz hingegen (d. h. das Sein in der Vorstellung anderer in der dritten Güterklasse) wird nicht nur als unwichtig für das Glück, sondern geradezu hinderlich dargestellt. Schopenhauer beschreibt diesbezüglich die Notwendigkeit eines gewissen Maßes an Einsamkeit für denjenigen, der an sich selbst genug hat, wohingegen gerade die Gesellschaft diese Ruhe gefährdet.<sup>28</sup>

Es wäre angesichts Schopenhauers normativ deszendierender Darstellung nicht abwegig, den Erwerb und die Ausdifferenzierung der eigenen Persönlichkeit, der Fähigkeiten, die Erhaltung der Gesundheit und ein Maß an Besitz, welches die Ausübung dieser Tätigkeiten ermöglicht, bereits als höchstmöglichen Zustand der Leidensfreiheit zu betrachten. Dem steht allerdings entgegen, dass in der Beschreibung der ersten Güterklasse eine Zweiwertigkeit enthalten ist, die das eudaimonologische Konzept der *Aphorismen* erst vervollständigt, indem dort ein noch höherer Zustand expliziert wird. Einerseits enthält das, „was einer ist“, nämlich die Betrachtung des „normalen, gewöhnlichen“<sup>29</sup> Menschen. Andererseits jedoch existiert darüber hinaus auch die Ausnahme eines in höchstem Maße Intellektbegabten, des Geistreichen und des Genies. Die diesbezüglichen Schilderungen Schopenhauers sind für den Eudaimonia-Begriff äußerst aufschlussreich und werden uns im Folgenden beschäftigen.

---

25 P I, 498.

26 P I, 383.

27 Vgl. P I, 487.

28 Vgl. P I, 507.

29 P I, 402.

### 1.2 Die Darstellung des Genies als Übergangspunkt zwischen W I und P I

Schopenhauer schreibt über den „Menschen von überwiegenden Geisteskräften“ in P I, 398: „Demnach ist, eine vorzügliche, eine reiche Individualität und besonders sehr viel Geist zu haben, ohne Zweifel das glücklichste Los auf Erden; so verschieden es etwan auch von dem glänzendsten ausgefallen sein mag.“ Diesen Menschen mit besonders stark ausgeprägten Geisteskräften beschreibt er nun in P I, 403 folgendermaßen:

Der Mensch von überwiegenden Geisteskräften hingegen ist der lebhaftesten Teilnahme auf dem Wege bloßer *Erkenntnis* ohne alle Einmischung des *Willens* fähig, ja bedürftig. Diese Teilnahme aber versetzt ihn alsdann in eine Region, welcher der Schmerz wesentlich fremd ist [...].

Da es solche Menschen gibt, die in einen Zustand der gänzlichen Schmerzlosigkeit einzutreten vermögen, so ergibt sich damit, dass es offensichtlich einen die Stufe des persönlichen Lebens transzendierenden Grad des Glückes gibt. Schopenhauer beschreibt diesen Menschen anhand des in ihm vorhandenen Verhältnisses von Intellekt und Wille. Die wichtigste Stelle hierzu lautet:

Ein so bevorzugter Mensch führt infolge davon neben seinem persönlichen Leben noch ein zweites, nämlich ein intellektuelles, welches ihm allmähig zum eigentlichen Zweck wird, zu welchem er jenes erstere nur noch als Mittel ansieht; während den übrigen dieses schale, leere und betrübte Dasein selbst als Zweck gelten muß. Jenes intellektuelle Leben wird daher ihn vorzugsweise beschäftigen, und es erhält durch den fortwährenden Zuwachs an Einsicht und Erkenntnis einen Zusammenhang, eine beständige Steigerung, eine sich mehr und mehr abrundende Ganzheit und Vollendung wie ein werdendes Kunstwerk; wogegen das bloß praktische, bloß auf persönliche Wohlfahrt gerichtete, bloß eines Zuwachses in der Länge, nicht in der Tiefe fähige Leben der andern traurig absticht, dennoch ihnen, wie gesagt, als Selbstzweck gelten muß, während es jenem bloßes Mittel ist. Unser praktisches, reales Leben nämlich ist, wenn nicht die Leidenschaften es bewegen, langweilig und fade; wenn sie aber es bewegen, wird es bald schmerzlich: darum sind die allein beglückt, denen irgendein Überschuß des Intellekts über das zum Dienst ihres Willens erforderte Maß zuteil geworden.<sup>30</sup>

Dieser Passus zeigt, dass der hier beschriebene Zustand der größtmöglichen Leidensfreiheit das „persönliche Leben“ im Hinblick auf das Glück transzendiert und auf einem „intellektuellen Leben“ beruht. Das richtige Maß der Ausprägung aller drei Güterklassen ist daraufhin ausgerichtet, dass der Besitz von Vermögen die Ermöglichungsbedingung der ungestörten, rein intellektuellen Betätigung ist. Von der dritten Klasse hingegen heißt es auch in diesem Zusammenhang, dass der intellektbegabte Mensch kaum die Teilnahme an Freunden, Familie und

