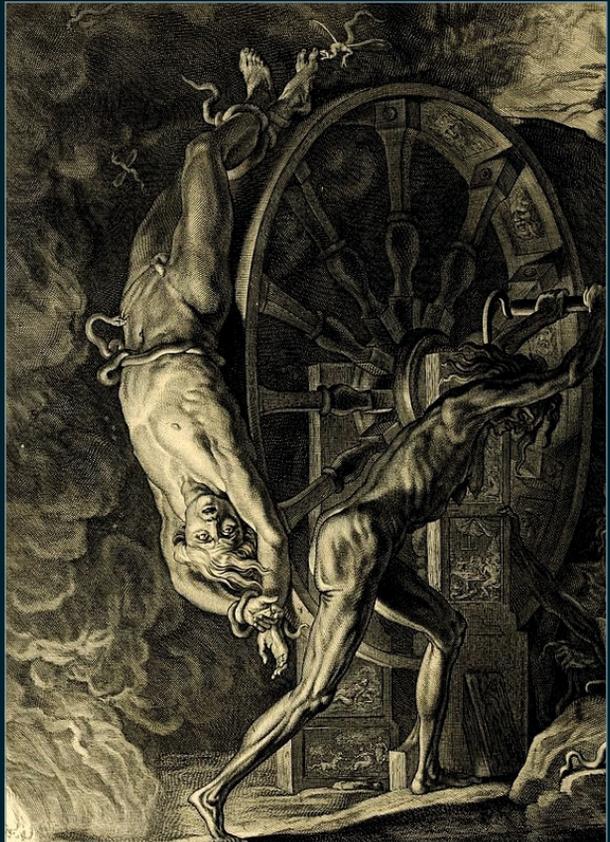


Christina Kast [Hrsg.]

Pessimistischer Liberalismus

Arthur Schopenhauers Staat

STAATSVERSTÄNDNISSE



Nomos

Wissenschaftlicher Beirat:

Klaus von Beyme, Heidelberg

Horst Bredekamp, Berlin

Norbert Campagna, Luxemburg

Herfried Münkler, Berlin

Henning Ottmann, München

Walter Pauly, Jena

Wolfram Pyta, Stuttgart

Volker Reinhardt, Fribourg

Tine Stein, Göttingen

Kazuhiro Takii, Kyoto

Pedro Hermilio Villas Bôas Castelo Branco, Rio de Janeiro

Loïc Wacquant, Berkeley

Barbara Zehnpfennig, Passau

Staatsverständnisse | Understanding the State

herausgegeben von

Rüdiger Voigt

Band 142

Christina Kast [Hrsg.]

Pessimistischer Liberalismus

Arthur Schopenhauers Staat



© Titelbild: „Tableaux du temple des muses...“ (1655). Die Darstellung zeigt das Rad des Ixion aus der griechischen Mythologie. Schopenhauer verwendet es in ‚Die Welt als Wille und Vorstellung‘ sinnbildlich für die Beschaffenheit menschlicher Existenz.

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

ISBN 978-3-8487-6204-0 (Print)

ISBN 978-3-7489-0320-8 (ePDF)



Onlineversion
Nomos eLibrary

1. Auflage 2021

© Nomos Verlagsgesellschaft, Baden-Baden 2021. Gesamtverantwortung für Druck und Herstellung bei der Nomos Verlagsgesellschaft mbH & Co. KG. Alle Rechte, auch die des Nachdrucks von Auszügen, der fotomechanischen Wiedergabe und der Übersetzung, vorbehalten. Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier.

Editorial

Das Staatsverständnis hat sich im Laufe der Jahrhunderte immer wieder grundlegend gewandelt. Wir sind Zeugen einer Entwicklung, an deren Ende die Auflösung der uns bekannten Form des territorial definierten Nationalstaates zu stehen scheint. Denn die Globalisierung führt nicht nur zu ökonomischen und technischen Veränderungen, sondern sie hat vor allem auch Auswirkungen auf die Staatlichkeit. Ob die „Entgrenzung der Staatenwelt“ jemals zu einem Weltstaat führen wird, ist allerdings zweifelhaft. Umso interessanter sind die Theorien früherer und heutiger Staatsdenker, deren Modelle und Theorien, aber auch Utopien, uns Einblick in den Prozess der Entstehung und des Wandels von Staatsverständnissen geben.

Auf die Staatsideen von Platon und Aristoteles, auf denen alle Überlegungen über den Staat basieren, wird unter dem Leitthema „Wiederaneignung der Klassiker“ immer wieder zurückzukommen sein. Der Schwerpunkt der in der Reihe *Staatsverständnisse* veröffentlichten Arbeiten liegt allerdings auf den neuzeitlichen Ideen vom Staat. Dieses Spektrum reicht von dem Altmeister *Niccolò Machiavelli*, der wie kein Anderer den engen Zusammenhang zwischen Staatstheorie und Staatspraxis verkörpert, über *Thomas Hobbes*, den Vater des Leviathan, bis hin zu *Karl Marx*, den sicher einflussreichsten Staatsdenker der Neuzeit, und schließlich zu den zeitgenössischen Staatstheoretikern.

Nicht nur die Verfälschung der Marxschen Ideen zu einer marxistischen Ideologie, die einen repressiven Staatsapparat rechtfertigen sollte, macht deutlich, dass Theorie und Praxis des Staates nicht auf Dauer voneinander zu trennen sind. Auch die Verstrickung Carl Schmitts in die nationalsozialistischen Machenschaften, die heute sein Bild als führender Staatsdenker seiner Epoche trüben, weisen in diese Richtung. Auf eine Analyse moderner Staatspraxis kann daher in diesem Zusammenhang nicht verzichtet werden.

Was ergibt sich daraus für ein zeitgemäßes Verständnis des Staates im Sinne einer modernen Staatswissenschaft? Die Reihe *Staatsverständnisse* richtet sich mit dieser Fragestellung nicht nur an (politische) Philosophen und Philosophinnen, sondern auch an Geistes- und Sozialwissenschaftler bzw. -wissenschaftlerinnen. In den Beiträgen wird daher zum einen der Anschluss an den allgemeinen Diskurs hergestellt, zum anderen werden die wissenschaftlichen Erkenntnisse in klarer und aussagekräftiger Sprache – mit dem Mut zur Pointierung – vorgetragen. Auf diese Weise wird der Leser/die Leserin direkt mit dem Problem konfrontiert, den Staat zu verstehen.

Prof. Dr. Rüdiger Voigt

Editorial – Understanding the State

Throughout the course of history, our understanding of the state has fundamentally changed time and again. It appears as though we are witnessing a development which will culminate in the dissolution of the territorially defined nation state as we know it, for globalisation is not only leading to changes in the economy and technology, but also, and above all, affects statehood. It is doubtful, however, whether the erosion of borders worldwide will lead to a global state, but what is perhaps of greater interest are the ideas of state theorists, whose models, theories and utopias offer us an insight into how different understandings of the state have emerged and changed, processes which neither began with globalisation, nor will end with it.