---

30 P I, 404f.

Gemeinwesen an den Tag legen wird oder dessen auch oft nicht in hohem Maße fähig sei, da er im Grunde nur sich selbst benötigt.<sup>31</sup> So ergibt sich auch, dass diese besondere Persönlichkeit keinen ausgeprägten Wert auf ihre Darstellung in der Vorstellung anderer legt; „Denn je mehr einer an sich selber hat, desto weniger bedarf er von außen und desto weniger auch können die übrigen ihm sein.“<sup>32</sup>

Um diese Persönlichkeit tiefer begreifen zu können, müssen wir hier auf Schopenhauers Erklärung des Verhältnisses von Wille und Intellekt eingehen. Schopenhauer spricht bereits in der *Welt als Wille und Vorstellung* diese beiden Punkte explizit an, nämlich bei der Beschreibung des Genies. Am explizitesten ist die Darstellung im 31. Kapitel in W II:

[...] das Genie besteht darin, daß die erkennende Fähigkeit bedeutend stärkere Entwicklung erhalten hat, als der *Dienst des Willens*, zu welchem allein sie ursprünglich entstanden ist, erfordert. [...] Das Genie besteht also in einem abnormen Übermaß des Intellekts [...].<sup>33</sup>

Offenbar ist also der Rückzug auf den Intellekt, der mit der Transzendierung der persönlichen Existenz und der Abwesenheit des Willens korreliert, der glücklichste, lebensweltlich denkbare Zustand. Es ist bedeutsam im Hinblick auf diese Untersuchung, dass Schopenhauer eine Lehre des Genies, welches zur ästhetischen Kontemplation, d. i. der Ideenschau, befähigt ist, aufstellt und den Begriff des Genies auch in den *Aphorismen* an mehreren Stellen benutzt, jedoch diese Lehre zugleich verkürzt.<sup>34</sup> Schopenhauer erwähnt das entschiedenste Überwiegen des Intellekts in der Person des Genies als höchste Form des geistreichen Menschen. Er führt diesen aber nicht *in extenso* aus, weil er ansonsten zum Heranziehen seiner metaphysischen Ideenlehre gezwungen wäre, die er in den *Aphorismen* aufgrund des immanenten Standpunktes der Betrachtung nicht mit einbeziehen kann.

Das Zurücktreten der Willensbejahung und damit der Rückzug aus der empirischen Lebenswelt weist jedoch unmissverständlich darauf hin, dass im Hinblick auf einen Zustand der Eudaimonia der weitest mögliche Rückzug aus der Empirie das höchste Glück ermöglicht im Sinne der Schmerz- und Leidensfreiheit – dieser Gedanke verweist in erster Instanz auf die Ideenschau.<sup>35</sup> Das bedeutet für

---

31 Vgl. P I, 407.

32 P I, 394.

33 W II, 486.

34 Es gibt insgesamt 6 Erwähnungen des Genies in den Aphorismen: P I, 390, 394, 406, 470, 474 und 480, wobei nur die ersten drei Stellen für Schopenhauers Ausführungen von großer Relevanz sind.

35 Es wäre ein interessanter Ansatz für weitere Forschung, zu klären, inwieweit Schopenhauers eudaimonistische Einflechtung der ästhetischen Kontemplation mit dem *βίος θεωρητικός* korrespondiert, wie es etwa bei Aristoteles (Nikomachische Ethik, 1177 a12ff.) dargestellt wird. Vgl.

den Eudaimonia-Begriff in den *Aphorismen*, dass der Zweck der Gestaltung des empirischen Lebens letzten Endes in einer Lösung vom Willen und der Ausführung der ästhetischen Kontemplation besteht, wobei – wie bei der korrespondierenden Darstellung des Genies in W II – das Genie eigentlich willensbejahend ist.<sup>36</sup> Dieser Eudaimonia-Begriff allerdings wird in den *Aphorismen* eben nicht vollständig – denn das hieße unter Einbeziehung der Ideenlehre – ausgeführt, sondern nur immer wieder angedeutet.

An dieser Stelle besteht somit ein Anknüpfungspunkt zur Philosophie des Hauptwerks. Anhand des bisherigen Untersuchungsganges wird deutlich, dass wir in Hinsicht auf den höchstmöglichen Zustand der Leidensfreiheit auch auf den weitestmöglichen Rückzug aus dem Zustand der Willensbejahung eingehen müssen. Die Darstellungsweise in den *Aphorismen* weist in diejenige Richtung, welche – wie gesagt vom formalen Standpunkt der Darstellung aus – nur im Hauptwerk vollendet wird, nämlich – im Hinblick auf dieses dem-Schmerz-entzogen-Sein – in der Willensverneinung als höchstem, somit eudaimonistischen, Zustand. Es wird zwar die Darstellung der Güter des Menschen in der Hierarchie der *Aphorismen* in aufsteigender Reihenfolge vorgenommen; aber hinsichtlich des Glücks sind die *Aphorismen* dem gleichen Begriff des Glücks verpflichtet, welcher auf eine Ungebundenheit an den Willen hinweist, wie es bspw. in § 68 des Hauptwerks der Fall ist. Das bedeutet insbesondere, dass die Eudaimonia nicht in den *Aphorismen* zu finden ist, sondern dass sie implizit in Schopenhauers „eigentlicher“ Philosophie verborgen sein könnte und gerade der metaphysische Standpunkt den Eudaimonia-Begriff *in extenso* entfaltet. Diese These lässt sich untermauern, wenn wir den Gang der Darstellung der *Aphorismen*, welchen wir nun hinsichtlich des Eudaimonia-Konzeptes geklärt haben, auf die Darstellungsweise des 1. Bandes von W I abbilden. Es lässt sich hierbei nämlich zeigen, dass die Darstellung dort genau invers zu derjenigen der *Aphorismen* erfolgt.

### 1.3 Der formale Abstieg und die Aufhebung der empirischen Existenz in W I

Im vierten Buch W I wird der Rückzug des Menschen aus der Erfahrungswelt beschrieben, wohingegen zugleich die Erkenntnis der Willensidentität graduell aufsteigt. Im Unterschied zu der Darstellung der *Aphorismen* lässt sich somit sagen, dass hier der Abstieg der empirischen Willenserscheinung bei zeitgleichem Aufstieg hinsichtlich des Glücks erfolgt. Dieser Aufstieg ist bekanntlich gerade durch Erkenntnis, d. h. die Durchschauung des Individuationsprinzips, bedingt. Dabei wird klar, dass anhand der Beschreibung der ethischen Handlung

---

dazu auch Forschner, Maximilian: *Über das Glück des Menschen*, WBG Darmstadt 1994, Kap. I.II.).

36 Vgl. dazu Kapitel 31, W II (Vom Genie), insbesondere S. 500.

gen des Menschen dieser gradueller Rückzug des Menschen aus der Erfahrungswelt dargestellt wird, während er umgekehrt mehr und mehr an der Erkenntnis des Willens teilhat, sich in diesem Zuge im ethischen Handeln gegenüber seiner Mitwelt immer weiter zurücknimmt und damit sich selbst stückweise aufgibt. Dass dies nicht in Widerspruch mit der Darstellung der Güterklassen in den *Aphorismen* steht, zeigt sich daran, dass die Güterklassen in W I nacheinander aufgelöst werden:

Diese Auflösung der „Verwicklung“ des Menschen in das empirische Dasein erfolgt im Hauptwerk ab § 66. Dabei handelt Schopenhauer unter dem Begriff der Gerechtigkeit zunächst eine negativ definierte ethische Haltung ab:

In dieser Gerechtigkeit liegt, wenn man auf das Innerste derselben sieht, schon der Vorsatz, in der Bejahung des eigenen Willens nicht so weit zu gehen, daß sie die fremden Willenserscheinungen verneint, indem sie solche jenem zu dienen zwingt.<sup>37</sup>

Die Unterwerfung des fremden Willens unter den eigenen Willen, welche Schopenhauer dementsprechend bereits vorher als Unrecht definiert hatte<sup>38</sup>, wird durch eine partielle Durchschauung des Individuationsprinzips obsolet. Interessant ist allerdings das weitere Fortschreiten der gerechten Gesinnung. Dazu heißt es:

Der höchste Grad dieser Gerechtigkeit der Gesinnung, welcher aber immer schon mit der eigentlichen Güte, deren Charakter nicht mehr bloß negativ ist, gepaart ist, geht so weit, daß man seine Rechte auf ererbtes Eigentum in Zweifel zieht, den Leib nur durch die eigenen Kräfte, geistige oder körperliche, erhalten will, jede fremde Dienstleistung, jeden Luxus als einen Vorwurf empfindet und zuletzt zur freiwilligen Armut greift.<sup>39</sup>

Die Gerechtigkeit wird – wie bereits angesprochen – in diesem Zitat auf ihren ethischen Gehalt hin akzentuiert. Indem also das Prinzip der Individuation in einem gesteigerten Grad durchschaut ist, erfolgt eine partielle Aufhebung des Unterschieds zwischen dem Individuum und seinen Mitmenschen. Das Eigentum als zweite der in den *Aphorismen* aufgeführten Güterklassen wird in diesem Fall ebenso partiell aufgegeben. „Er [der Mensch echter Güte, K. A.] sucht daher das Gleichgewicht zwischen beiden herzustellen, versagt sich Genüsse, übernimmt Entbehrungen, um fremde Leiden zu mildern“<sup>40</sup> Die Menschenliebe (§ 67) geht in diesem Sinne noch weiter, da hier die Erkenntnis der Wesensidentität in höchstem Maße erreicht ist. „Wo nun diese vollkommen wird, setzt sie