When researchers concentrate on reappropriating traditional ideas about the state, it is inevitable that they will continuously return to those of Plato and Aristotle, upon which all reflections on the state are based. However, the works published in this series focus on more contemporary ideas about the state, whose spectrum ranges from those of the doyen *Niccolò Machiavelli*, who embodies the close connection between the theory and practice of the state more than any other thinker, to those of *Thomas Hobbes*, the creator of *Leviathan*, those of *Karl Marx*, who is without doubt the most influential modern state theorist, those of the Weimar state theorists *Carl Schmitt*, *Hans Kelsen* and *Hermann Heller*, and finally to those of contemporary theorists.

Not only does the corruption of Marx's ideas into a Marxist ideology intended to justify a repressive state underline the fact that state theory and practice cannot be permanently regarded as two separate entities, but so does Carl Schmitt's involvement in the manipulation conducted by the National Socialists, which today tarnishes his image as the leading state theorist of his era. Therefore, we cannot forego analysing modern state practice.

How does all this enable modern political science to develop a contemporary understanding of the state? This series of publications does not only address this question to (political) philosophers, but also, and above all, students of humanities and social sciences. The works it contains therefore acquaint the reader with the general debate, on the one hand, and present their research findings clearly and informatively, not to mention incisively and bluntly, on the other. In this way, the reader is ushered directly into the problem of understanding the state.

Prof. Dr. Rüdiger Voigt

Inhaltsverzeichnis

Christina Kast

„... wie wesentlich alles Leben Leiden ist“:

Vorbemerkungen zum Thema und zu den Beiträgen des Bandes 9

I. Der Einzelne und der Staat: Schopenhauers Staatsverständnis

Christina Kast

Liberalismus des Leidens:

Pessimistische Philosophie und Politik im Denken Arthur Schopenhauers 17

Jan Kerkmann

Pessimismus, Ethik und die soziale Frage 43

Dominik Hotz

Arthur Schopenhauers Rechtsphilosophie

– Der Staat als Schutzanstalt des Rechts 63

II. Einflüsse und Abgrenzungen: Schopenhauer und die Anderen

Thorsten Lerchner

Metaphysik und Staatlichkeit – Augustinus und Schopenhauer 87

Christoph Sebastian Widdau

Auf den Spuren von Hobbes.

Über Schopenhauers Abstecher in das Gebiet der Politischen Philosophie 105

Manja Kisner

Schopenhauers Staats- und Rechtslehre im Ausgang von Kant, Fichte und

Hegel 123

III. Staat, Gesellschaft und Institution: Schopenhauers Wirkung

Jutta Georg

Vom Willen dominiert – von Trieben beherrscht.

Anmerkungen zum Verhältnis von Individuum und Gesellschaft bei Schopenhauer und Freud

147

Per Jepsen

„Widerstand aber ist die Seele der Schopenhauerschen Philosophie“.

Max Horkheimer und die Staatsphilosophie Schopenhauers

173

Gabriele Neuhäuser

Böse Menschen - gute Institutionen?

Pessimistische Philosophie und der Staat als notwendige

Sicherungsinstitution bei Schopenhauer und Gehlen

189

IV. Schopenhauer und die Gegenwart

Dieter Birnbacher

Tier- und Umweltschutz

– eine Herausforderung für Schopenhauers Staatsverständnis

215

Oliver Hallich

Schopenhauers Positionen zu Willensfreiheit und staatlichem Strafen im

Lichte der neueren Hirnforschung

235

Henrik Holm

Der philosophische Möglichkeitssinn bei Schopenhauer.

Ein Versuch über die Aktualität des Pessimismus (für das Politische)

259

Zitierweise und Siglenverzeichnis

273

Die Autoren

275

„... wie wesentlich alles Leben Leiden ist“:

Vorbemerkungen zum Thema und zu den Beiträgen des Bandes

„Wer die Schatten-Seiten ins Licht stellt, wird in den Schatten gestellt“.¹ Ludwig Marcuses Einschätzung zur Stellung des Pessimismus hat ihre Gültigkeit bis in die Gegenwart nicht verloren. Der Pessimismus erfährt in Philosophie und Politikwissenschaft eine stiefmütterliche Behandlung. Das Etikett des Pessimisten genügt oft, um die Gedanken eines Philosophen zu nihilieren und seine Relevanz zu bestreiten, ja: Der Pessimismus scheint in den Augen vieler seine eigene Widerlegung zu sein.² Die Beleuchtung der vornehmlich dunklen Seiten von Mensch und Welt erregt Unbehagen und Argwohn. Zu naheliegend scheint der Vorwurf, hier spreche ein subjektives Ressentiment wider die Welt, welches diese in verzerrter Gestalt erscheinen lasse. Philosophischer Pessimismus lässt sich so allzu leicht als Idiosynkrasie eines misanthropen Geistes verwerfen. Der sachliche Gehalt eines solchen Weltzugangs kann in der Folge, wenn nicht gänzlich in Frage gestellt, so doch zumindest angezweifelt werden. Auf dem Gebiet des Politischen sieht sich der Pessimismus gleichermaßen herausgefordert, wirkt er doch schwarzmalersisch, und darin fruchtlos und destruktiv zugleich.³

Ein solches Urteil aber bleibt unzureichend: Der philosophische Pessimismus ist nicht gleichzusetzen mit einem Alltagspessimismus, einer Lebensstimmung des Einzelnen, für den die Welt schlecht und das Glas stets halbleer erscheint. Der Pessimismus als philosophisches System, wie er exemplarisch aus dem Denken Arthur Schopenhauers erwächst, findet seinen Ursprung in dem Problem der Existenz des Bösen und der Rechtfertigung des Daseins, die im Laufe des 18. Jahrhunderts mit zunehmender Brüchigkeit theologischer Argumentation ungeahnte Dringlichkeit erhält. Die – zunächst literarische, später philosophische – Debatte⁴ entzündet sich an Leibnizens Antwort auf das Theodizee-Problem: In Anlehnung an seine Monadologie

1 Marcuse 1981, S. 160.

2 So macht beispielsweise Jan-Paul Klünder in seiner Monographie zum Politischen Pessimismus auf den Umstand aufmerksam, dass Jürgen Habermas' Kritik an Michel Foucault sich im Wesentlichen aus seiner Abneigung wider den Foucaultschen Pessimismus speist. Vgl. *Klünder* 2017, S. 26.

3 Im Raum des Politischen wird der Pessimismus undifferenzierter- und irrigerweise zumeist mit dem Kulturpessimismus, wie er beispielsweise im Denken Oscar Spenglers oder Carl Schmitts zu finden ist, gleichgesetzt.

4 Zur Begriffsgeschichte des „Pessimismus“ sei auf den Wörterbuch-Artikel von Volker Gerhardt verwiesen: *Gerhardt* 1989, S. 386-395. Eine grundlegende und maßgebende Studie zum philo-

schließt er, die bestehende Welt müsse die beste aller möglichen Welten sein, insofern Gott sie allen anderen Möglichkeiten vorgezogen habe. So sei auch jede Form des Übels letztlich notwendig und erklärbar. *Mundus optimus*.