---

37 W I, 504f.

38 Vgl. W I, §62.

39 W I, 505.

40 W I, 507.

das fremde Individuum und sein Schicksal dem eigenen völlig gleich: weiter kann sie nie gehen, da kein Grund vorhanden ist, das fremde Individuum dem eigenen vorzuziehen.<sup>41</sup> Die weitergehende Wirkung der Erkenntnis auf das Individuum kann zur Askese führen, wie sie ab § 68 dargestellt wird. Hier wird nun die zweite Klasse der Güter aus den *Aphorismen*, das Eigentum, komplett aufgegeben. Der Asket gibt alles weg, weil er sich völlig aus der empirischen Welt zurückziehen, den Willen verneinen möchte und die Verwicklung in die empirische Welt durch das Eigentum ihm im Wege steht. Er tut dies aber als eine Willenserscheinung, die sich mit den anderen Erscheinungen völlig eins weiß. Die Askese ist darauf bezogen, dass der Asket reine Erkenntnis ist, dass er sich also so weit aus der Empirie zurückzieht, dass er seine Person einbüßt – er gibt seine empirische Existenz auf. Schopenhauer schreibt daher auch:

Die Askese zeigt sich sodann ferner in freiwilliger und absichtlicher Armut, die nicht nur per accidens entsteht, indem das Eigentum weggegeben wird, um fremde Leiden zu mildern, sondern hier schon Zweck an sich ist, dienen soll als stete Mortifikation des Willens, damit nicht die Befriedigung der Wünsche, die Süße des Lebens den Willen wieder aufrege, gegen welche die Selbsterkenntnis Abscheu gefaßt hat.<sup>42</sup>

Nach der Aufgabe dessen, „was einer hat“, erfolgt somit in der Askese zuletzt sogar noch die Aufgabe dessen, „was einer ist“, wie Schopenhauer besonders an einer Stelle zu erkennen gibt:

Daher kann der Charakter sich zwar nimmermehr teilweise ändern, sondern muß mit der Konsequenz eines Naturgesetzes im einzelnen den Willen ausführen, dessen Erscheinung er im ganzen ist: aber eben dieses Ganze, der Charakter selbst, kann völlig aufgehoben werden durch die oben angegebene Veränderung der Erkenntnis.<sup>43</sup>

Hinsichtlich der eudaimonistischen Bewertung ist offenkundig, dass die Willensverneinung ein Zustand „geglückter Ataraxie“<sup>44</sup> ist. Dies zeigt sich gerade in

---

41 W I, 510.

42 W I, 518f.

43 W I, 547f.

44 Ingenkamp 2006, 79. Inwieweit der Zustand der Willensverneinung aber dem stoischen Ideal der Ataraxie und somit einer stoischen Eudaimonia entspricht, müsste noch in einer gesonderten Untersuchung abgehandelt werden. Festzuhalten ist allerdings bereits hier eine Stelle im vierten Buch W I: „Wenn es indessen beliebt, um einem alten Ausdruck, den man aus Gewohnheit nicht ganz abschaffen möchte, gleichsam als emeritus ein Ehrenamt zu geben; so mag man, tropischerweise und bildlich, die gänzliche Selbstaufhebung und Verneinung des Willens, die wahre Willenslosigkeit, als welche allein den Willensdrang für immer stillt und beschwichtigt, allein jene Zufriedenheit gibt, die nicht wieder gestört werden kann, allein welterlösend ist und von der wir jetzt bald, am Schluß unserer ganzen Betrachtung, handeln werden – das absolute Gut, das summum bonum nennen und sie ansehen als das einzige radikale Heilmittel der Krankheit, gegen

W I. Dort schreibt Schopenhauer, dieser Zustand sei „ein unerschütterlicher Friede, eine tiefe Ruhe und innige Heiterkeit, ein Zustand, zu dem wir, wenn er uns vor die Augen oder die Einbildungskraft gebracht wird, nicht ohne die größte Sehnsucht blicken können [...]“ und vom Asketen: „Ihn kann nichts mehr ängstigen, nichts mehr bewegen.“<sup>45</sup>

Wenn wir uns nun die Korrespondenz der Darstellungsweise in den *Aphorismen* mit dem Hauptwerk nochmals vergegenwärtigen, so ist hinsichtlich der Bestimmung der Reichweite des „Irrtums“ in den *Aphorismen* sowie des Eudaimonia-Begriffes festzuhalten, dass

1. für die Bestimmung der Eudaimonia nach Schopenhauerschen Prinzipien das Heranziehen des Hauptwerkes notwendig ist, da die Eudaimonia in den *Aphorismen* unvollständig bleibt. In dieser Hinsicht verhalten sich die *Aphorismen* somit zum Hauptwerk komplementär, nicht ausschließend, da sie mit dem höchstmöglichen Glückszustand im dritten Buch des Hauptwerkes zu verorten sind, während W I dann mit dem vierten Buch die Betrachtung weitertreibt.<sup>46</sup>
2. Schopenhauer demnach mit seiner Rede vom Festhalten des „Irrtums“ einer falschen systematischen Einordnung der *Aphorismen* Vorschub leistet, da er den Standpunkt (wie er in Kap. 49, W II dargestellt ist) einer empirischen Erlangung des Glücks auf Grundlage der Befriedigung des Willens in Wahrheit gar nicht einnimmt.

## 2. Der Eudaimonia-Begriff als narrativ-modale Differenz von W I und P I

Betrachtet man also das Konzept der Eudaimonia rein von der negativen Definition des Glücks aus, so wäre der Gang der Untersuchung mit der Willensverneinung an ihrem Ende angelangt, welche nun mit der höchsten Glückseligkeit identifiziert zu werden hätte, insofern sie eine Freiheit von allen Affekten des Willens darstellt. Dass Schopenhauer die Betrachtung nicht auf seine Metaphysik ausweitet, ist ganz offensichtlich mit seiner in der Empirie verbleibenden Be-

---

welche alle andern Güter, nämlich alle erfüllten Wünsche und alles erlangte Glück nur Palliativmittel, nur Anodyna sind. In diesem Sinne entspricht das griechische *τέλος* der Sache sogar noch besser.“ (W I, 494) Dass Schopenhauer hier von „tropisch und bildlich“ schreibt, ist darauf zurückzuführen, dass das Gute vorher als relativ zu einem begehrenden Willen definiert worden ist. Die Übertragung des *summum bonum* auf die Willensverneinung ist also insofern ein Analogismus, der sich auf den stufenweisen Aufstieg vom Gerechten bis zur Willensverneinung bezieht und daher nur parallelisierend einem *Gut* entspricht. Dennoch macht dieses Analogon deutlich, dass anhand eines rein negativ definierten Glücksbegriffes die Willensverneinung dem höchsten Glückszustand, d. h. der vollkommenen Schmerzfreiheit, zumindest entspricht.

<sup>45</sup> W I, 530.

<sup>46</sup> Auch Ingenkamp stellt fest: „Die Metaphysik samt ihrer in der ‚Heilsordnung‘ vertretenen Wertung des Sterbens als des Lebenszwecks scheint also, trotz des Unterschieds der ‚Standpunkte‘, nicht völlig unvereinbar mit dem eudaimonologischen Thema zu sein, das Schopenhauer gerade bearbeitet.“ (Ingenkamp 2006, 78).

trachtungsweise in den *Aphorismen* zu erklären. Allein, diese banale Begründung sagt wenig aus. Es gilt, eben nicht bei der Feststellung der Verkürzung von Schopenhauers Philosophie im Rahmen der *Aphorismen* stehenzubleiben, sondern herauszufinden, welchen Grund ebendiese Vorgehensweise hat. Genauer gesagt: Warum muss Schopenhauer in den *Aphorismen* im „Irrtum“ verbleiben? Denn der Vergleich der Darstellungen in Hauptwerk und *Aphorismen* zeigt gerade, dass der negative Glücksbegriff Schopenhauers in den *Aphorismen* nicht *per se* zu dieser Einschränkung führt, da er sich nicht nur in die Abstufung des Glücks einfügt, sondern das durch ihn definierte höchste Glück überhaupt erst durch den Einbezug der Metaphysik Schopenhauers vervollständigt wird. Auch in den *Aphorismen* zieht sich der Mensch im besten Falle weitest möglich aus der Welt zurück, um glücklich bzw. am wenigsten leidend sein zu können. Der Standpunkt, dass die Vertiefung ins empirische Dasein also mit dem Glück korrespondieren könne, wie Schopenhauers Aussagen in der Einleitung zu den *Aphorismen* hinsichtlich des Irrtums verstanden werden können, wird von ihm aufgrund seines Glücksbegriffes eigentlich gar nicht eingenommen. Daher müssen die strukturellen Differenzen zwischen den *Aphorismen* und dem Hauptwerk freigelegt werden, um zu erkennen, was Schopenhauer wirklich zum vollständigen Absehen von seiner Metaphysik in den *Aphorismen* nötigt. Das *punctum saliens* liegt dabei im Eudaimonia-Begriff selbst, wenn er – was nun zu tun ist – definiert und anschließend lokalisiert wird.

Die Eudaimonia in den *Aphorismen* zeigt bei näherer Betrachtung in sich selbst den Grund für Schopenhauers Vorgehen auf, insofern sie sich durch zwei Aspekte auszeichnet:

1. Der Adressat der Schrift ist nicht wie im Hauptwerk<sup>47</sup> der Philosoph, sondern ein „normaler“ Mensch, der nach individuellem Glück strebt.
2. Die Art und Weise der Formulierung ist appellativ und nicht, wie im Hauptwerk, deskriptiv.