Dieser Leibnizsche Optimismus ist für Schopenhauer „eine wahrhaft ruchlose Denkungsart“⁵ angesichts einer „leidende[n] Menschheit“ und einer „leidende[n] Thierheit“.⁶ Er wagt den Umkehrschluss, die bestehende Welt sei die schlechteste aller Welten. *Mundus pessimus*. Sein Urteil fällt er auf der Grundlage einer metaphysischen, anthropologischen und naturphilosophischen Weltbetrachtung, die radikal mit dem abendländischen Glauben an Vernunft, Fortschritt und Teleologie in Natur und Geschichte bricht, und die er ausdrücklich nicht durch Spekulation, sondern aus Anschauung und Erfahrung – der Empirie – gewinnen möchte. Es ist die Realität, zu der Schopenhauer mittels seines pessimistischen Systems vordringen will, um darin alle Illusion und Träumerei aus der Philosophie zu verbannen – und nicht nur aus der Philosophie: Seine pessimistische Weltbetrachtung wirft ein neues Licht auf die Rolle und Bedeutsamkeit von Politik und Staat.

Schopenhauers profundes Misstrauen wider Leben und Existenz, das in seinem metaphysischen Pessimismus wurzelt, zieht eine tiefe Skepsis wider das Politische nach sich: Der Mensch ist als objektivierter Wille zum Leben bestimmt von Egoismus, sein Dasein geprägt von der Allgegenwart des Leidens. Der Staat vermag beides – Egoismus und Leiden – zwar einzuhegen, jedoch niemals im Kern zu überwinden, wodurch die Grenze von Politik und Staatlichkeit markiert ist. Der Mensch ist in seiner existentiellen Bedingtheit jeder staatlichen Verfügbarkeit enthoben, sein Inneres vermag der Staat nicht zu greifen – er muss sich dieser Faktizität beugen und so in dem ihm Möglichen und Machbaren verbleiben. Für das Politische gilt dasselbe wie auch für die Ethik: „Was der Mensch eigentlich und überhaupt will [...] können wir durch äußere Einwirkung auf ihn [...] nimmermehr ändern: sonst könnten wir ihn umschaffen“.⁷

Das Mögliche und Machbare für den Staat liegt somit nicht in der Veränderung oder gar Verbesserung des Menschen, sondern in der Ermöglichung von Freiheit, einer Freiheit, die für Schopenhauer im Bereich des Politischen gleichbedeutend ist mit der Verhütung von äußerer Leidenserfahrung. Schopenhauers Staat ist ein liberaler, seine Rechtfertigungsgrundlage das Leiden als Grundkonstante menschlichen und tierischen Lebens. Die Verhütung des *summum malum* ist für Schopenhauer der eigentliche Kern politischen Handelns, das sich einen stets wachen Geist für die Unwägbarkeiten von Mensch und Welt bewahren muss. Bescheidenheit, Mäßigung und Gleichmut sind einem solchen Politikverständnis inhärent: Schopenhauers pessimis-

sophischen Pessimismus im Ausgang von Arthur Schopenhauer hat Frederick Beiser vorgelegt (Beiser 2016).

5 W I, § 59, S. 408.

6 W I, § 68, S. 469.

7 W I, § 55, S. 370.

tischer Liberalismus, sein *Liberalismus des Leidens*, wie man ihn in Anlehnung an Judith Shklar's „Liberalismus der Furcht“⁸ nennen könnte, trachtet nicht nach dem Unmöglichen, sucht nicht Unerzwingbares zu erzwingen. Nicht, was der Mensch ist oder denkt, ist für den Staat entscheidend – sondern allein das, was er tut.

Der vorliegende Band strebt vor diesem Hintergrund dreierlei an: (1) eine Wiederentdeckung Schopenhauers für die politische Philosophie, im Rahmen derer er ein weitgehend randständiges, kaum vorhandenes Dasein fristet; (2) eine Reflexion auf die sachlichen und konstruktiven Zugänge in Hinblick auf Mensch, Gesellschaft und Staat, die eine pessimistische Philosophie wie die Schopenhauers bieten kann; (3) die Beleuchtung des Zusammenhangs von pessimistischer Anthropologie und liberalem Denken.

Mit dieser Zielsetzung vor Augen nähert sich der Band dem politischen Denken Schopenhauers auf vier Ebenen:

(I) Zunächst erfolgt eine Auseinandersetzung mit der Schopenhauerschen Philosophie in ihrem Verhältnis zu Staat, politischer Freiheit, sozialer Frage und Recht. *Die Herausgeberin* lotet das Verhältnis von pessimistischer Philosophie und Politik im Denken Arthur Schopenhauers aus. Seine politische Philosophie wird als liberale ausgewiesen, die ihre Begründungskraft aus der Negativität der Weltbetrachtung Schopenhauers, konkret aus seiner metaphysischen Bestimmung des Lebens als Leiden, bezieht. Es wird gezeigt, dass seine Achtung des Individuums Schopenhauer zur Begrenzung und Einhegung staatlicher Macht führt, in bewusster Abgrenzung zu einem despotischen sowie auf Optimismus gründenden Staatsverständnis gleichermaßen, die sich vor dem Hintergrund seiner Philosophie als nihilistische Bewegungen erweisen. In seinem Beitrag zeichnet *Jan Kerkmann* die Verbindung zwischen pessimistischer Metaphysik, Ethik und sozialer Frage im Denken Schopenhauers nach. Entgegen einer Lesart, die Schopenhauers Ethik als grundlegend quietistisch und handlungs- sowie fortschrittsfeindlich deutet und ihm auf dieser Grundlage ein ernstzunehmendes Interesse an der sozialen Frage abspricht, stellt der Autor die Vielschichtigkeit und Anschlussfähigkeit seiner Überlegungen zur Problematik des Sozialen heraus. *Dominik Hotz* entfaltet die Grundlinien der Schopenhauerschen Rechtsphilosophie, innerhalb denen dessen Verständnis des Staates als Schutzanstalt des Rechts offengelegt wird. Schopenhauers Einbeziehung des Tierwohls in seine Rechtslehre sowie seine Abwendung von den komplexen Deduktionen der idealistischen Rechtslehren Kants und Hegels hin zu einer Fundierung des Rechts im konkreten Leben werden vom Autor mitunter als maßgebende Aspekte der aktuellen Diskursfähigkeit der Schopenhauerschen Positionen angeführt.

8 Vgl. Shklar 2013, S. 34.

(II) Der zweite Teil des Bandes widmet sich den philosophiegeschichtlichen Wurzeln des politischen Denkens Schopenhauers. *Thorsten Lerchner* nimmt die Verbindung der Schopenhauerschen Staatsphilosophie zum Frühchristentum, konkret zum Kirchenvater Aurelius Augustinus, unter dem Gesichtspunkt der metaphysischen Verankerung des Politischen in den Blick. Schopenhauers Bezug zur augustianischen Philosophie soll sein Ideal eines Nachwächterstaates nachvollziehbar machen: Wie auch im Denken des Kirchenvaters ist das Politisch-Weltliche für Schopenhauer nicht der Ort der Verwirklichung individuellen Heils, sondern allein begünstigender Rahmen für den Weg des Einzelnen zum Heil. *Christoph Sebastian Widdau* zeigt in seinem Beitrag die Nähe der Staatsphilosophie Schopenhauers zu Thomas Hobbes' Konzeption des neuzeitlichen Staates auf. Am Leitfaden des intensiven Nachvollzugs des politischen Denkens von Hobbes wird die Schnittmenge zwischen dem angelsächsischen Empiriker und dem deutschen Willensmetaphysiker eruiert und im Wesentlichen in der Begründung des Staates durch eine pessimistische Anthropologie ausgemacht. Schopenhauers Auseinandersetzung mit der Staats- und Rechtslehre des Deutschen Idealismus – namentlich Kants, Fichtes und Hegels – wird schließlich von *Manja Kisner* in seinen Grundlinien entfaltet, nachvollzogen und kritisch diskutiert. Die Darlegung lässt die Konturen der politischen Philosophie Schopenhauers in seiner Abgrenzung vom Deutschen Idealismus klar hervortreten: Die Ablehnung der von ihm bemängelten Abstraktheit, Vernunftfokussierung und teleologischen Weltbetrachtung der idealistischen Staats- und Rechtskonzeptionen verweist auf seinen Anspruch, sein politisches Denken auf eine realistische, der Empirie entlehnte Grundlage zu stellen.

(III) Der Betrachtung der Wurzeln der Staatsphilosophie Schopenhauers folgt die Auseinandersetzung mit ihrer Wirkung. Den Anfang macht *Jutta Georg*, die in ihrem Beitrag das Verhältnis von Individuum und Gesellschaft bei Schopenhauer und Sigmund Freud in den Blick nimmt. Ausgehend von dem beide Denker einenden Primat des Unbewussten – sei dieses als Wille oder Trieb bestimmt – wird die Brüchigkeit menschlichen Zusammenlebens in beiden Theoriegebilden herauspräpariert und vergleichend nachvollzogen, um darin Nähe und Distanz des Psychoanalytikers zum Willensmetaphysiker Schopenhauer zu verdeutlichen. *Per Jepsen* befasst sich in seinem Beitrag mit der Bedeutsamkeit der metaphysischen Anthropologie und Staatsphilosophie Schopenhauers für die Kritische Theorie Max Horkheimers. Die Untersuchung stellt den Wandel des Verhältnisses von Horkheimer zu Schopenhauer in den Kontext des Entwicklungsgangs seiner frühen Kritischen Theorie hin zum Spätwerk. Es wird gezeigt, dass die anfängliche Kritik am metaphysischen Pessimismus Schopenhauers einem grundlegenden Einverständnis mit diesem weicht, verbunden mit einer positiven Hinwendung Horkheimers zur politischen Philosophie

Schopenhauers, die den Staat negativ bestimmt – als Schutzanstalt, die nicht die Besserung des Einzelnen, sondern seine Freiheit zu garantieren hat. *Gabriele Neuhäuser* widmet sich in ihrem Beitrag der Schopenhauer-Rezeption Arnold Gehlens. Ziel des Beitrags ist es, die Staatstheorie Schopenhauers mit der Institutionentheorie Gehlens in Verbindung zu bringen und die impliziten wie expliziten Gemeinsamkeiten beider Denker in Hinblick auf den Zusammenhang von pessimistischer Anthropologie und der daraus erwachsenden Notwendigkeit sichernder Institutionen herauszuarbeiten. Die Autorin rahmt den Beitrag durch grundlegende Überlegungen zur Bedeutsamkeit des Pessimismus für eine Auseinandersetzung mit Mensch, Gesellschaft und Politik.

(IV) Der Band schließt mit einigen Reflexionen auf die Relevanz Schopenhauers für staatliche Herausforderungen der Gegenwart. *Dieter Birnbacher* stellt Schopenhauer als Pionier und Vordenker einer Ethik des Tieres vor, um davon ausgehend kritisch zu diskutieren, inwiefern dessen Postulat eines aktiven Tierschutzes mit einem Staatsverständnis, das den Staat negativ als reine Schutzanstalt bestimmt, vereinbar ist. Der Autor geht vor diesem Hintergrund der Frage nach, ob ein im Egoismus begründeter Minimalstaat eine tragfähige Grundlage für den Tierschutz sein kann. Dem Problemkomplex von Willensfreiheit, Verantwortlichkeit und staatlichem Strafen nähert sich *Oliver Hallich*, indem er die Aktualität Schopenhauers im Kontext der neueren Hirnforschung und ihrer Positionierung zum Strafrecht beleuchtet und kritisch diskutiert. Eine Lesart Schopenhauers, die ihn als Vordenker der Neurophilosophie veranschlagt, wird infrage gestellt, indem nachgewiesen wird, dass sich in seiner Straftheorie nicht allein präventionstheoretische, sondern auch retributivistische Elemente finden. Den Band schließt *Henrik Holm* mit einer Betrachtung zur Aktualität einer pessimistischen Anthropologie – an sich sowie für das Politische. Am Leitfaden eines ästhetischen Zugangs zu Schopenhauers Philosophie sucht der Autor herauszustellen, dass die Negativität des Schopenhauerschen Pessimismus einen Raum geistiger Freiheit ermöglicht, der vergleichbar ist mit dem kritischen Potenzial der Kunst, sei es in Hinblick auf den Einzelnen oder das Politische.

Literatur

Beiser, Frederick C., 2016: Weltschmerz – pessimism in German philosophy, 1860-1900. Oxford.

Gerhardt, Volker, 1989: Pessimismus. In: Historisches Wörterbuch der Philosophie, Band 7, Basel, S. 386–395.

Klinder, Jan-Paul, 2017: Politischer Pessimismus. Negative Weltkonstruktion und politische Handlungs(un)möglichkeit bei Carl Schmitt, Michel Foucault und Giorgio Agamben. Bielefeld.

Marcuse, Ludwig, 1981: Philosophie des Un-Glücks. Pessimismus – ein Stadium der Reife. Zürich.

Schopenhauer, Arthur, 2017: Werke in zehn Bänden. Zürcher Ausgabe. Zürich.

Shklar, Judith N., 2013: Liberalismus der Furcht. In: Bajohr, Hannes (Hrsg.), 2013: Liberalismus der Furcht. Mit einem Vorwort von Axel Honneth und Essays von Michael Walzer, Seyla Benhabib und Bernhard Williams, Berlin, S. 26-66.

I.

Der Einzelne und der Staat: Schopenhauers Staatsverständnis

Liberalismus des Leidens:
Pessimistische Philosophie und Politik im Denken Arthur
Schopenhauers

In seiner Schrift *Schopenhauer als Erzieher* weist Friedrich Nietzsche den Frankfurter Philosophen als einen Unzeitgemäßen aus: Er zeichnet das Bild eines Freigeistes, der gegen die eigene Zeit denkt und nicht mit ihr. So erliege Schopenhauer dem Zeitgeist entgegen nicht dem euphorisierenden Irrtum, die grundlegendsten Fragen menschlicher Existenz könnten mittels politisch-gesellschaftlicher Maßnahmen aufgelöst und behoben werden. Im Gegenteil: Für Schopenhauer, so Nietzsche, ist der *furor philosophicus* nicht vereinbar mit dem *furor politicus*,¹ insofern Politik und Philosophie für ihn zwei differente Welten seien – erstere bestimmt von Alltagsfragen, Oberflächlichkeit sowie Parteinahme, zweitere nur der Wahrheit im Angesicht der ewigen Fragen des Daseins verpflichtet. Hier gibt es kein Sowohl-Als auch, sondern nur ein Entweder-Oder: Der Einzelne hat sich zu entscheiden. Man kann nicht beiden Göttern dienen.