Zu 1:

Die *Aphorismen* beziehen sich auf ein individuelles Glückskonzept. Der Mensch strebt im Sinne der eigenen Existenz nach der Eudaimonia, er will sie für sich selbst. Die *Aphorismen* enthalten für ihn diejenigen Gedanken, auf die er „achten“ sollte, wenn er so glücklich, d. h. so schmerz- und leidensfrei wie möglich leben will. Der negative Glücksbegriff Schopenhauers plädiert für einen Rückzug aus dem persönlichen Leben, damit die Konzentration auf das intellektuelle Leben ermöglicht wird. Dennoch bejahen das Genie und der Intellektbegabte den

---

47 Dass Schopenhauer den Rezipienten seines Hauptwerks als Philosophen ansieht, belegt das folgende Zitat: „Hiermit ist nun die erste und, gleich den folgenden, unerlässliche Forderung an den (dem Philosophen, eben weil der Leser selbst einer ist) ungeneigten Leser ausgesprochen.“ (W I, Vorrede zur ersten Auflage, S. 9).

Willen grundsätzlich noch, auch wenn deren Intellekt sie gelegentlich darüber erhebt. Das ist auch der Grund, aus dem Schopenhauer den Besitz nicht völlig abwertet, sondern auf ein niedriges Maß einschränken will. Bedeutsam ist, dass in diesem Rahmen – um überhaupt das Individuum als Adressat benennen zu dürfen – die Willensbejahung eine strikte Notwendigkeit ist, da das Individuationsprinzip nur im Zustand der Willensbejahung vollständig instanziiert ist.

Hieraus lässt sich auch erklären, warum Schopenhauer in den *Aphorismen* keine ethischen Betrachtungen einflicht: Jede ethische Handlung beruht gemäß dem Hauptwerk auf einer graduellen Durchschauung des *principium individuationis*. Das Weggeben von Besitz, die Gerechtigkeit, die Güte der Gesinnung, die Menschenliebe und die Willensverneinung, all diese werden als ethische Phänomene beschrieben und sind daher Abstufungen der intuitiven Erkenntnis der Wesensidentität, d. h. Stufen der Durchschauung des *principium individuationis*. Diese Abstufungen sind allerdings somit auch Phänomene der prozessualen Selbstaufgabe des Individuums. Die Willensverneinung als naiv auf die Eudaimonia und den Glücksbegriff bezogener Gedanke korrespondiert also zwar mit dem höchsten Grad an Leidensfreiheit; doch die Aufhebung des Individuellen bis zur Gänze kann keine Anleitung für subjektives Glück ebendieses Individuums darstellen, da das Individuum in seinem Streben nach Glückseligkeit als *egoistisches* Wesen abgehandelt werden muss.

Aus diesem Grund ist die Stufe des Genies, welche aus gutem Grund (das Genie ist nämlich gerade nicht ethisch konnotiert, sondern willensbejahend) im dritten und nicht im vierten Buch des Hauptwerkes verortet ist, der Nadir derjenigen Betrachtung, welche Schopenhauer noch als rein immanent-individuell deklarieren kann. Alles Ethische ist graduelle Ent-Ich-lichung, wohingegen in den *Aphorismen* der Rückzug auf das Individuum selbst sowie dabei auf seinen Intellekt, d. h. die interesselose Anschauung, der höchste Punkt ist. Dies ist besonders im folgenden Passus ausgedrückt, der den Unterschied zwischen dem normalen Menschen und dem Genie beschreibt:

[...] so kann der ganze Mensch nicht darin aufgehn, sein ganzes Wesen kann nicht bis auf den Grund von ihnen [d. i. Kunst oder Wissenschaft] erfüllt werden und daher sein Dasein sich nicht mit ihnen so verweben, daß er am übrigen alles Interesse verlöre. Dies nun bleibt der höchsten geistigen Eminenz allein vorbehalten, die man mit dem Namen des Genies zu bezeichnen pflegt: denn nur sie nimmt das Dasein und Wesen der Dinge im ganzen und absolut zu ihrem Thema [...]. Daher ist allein einem Menschen dieser Art die ungestörte Beschäftigung mit sich, mit seinen Gedanken und Werken dringendes Bedürfnis, Einsamkeit willkommen, freie Muße das höchste Gut, alles übrige entbehrlich, ja, wenn vorhanden, oft nur zur Last.<sup>48</sup>

---

48 P I, 406.

Zu 2.:

Aufgrund dieser Betrachtung wird zugleich deutlich, wieso Schopenhauers mit der Eudaimonologie verflochtene, appellative Darstellung nicht weiter gehen kann als bis zu einer Anleitung zur günstigen Ausprägung der drei Güterklassen. Wenn Schopenhauer sich in Richtung der Willensverneinung von seinem immanenten Standpunkt lösen würde, so wäre er gezwungen, zur Betrachtung der Ethik überzugehen und sie – von der Art und Weise der Ansprache des Adressaten her betrachtet – appellativ zu formulieren. Dies wäre von ihm abgelehnt worden, weil seine Herangehensweise nichts anderes als eine *Deutung* empirischer Erscheinungen auf deren metaphysischen Kerngehalt hin sein will. Dadurch wäre eine appellative Darstellungsweise systematisch unmöglich: Schopenhauers Ethik beruht auf der Ausdeutung von ethischen Handlungen und dem Rückschluss von diesen Handlungen darauf, in welchem Grad das Individuationsprinzip durchschaut ist. Obwohl seine Herangehensweise also empirisch ist, so korreliert der Grad der Sittlichkeit der Handlung stets mit dem Grad der Erkenntnis, welcher als *antecedens* der Handlung fungiert und nicht als *consequens*. Diese Verfahrensweise ist deskriptiv<sup>49</sup> und er betont in § 53 aus demselben Grund, dass diese Erkenntnis nicht lehrbar sein kann, da sie nicht abstrakt, sondern rein intuitiv erfolgt, somit aber subjektiv und nicht objektivierbar ist. Würde Schopenhauer demnach zu einer bestimmten Ethik anleiten, so würde dies gegen diese Korrelation von Ethik und Erkenntnis verstoßen. Die ethische Handlung selbst käme demnach nicht aus der eigenen Erkenntnis des Individuums, sondern wäre gewissermaßen aufoktroziert, was der Definition einer moralischen Handlung, die Schopenhauer gibt, nicht entspräche. Nun ist aber hinsichtlich des Glücks gerade nicht die ethische Handlung selbst von entscheidender Bedeutung, sondern ebendiese Erkenntnis. Die ethische Handlung ist für den deskriptiv deutenden Schopenhauer eine Äußerung der Durchschauung des Individuationsprinzips, das Glück selbst hängt jedoch weniger vom Ethischen als vielmehr von dem mit dem Grad der Erkenntnis fortschreitenden Rückzug des Willens und der damit einhergehenden Leidensfreiheit ab. Da diese Erkenntnis aber dem in der Willensbejahung verharrenden Individuum nicht vermittelt werden kann, kann sie auch nicht Gegenstand der appellativ formulierten *Aphorismen* sein.<sup>50</sup>

---

49 Vgl. zum empirischen Standpunkt der Schopenhauerschen Ethik Kofler, Matthias: *Empirische Ethik und christliche Moral*, Königshausen & Neumann, Würzburg 1999, Kapitel D.

50 Es existiert in den *Aphorismen* eine Stelle, auf deren problematischen Charakter hinsichtlich des Anliegens der Aphorismen auch Ingenkamp hinweist (2006, Kap. 3). Schopenhauer schreibt dort: „Ich habe in dieser ganzen Betrachtung der persönlichen Eigenschaften, welche zu unserm Glücke beitragen, nächst den physischen hauptsächlich die intellektuellen berücksichtigt. Auf welche Weise nun aber auch die moralische Trefflichkeit unmittelbar beglückt, habe ich früher in meiner ‚Preisschrift über das Fundament der Moral‘ § 22, S. 275 dargelegt, wohin ich also von

### 3. Schluss

Wir können nun abschließend die Frage nach dem Status sowie auch nach der Konsistenz von Schopenhauers in den *Aphorismen* vertretener Eudaimonia-Lehre beantworten. Die Rede vom „Irrtum“, den Schopenhauer aus Kapitel 49, W II referiert, ist – so können wir feststellen – durchaus „schwammig“. Was er unter dem Festhalten am Irrtum versteht und was ihn zugleich auch dazu zwingt, von seiner eigentlichen Philosophie abzusehen, ist nicht der Gedanke einer Erreichbarkeit des Glücks innerhalb eines auf das empirische Dasein gerichteten Lebensentwurfs. Es ist zu denken als der größtmögliche Rückzug aus der nach wie vor pejorativ konnotierten menschlichen Leidensexistenz bis zum äußersten Punkt. Dieser Punkt ist das Dasein des Künstlers und des Genies. Das empirische Glück hat seinen höchsten Punkt dort erreicht, wo eine Person sich am stärksten aus der Empirie zurückgezogen hat und *trotzdem immer noch durchaus* Individuum, d. h. willensbejahend ist. Der „Irrtum“ ist somit lediglich der Zustand der Willensbejahung als Basis seiner Eudaimonologie, der im vierten Buch W I eben gerade als Ausschlusskriterium für menschliches Glück fungiert.