Nietzsche geht in seiner Einschätzung nicht fehl: Für Schopenhauer ist das Politische das Zweitrangige; der Ernst des Philosophen ist ein anderer als der des Staatsmannes. Seine unermüdliche Polemik gegen Hegel und die Universitätsphilosophie speist sich aus eben dieser Ablehnung einer Allianz von Wahrheit und Staat. Auch sind Schopenhauers eigene Ausführungen zu Fragen des Politischen verhältnismäßig rar, vereinzelt und zumeist in Verbindung mit ethischen Fragen dargelegt, wodurch sich der Eindruck einstellen mag, das Politische sei ihm an und für sich kein Anliegen,² sondern etwas, das er der Vollständigkeit halber in seine praktische Philosophie aufnimmt. Vor diesem Hintergrund erstaunt es nicht, dass sich das Bild von Schopenhauer als einem maßgeblich unpolitischen Denker etabliert und verfestigt hat.

Ein Blick auf die Forschungswirklichkeit bestätigt diesen Eindruck. Schopenhauers Werk spielt keine Rolle für das Nachdenken über Wesen und Sinn von Staatlich-

1 Nietzsche, KSA 1, S. 409. Arthur Hübscher wird Schopenhauer als einen „Denker gegen den Strom“ bezeichnen, vgl. Hübscher 1987.

2 So schreibt beispielsweise Herfried Münkler: „An keiner Stelle seines umfangreichen Werkes hat Schopenhauer seine rechts- und staatsphilosophischen Überlegungen zusammenhängend dargelegt. Das läßt sicherlich nicht gerade darauf schließen, daß er ein großes Interesse an diesen Fragen gehabt hat.“ Münkler 1981, S. 379.

keit und Politik. Der Frankfurter Philosoph fehlt weitgehend in Einführungen, Handbüchern und Werken zum politischen und staatlichen Denken; unter den Klassikern ist er nicht oder nur rudimentär erwähnt³ zu finden. Auch die Schopenhauer-Forschung selbst bleibt beim Themenkreis von Politik und Staat zurückhaltend. Bis auf vereinzelte Versuche einer Annäherung⁴ steht eine profunde und systematisch angelegte Analyse von Politik- und Staatsverständnis Schopenhauers an sich, aber auch in seiner Bedeutung für die Gegenwart aus. Angesichts der Wirkmacht Schopenhauers auf Philosophie, Kunst und Psychologie bleibt die Frage zu stellen, was er uns im Raum des Politischen zu sagen hat.

Der vorliegende Beitrag versucht eine Antwort auf diese Frage zu formulieren. Der Zugriff auf den politischen Gehalt der Schopenhauerschen Philosophie erfolgt dabei nicht über seine konkreten Äußerungen zum politischen Geschehen seiner Zeit, da – so der anleitende Gedanke – sein politisches Denken in aller Bedeutungsschwere und Tiefe erst aus dem Kontext seiner epistemologischen, metaphysischen und ethischen Überlegungen heraus vollends zu greifen und zu verstehen ist.⁵ Ein solches Vorgehen trägt Schopenhauers Selbstverständnis in Hinblick auf seine Philosophie Rechenschaft: Diese ist ihm ein organisches Ganzes – wer einen Teil durchdrungen hat, dem muss sich auch der Rest erschließen.⁶

Im Mittelpunkt der Untersuchung steht das Verhältnis von philosophischem Pessimismus und Politik in Schopenhauers Denken. Der zentrale Gedanke besteht in der nachzuweisenden These, dass es sich bei Schopenhauers Politik- und Staatsverständnis um ein liberales handelt – genauer: um einen „Liberalismus des Leidens“⁷, insofern Politik und Staatlichkeit auf dem Fundament seines metaphysischen Pessimismus, innerhalb dessen das Leben als Leiden bestimmt wird, stehen. Das Leiden als unüberwindbare *conditio humana* dient als Konstitutiv und Grenze staatlicher Macht sowie seiner Aufgabe, nämlich der Verhütung von Schaden an Leib, Leben und Eigentum des Einzelnen. Für diesen schafft Schopenhauer einen uneinnehmbaren Freiheitsraum: Seine Glückseligkeit oder Moralität sind nicht Geschäft eines Staates, in

3 So bspw. in Henning Ottmanns „Geschichte des politischen Denkens“, im Rahmen derer Schopenhauer lediglich als Vordenker Nietzsches Erwähnung findet, ohne dass ihm eine eigenständige Rolle in der Reihe der politischen Denker eingeräumt wird. Ottmann 2008, S. 230-267.

4 So bspw. Würkner 1989, Birnbacher/Küpper 1994, Wolf 1997, Köppler/Müller-Seyfarth 2008 und Petersen 2016. Dagegen findet sich im überaus umfänglichen und ertragreichen Schopenhauer-Handbuch keine eigenständige Rubrik zu Politik und Staat bei Schopenhauer, vgl. Schubbe/Köppler 2018.

5 Dass Schopenhauers Politik- und Staatsverständnis nicht isoliert von seiner Philosophie zu erfassen ist, betont auch Joachim Würkner. In seinem Aufsatz zu Schopenhauers Staats- und Rechtslehre bleibt er in seinen eigenen Ausführungen dabei jedoch vorrangig an der Person Arthur Schopenhauers verhaftet. Vgl. Würkner 1989.

6 Vgl. dazu E, § 1, S. 149.

7 Die Bezeichnung ist an Judith Shklars „Liberalismus der Furcht“, der ebenfalls auf einer negativen und pessimistischen Anthropologie gründet, angelehnt. Vgl. Shklar 2013, S. 34. Zur Einführung in die Liberalismus-Theorie Shklars siehe Bajohr 2013, S. 131-167.

dem sich mehr Camus' Sisyphos⁸ denn Hobbes' Leviathan oder ein Wohlfahrtsstaat versinnbildlicht. Eingebettet in den Leidenskreislauf des Daseins sucht er in dem ihm gesetzten Rahmen dem vorgefundenen Leid und Übel stets aufs Neue zu trotzen.

Diese Überlegungen werden in drei Schritten entfaltet: Zunächst wird der Aspekt des Leidens in Schopenhauers metaphysischem Pessimismus dargelegt (1), um in einem zweiten Schritt die daraus erwachsenden Konsequenzen für das Verhältnis von Einzelnem und Staat nachzuvollziehen (2). Der Beitrag schließt mit einer resümierenden Betrachtung des liberalen Charakters des Schopenhauerschen Politik- und Staatsverständnis (3).

1. Das Leben als Leiden – Schopenhauers metaphysischer Pessimismus

„Es ist erstaunlich“, so lesen wir in Georg Simmels Tagebuchaufzeichnungen aus dem Jahr 1917, „wie wenig von den Schmerzen der Menschheit in ihre Philosophie übergegangen ist“.⁹ Staunenswert ist dies für ihn, da „das Entscheidende und Bezeichnende des Menschen“ da sei, „wo seine Verzweiflungen liegen.“ Die Absenz des Leidens in der Philosophie erregt vor Simmel bereits Arthur Schopenhauers Unwillen. Blickt er in die Welt, so sieht er vor allem eines: eine „leidende Menschheit“ und eine „leidende Thierheit“.¹⁰ Das Erblickte schildert Schopenhauer in grellen Farben und schrillen Tönen – die Welt sei etwas Höllenartiges, Dantes Inferno vergleichbar: „ein Tummelplatz gequälter und geänstigter Wesen, welche nur dadurch bestehen, daß eines das andere verzehrt (...)“.¹¹ Seine Ausführungen mögen an vielen Stellen überzogen, ja effekthascherisch wirken. Doch sind sie seinem Anliegen geschuldet, den bislang unbeachteten, dunklen Seiten des Lebens zu ihrem Recht zu verhelfen. Es gilt, den ganzen Ernst mit Nachdruck auf etwas zu legen, das in Schopenhauers Augen bislang zu leichtfertig übergangen, ja in frevelhafter Weise wegarargumentiert wurde. So wird seine Philosophie zum Sprachrohr des Unausgesprochenen, zur Replik auf den „Anblick des Uebels und des Bösen in der Welt“.¹² Darin will er seinem Verständnis von Philosophie gerecht werden: Spiegel der Welt zu sein.

Das Leiden kann in der Folge als Kern der Philosophie Schopenhauers bezeichnet werden – alle transzendentalphilosophischen, metaphysischen, ästhetischen und ethischen Elemente seines philosophischen Systems kreisen um die faktische Allgegenwart des Leidens, finden in diesem sein Epizentrum und sind nur aus ihm heraus

8 Vgl. Camus 2000.

9 Simmel 1923/1967, S. 17.

10 W I, § 68, S. 469.

11 W II, Kap. 46, S. 680.

12 W II, Kap. 17, S. 200.

adäquat zu verstehen.¹³ Das Leiden ist ihm Ausgang für die philosophische Frage schlechthin, nämlich „warum die Welt dasei und gerade diese Beschaffenheit habe“.¹⁴ Warum etwas ist und nicht nichts, ist für Schopenhauer folglich nicht an und für sich fragwürdig – das Staunen ob des Rätselcharakters der Welt entzündet sich im Angesicht einer sich in Schmerzen windenden Welt. Das Leiden ist der Ort philosophischer Urerfahrung: Alle Philosophie – auch die seinige – erwache aus der Berührung mit dem „*Jammer des Lebens*“.¹⁵ Eine leidensfreie Welt muss eine notwendig a-philosophische sein – wo kein Schmerz, da keine Frage. Erst in der Leidenserfahrung hört die Welt auf selbsterklärend, selbstverständlich zu sein. „Wozu diese ganze Gräuelszene?“¹⁶, entfährt es Schopenhauer mit Blick auf die Grausamkeiten im Tierreich, die sich für ihn in der Menschenwelt in gesteigerter, da bewusster Form fortsetzen. Schopenhauers Philosophie will antworten und offenlegen, was hinter dem So-Sein der Welt steht. Seine Antwort lautet: „so objektiviert sich der Wille zum Leben“.¹⁷

1.1 Metaphysik des Leidens

Ein Verständnis des Leidens ist – folgt man Schopenhauer – in grundlegender Form nur über die Metaphysik zu erlangen. In Anlehnung an Kant teilt Schopenhauer die Welt in eine wahre und eine scheinbare auf: Die Welt ist ihm „Wille und Vorstellung“. Der Wille ist das kantische Ding an sich,¹⁸ das Erste, allem Zugrundeliegende und alles Begründende; er ist „Kern der Welt“¹⁹, aus dem eben diese in „aller Vielheit ihrer Theile und Gestalten“²⁰ hervorkeimt. An sich gestaltlos, nimmt der Wille in der Welt als Erscheinung Gestalt an, durchherrscht alle unorganische wie organische Natur. Pflanze, Tier und Mensch unterscheiden sich nurnmehr graduell, nicht

13 Dieter Birnbacher bezeichnet Schopenhauer als „Denker des Übergangs“, insofern er das Alte und Neue zugleich verkörpert: die System- und Transzendentalphilosophie in der Nachfolge Kants sowie eine Philosophie der Existenz, die der subjektiven Erfahrung zur Sprache verhilft. Vgl. *Birnbacher* 2009, S. 7ff. Exemplarisch für seine Philosophie der Existenz ist das Leiden, welches einen zentralen Stellenwert in Schopenhauers Denken einnimmt.

14 W II, Kap. 17, S. 188.

15 HN IV, Cholerabuch § 36. „In meinem 17ten Jahre [,] ohne alle gelehrte Schulbildung, wurde ich vom *Jammer des Lebens* so ergriffen, wie Buddha in seiner Jugend, als er Krankheit, Alter, Schmerz und Tod erblickte.“ Michael Hauskeller sieht hier Platons Staunen über die Welt durch moralische Empörung ersetzt. Vgl. *Hauskeller* 1998, S. 13. Dem entgegen ist zu fragen, ob man hier nicht vielmehr von allumfassendem – geistig-existentiallem – Weltschmerz zu sprechen hat als von simpler Moralistik.

16 W II, Kap. 28, S. 415.

17 W II, Kap. 28, S. 415.

18 Vgl. W I, § 21, S. 155.

19 W II, Kap. 17, S. 201.

20 W I, § 63, S. 438.

wesensmäßig.²¹ Schopenhauer gibt damit eine ewige Gewissheit der Philosophie preis: die der wesensmäßigen Vernunftnatur des Menschen in Abgrenzung zu einer vernunftlosen Natur. Als Wille ist er bestimmt von einem Prinzip, das Schopenhauer als blinden Trieb, dunklen und erkenntnislosen Drang umschreibt: Der Wille ist grund- und ziellos, d.h. das Wollen ist zum einen unhintergebar, unbedingt und nicht mehr begründbar²² und zum anderen unabschließbar, da auf kein *summum bonum*, in dem es endgültige Befriedigung fände, gerichtet.²³ Alle Güter sind dem Willen nur Mittel zu sich selbst; er richtet sich auf etwas aus, um zu sich selbst zurückzukommen. So ist alles Weltgeschehen eine Kreisbewegung, ein Immer-Wieder-Wollen.²⁴ Um zu wollen aber, muss der Wille sein, dasein. Er drängt in der Konsequenz zum Dasein und will sich in seinen Gestalten erhalten.²⁵

In der erscheinenden Welt – der Vorstellungswelt – vergegenständlicht sich der Wille; sie ist seine „Objektivität“.²⁶ Der Wille ist in allen Dingen, alle Dinge sind der Wille. Das Wollen, so Schopenhauer, muss demnach das allen Erscheinungen Unmittelbarste sein. Es durchtränkt sie mit Leiden, denn: Wollen ist Schmerz.²⁷ Dieser tritt in zweierlei Form auf: Zunächst ist Wollen an und für sich schmerzhaft, insofern es Ausdruck von Mangel ist; solange der oder das Wollende strebt und in seinem Wollen unbefriedigt ist, leidet er oder es. Insofern der Wille ziel- und grundlos ist, erweist er sich als unstillbar:²⁸ „Er ist das Faß der Danaiden.“²⁹ Durch diese metaphysische Bestimmung verstetigt, ja verewigt Schopenhauer das Leiden in der Welt: Der allem Dasein inhärente Schmerz ist damit nicht aufhebbar, untilgbar.³⁰ Er bricht sich stets von Neuem Bahn: Der Kreislauf des Wollens ist ein Kreislauf des Leidens.