Wie ist nun der Eudaimonia-Begriff in Bezug auf das Gesamtwerk zu bewerten? Wir haben in Schopenhauers Werk hinsichtlich dieses Begriffs, wie unser Untersuchungsgang belegt, eine Diskrepanz: Einerseits ist die Eudaimonia in ihrer Bindung an das Individuum folgerichtig. Zugleich jedoch ist sie in den *Aphorismen* auch signifikant unvollständig (1. Teil). Der Grund liegt darin, dass ein höherer Zustand der Schmerzfreiheit denkbar ist als der des Genies. Dieser Zustand wird durch Individuen exemplifiziert, die die Individualität aufgegeben haben: die Heiligen und Asketen. Der höchste Zustand ist immer mit dem Ausgang aus der eigenen Individualität und der Selbstaufgabe verbunden. Dies kann aber dem Begriff der Eudaimonia im Sinne einer Eudaimonia-*Lehre* nicht entsprechen, da Schopenhauer aus den dargelegten, systematischen Gründen nicht auf das Hauptwerk zugreifen kann (2. Teil). Entweder bleibt also die Eudaimonia unvollständig oder sie gefährdet die Systematik des Hauptwerkes. Dadurch

---

hier verweise.“ (P I, 412) In diesem Paragraphen geht es generell um das metaphysische Fundament der Schopenhauerschen Moralphilosophie. Die Bedeutung und Verortung dieses Stellenverweises können wir anhand unserer Betrachtungsweise aber plausibel vornehmen: Der Vollständigkeit halber muss Schopenhauer hier auf seine Ethik verweisen. Denn anhand der Darstellung der Ethik ist deutlich, dass die Ethik eben gerade nicht nur die Möglichkeit zu einer, sondern – nach dem Glücksbegriff – die Möglichkeit zur höchsten Form des Glücks, d. h. Leidensfreiheit, beinhaltet. Jedoch ist das Glück in Verbindung mit der Ethik immer nur denkbar auf Grundlage der Durchschauung des Individuationsprinzips, geht somit aber auch – wie gesagt – von einer gänzlich anderen Voraussetzung aus als vom „Irrtum“ der *Aphorismen*. Hinsichtlich der Eudaimonia kann Schopenhauer diese höchste Glücksquelle nicht unterschlagen. Er kann jedoch zugleich lediglich auf sie *hinweisen*, da sie mit ihrem genuin verschiedenen, ja, konträren Standpunkt nicht appellativ vermittelt werden kann.

wird deutlich, dass sich in Schopenhauers Werk als Ganzem Eudaimonia und Individualität beständig widersprechen und sich gegenseitig ausschließen müssen. Dies ist allerdings mit dem Eudaimonia-Begriff traditionellerweise schlichtweg unvereinbar, da eine Eudaimonia-Lehre immer nach dem Glück des Menschen als Individuum fragt. Seine Darstellungsweise ist zwar in diesem Licht betrachtet konsequent; die Frage nach dem Vorhandensein einer Eudaimonia in Schopenhauers Werk müssen wir indessen konsequent verneinen.

Abschließend stellt sich die Frage, ob Schopenhauers Eudaimonia-Konzept aus den genannten Gründen von Forschungen zum Eudaimonia-Begriff in der Philosophiegeschichte ausgeschlossen werden muss. Obschon Schopenhauer vom werkimmanenten Untersuchungsstandpunkt aus keine konsequente bzw. konsistente Eudaimonologie zu entwerfen imstande ist, weisen seine Ausführungen dennoch einen bemerkenswerten Aspekt hinsichtlich der Definition der Eudaimonia auf, der als Alleinstellungsmerkmal seines Konzeptes gelten kann: Durch die Notwendigkeit einer Trennung von Ethik und Eudaimonia erfährt Schopenhauers in den *Aphorismen* dargestellte Glückseligkeitslehre eine Transformation im Hinblick auf traditionelle eudaimonistische Modelle. Nach meinem Kenntnisstand ist Schopenhauers Eudaimonia-Entwurf durch diese Transformation in der Philosophiegeschichte einzigartig, da er der einzige Denker ist, der den Versuch unternimmt, ein Eudaimonia-Konzept gänzlich ohne eine Tugendlehre zu entwerfen.<sup>51</sup> Ideengeschichtlich darf Schopenhauers Eudaimonia-Lehre in den *Aphorismen* somit keinesfalls ausgespart, sondern muss im Gegenteil als Sonderform des Eudaimonismus behandelt und untersucht werden.

---

51 Dies zeigt sich bei Schopenhauer zum einen an der Würdigung Kants als dem, der die Ethik von aller Glückseligkeitslehre befreit habe, wohingegen Peripatetiker, Stoiker und Epikureer immer den Versuch unternommen haben, Tugend und Glückseligkeit zu vereinen (Vgl. W I, Anhang: Kritik der Kantischen Philosophie, 701). Am deutlichsten wird die Unvereinbarkeit von Tugendlehre und Glück aber in W I, § 65, 493. Dort schreibt Schopenhauer: „Hingegen wird unserer Betrachtung zufolge sich das innere Wesen der Tugend ergeben als ein Streben in ganz entgegengesetzter Richtung als das nach Glückseligkeit, d. h. Wohlsein und Leben.“