Damit hat es jedoch nicht sein Bewenden. In der Gestaltwerdung des Willens zerfällt das ursprünglich Eine in die Vielheit der Welt.³¹ Das heißt: Was im Grunde eines ist, erscheint nun in der Diversität der Welt als Vieles und Verschiedenes – gar als einander Fremdes und Gegensätzliches. Da jede Gestalt bestimmt ist vom Wollen, richten sich die Gestalten notwendig gegeneinander – brechen in die Willenssphäre des Anderen ein, verneinen das andere, um sich selbst zu bejahen, d.h. um das eigene Wollen zu stillen. Der Versuch, dem eigenen Leiden zu entgehen, generiert neues, fremdes Leiden. Vor dem Hintergrund der Willensmetaphysik bedeutet dies: Der Wille richtet sich gegen sich selbst; er schlägt die Zähne in sein eigenes

21 W I, § 21, S. 154f.

22 W I, § 29, S. 216f.

23 W I, § 28, S. 209.

24 Vgl. W I, § 65, S. 450.

25 Vgl. W II, Kap. 28, S. 410.

26 W I, § 54, S. 347.

27 W I, § 57, S. 392.

28 W I, § 56, S. 388.

29 W I, § 65, S. 450.

30 W I, § 57, S. 393.

31 W I, § 65, S. 451.

Fleisch.³² Die erscheinende Welt ist end- und ziellose Selbstverwundung des Weltprinzips. Wir sehen, so Schopenhauer,

„überall Naturkräfte und organische Formen einander die Materie streitig machen, an der sie hervortreten wollen, indem Jedes nur besitzt was es dem Andern entrissen hat, und so ein steter Kampf um Leben und Tod unterhalten wird, aus welchem eben hauptsächlich der Widerstand hervorgeht, durch welchen jenes, das innerste Wesen der Dinge ausmachende Streben überall gehemmt wird, vergeblich drängt, doch von seinem Wesen nicht lassen kann, sich durchquält, bis diese Erscheinung untergeht, wo dann andere ihren Platz und ihre Materie gierig ergreifen.“³³

Das heißt: Leben als Objektivität des Willens bedeutet Verletzen und Verletzt-Werden.³⁴ Schopenhauers Welt ist gleichsam eine Wunde, die sich nicht schließt, die immer wieder neu aufbricht und aufbrechen muss, weil der Wille will. Die Widersinnigkeit einer solchen Selbstverwundung im Wesen der Dinge ist für Schopenhauer nur durch den Umstand erklärbar, dass der Wille blind – erkenntnis- und vernunftlos – ist. Der Kampf des Daseins ist Resultat eines Mangels an Einsicht. Der Wille weiß nicht um sich selbst; er weiß nicht, was er tut. Hierin allein sieht Schopenhauer jeden Vernunft-Optimismus widerlegt: Würde ein vernünftiges Prinzip die Welt durchwalten, so wäre sie nicht so beschaffen, wie sie es eben ist. Die Faktizität des Leidens erweist die Absenz von Vernunft in den Dingen.³⁵ Die bestehende Welt ist nicht die beste, sondern die schlechteste aller möglichen. *Mundus pessimus*.³⁶

1.2 Das Leiden des Menschen

Die blinde Selbstverwundung kumuliert im Menschen als höchster und vollkommener Ausprägung des Willens. In ihm wird der Wille sehend: Er zündet sich ein Licht an; die Dunkelheit klart auf:³⁷ Im Menschen entsteht eine zweite Welt, die Welt als Vorstellung. Als erscheinende, sichtbare Welt ist sie nur als Objekt für ein Subjekt, d.h. sie ist nicht an sich – wie der Wille – sondern immer nur für jemanden, genauer für das erkennende Subjekt.³⁸ Die erscheinende Welt ist damit relativ, stets

32 W I, § 63, S. 441.

33 W I, § 56, S. 387.

34 Vgl. W I, § 63, S. 441.

35 Vgl. W II, Kap. 46, S. 678. Die unausgesprochene Prämisse ist freilich, dass es keine willentliche – d.h. wissentliche – Selbstschädigung gibt. Jeder will das Gute für sich; schadet er sich selbst, so aus Mangel an Einsicht.

36 „Sogar aber läßt sich den handgreiflich sophistischen Beweisen Leibnizens, daß diese Welt die beste unter den möglichen sei, ernstlich und ehrlich der Beweis entgegenstellen, daß sie die schlechteste unter den möglichen sei.“ W II, Kap. 46, S. 683. Weiterführend zum philosophischen Pessimismus sei *Beiser* 2016 empfohlen.

37 W I, § 27, S. 202.

38 Vgl. dazu v.a. W I, § 1.

in Abhängigkeit von den Bewusstseinsleistungen des Menschen zu denken. Letztere präformieren die menschliche Wahrnehmung der Welt, insofern sie sich in den Grenzen apriorischer Erkenntniskategorien vollziehen: „Zeit, Raum, Vielheit und Kausalität“.³⁹ Das heißt: Das Bewusstsein hat nur Zugang zur scheinbaren Welt, die wahre Welt – der Wille – entzieht sich ihm.⁴⁰

Die Rationalität ist dem Willen nachgeordnet, ja untergeordnet. In der Verstandestätigkeit hat der Wille ein Mittel zur Erhaltung im Dasein erschaffen.⁴¹ So mindert sich durch die Erkenntnisfähigkeit des Menschen das Wollen und das Leiden nicht; im Gegenteil, im Menschen potenziert sich Wollen und Leiden gleichermaßen. Mit dem Bewusstsein „wächst auch die Quaal.“⁴² Das Mehr an Bedürfnissen⁴³ steigert die Komplexität und Gegensätzlichkeit der Wünsche, geniert innere Zerwürfnisse und Kämpfe, verstärkt durch das Wissen um sich selbst und die Grenzen des eigenen Wollens. Der Mensch weiß um die eigene Möglichkeit zu scheitern; er kennt die eigene Endlichkeit, Krankheit und Sorge um die Zeit. Die mit dem Bewusstsein entstehende Welt ist eine Welt des gesteigerten Leidens – des Träumens, Wünschens, Hoffens sowie des Fürchtens, Erschreckens, Verzweifeln.

Im menschlichen Intellekt setzt sich der Wollens- und Leidenskreislauf fort. Alle Versuche, aus ihm auszubrechen – d.h. glücklich zu werden – sind für Schopenhauer vergeblich. Die errungenen Erleichterungen sind flüchtig und trügerisch, einer Fata Morgana gleich, die sich, kaum erreicht, sogleich wieder entzieht. Der Mensch jagt Schattenbildern nach, ein Wollen folgt dem nächsten: Überwindet er einen Schmerz, „so stellt er sogleich sich in tausend andern ein, abwechselnd nach Alter und Umständen, als Geschlechtstrieb, leidenschaftliche Liebe, Eifersucht, Neid, Haß, Angst, Ehrgeiz, Geldgeiz, Krankheit u.s.w.“⁴⁴ Wo neuer Schmerz aber ausbleibt, stellt sich Schlimmeres ein: Langeweile.⁴⁵ Sie ist für Schopenhauer das Sinnbild der Erfahrung von existentieller Leere, von Sinn- und Bedeutungslosigkeit des Daseins in der Zeit. In dieser widerfährt dem Menschen die Qual des Nicht-Wollen-Könnens, des Unvermögens des Willens, sich auf etwas auszurichten, insofern allein im Wollen, im Streben nach etwas, Sinn generiert wird, mag er auch trügerisch, eine sich selbst widerlegende Chimäre sein.

In diesem So-Sein trifft der Mensch auf den Menschen. Im Gegensatz zu sich selbst, zum eigenen Ich, kann er diesen – wie jedes andere Lebewesen – nur mittelbar erfahren, da er sich abtrennt von ihm vorfindet und dieser ihm nur qua Vorstellung gegeben ist. Das eigene Ich aber ist jedem das Ursprünglichste und Erste, so

39 W I, § 27, S. 202.

40 Der Zugang zum Willen ist der Leib. Vgl. dazu W I, § 18.

41 Vgl. W I, § 27, S. 201f.

42 W I, § 56, S. 388.

43 W I, § 57, S. 390.

44 W I, § 57, S. 394.

45 W I, § 57, S. 390.

Schopenhauer, da es als das eigentlich Reale, als das Realste erlebt wird: „Die einzige Welt, welche Jeder wirklich kennt und von der er weiß, trägt er in sich, als seine Vorstellung, und ist daher das Centrum desselben.“⁴⁶ Anders formuliert: Ich bin Anfang und Ende meiner Welt. Ohne Ich keine Welt, das Ich ist sich das einzig Unbedingte. Der Rest, der Andere, kann in der Folge nur eines sein: Nicht-Ich.⁴⁷ In dieser Ich-Zentriertheit, im Egoismus, macht Schopenhauer die „Haupt- und Grundtriebfeder im Menschen, wie im Thiere“, „als Drang zum Daseyn und Wohlsein“, aus.⁴⁸ Da alle Handlungen dem Egoismus entspringen, bildet dieser die Grundlage der praktischen Philosophie Schopenhauers.⁴⁹

Der Egoismus ist Ausdruck der Selbstbejahung des Willens; das Wollen macht nicht Halt vor den anderen Erscheinungen, und so wird das Ja zu sich zur Verneinung des Anderen. Wurzelt Egoismus in der metaphysischen Beschaffenheit der Dinge, so ist er doch nur möglich unter der Bedingung einer Welt als Vorstellung; er setzt Trennung voraus und nährt sich vom Zerfall des Willens in voneinander abgetrennte Gestalten. Dass der Bruch zwischen Ich und Nicht-Ich auf Täuschung beruht, dass das viele Unterschiedliche im Grunde ein Gemeinsames ist, tut dem keinen Abbruch. Der Wille will sich in allen Objektationen selbst erhalten, erkennt sich in seiner Blindheit nicht in ihnen wieder. Aus dieser metaphysisch verwurzelten Täuschung richtet sich Mensch gegen Mensch und wird so Hauptquelle seines eigenen Leidens: „*homo homini lupus*“⁵⁰. Sein Egoismus ist der „Ausgangspunkt allen Kampfes“⁵¹, aller Laster und alles Bösen. Zwar ist der Egoismus allen Willensercheinungen eigen, doch findet er im Menschen als vollkommener Ausprägung des Willens seine aggressivste Form⁵² – das heißt: Mit dem Bewusstsein entsteht nicht nur eine neue Welt innerer Leiden, sondern auch eine neue Dimension an äußerem Leid, an zugefügten Übeln. Im Menschen erreicht das Selbst-Leiden sowie das Leiden-Machen ungeahnte Abgründe.

1.3 Schopenhauers Höhle

Aus Schopenhauers Weltportrait spricht eine unabwendbare Absurdität zu uns. Der absurde Charakter der Schopenhauer-Welt entspringt der Diskrepanz zwischen dem pulsierenden, frenetischen sowie unermüdlich strebenden Leben einerseits und der bleiernen Schwere, die sich in der nicht zu überwindenden Monotonie des ewigen

46 E, § 14, S. 237.

47 W II, Kap. 47, S. 704.

48 E, § 14, S. 235.

49 E, § 14, S. 236.

50 W II, Kap. 46, S. 676.

51 W I, § 61, S. 414.

52 Vgl. W I, § 61, S. 415.

Kreislaufs über das Weltgeschehen senkt, andererseits. Alles ist befangen in rasendem Stillstand – ohne darüber zu Bewusstsein zu kommen. Durch Schopenhauers Augen blicken wir auf einen Menschen, der zutiefst in Illusionen verstrickt ist: Auf Chimären starrend, hält er Schattenbilder für das Allerrealste, das Bedingte für das Unbedingte, das Relative für das Absolute. Über sich hinaus strebend tritt er nur auf der Stelle, in einem Gewirr und Geflecht von Selbstbezüglichkeiten gefangen. Es ist kein Zweifel: Schopenhauers Welt der Erscheinungen ist Platons Höhle, mag auch jenseits dieser nicht die Sonne auf ihn warten, sondern Dunkelheit, Unvernunft und Widersinn. Vor der Höhle tobt der Wille.

Täuschung ist vor diesem Hintergrund das für alles menschliche Sein und Tun Konstitutive, wobei der Mensch⁵³ nicht nur die Welt verkennt, sondern auch seine eigene Stellung in ihr – Welterkenntnis und Selbsterkenntnis sind nicht voneinander zu trennen. So ist es Schopenhauer nicht um den einen oder anderen unvermeidlichen Irrtum des Lebens zu tun – die Verwirrung nimmt ihren Ausgang in der Ursachenfrage: Der Mensch blickt in die falsche Richtung; er sieht in die Welt anstatt sich umzuwenden, um zu sehen, was hinter ihr und darin hinter ihm steht. Die starre Gebanntheit auf das Weltlich-Erscheinende kumuliert in der dem Menschen wesentlichsten Täuschung, nämlich dem Glauben, der metaphysisch eingeschriebene Mangel, der sich in Leiden und Egoismus äußert, könne durch Güter und Mittel der Erscheinungswelt aufgehoben werden. Für Schopenhauer bedeutet dies nichts anderes, als den Teufel mit dem Belzebul austreiben zu wollen, Feuer mit Feuer zu bekämpfen, denn: Leiden und Egoismus werden zwar in der Vorstellungswelt sichtbar, wurzeln aber nicht in ihr. Wer sie aufheben will, muss sie an der Wurzel packen, mit der Wurzel ausreißen. Einer abschließenden Befriedigung des Menschen im Inneren wie Äußeren steht das Leben, das wesenhaft Wille ist, im Weg. Die äußeren Umstände sind nicht entscheidend für das Sein oder Nicht-Sein des Leidens.

Der Mensch, so Schopenhauer, rebelliert gegen diese Wahrheit; er will die „Unvermeidlichkeit des Schmerzes“⁵⁴ nicht anerkennen, sucht beständig im Äußeren nach Ursachen seines Unbehagens – nur so lässt sich die Täuschung erhalten, die Welt müsse nur anders eingerichtet sein, um glücklich zu werden. Bezeichnenderweise sieht Schopenhauer gerade in der Beseitigung der äußeren Not diese ungewollte Wahrheit aufblitzen: In Sicherheit vor äußeren, physischen Sorgen und Nöten

53 Vgl. *Fromm* 1991, S. 77: „Um die vielzitierte pessimistische Lebenssicht Arthur Schopenhauers richtig zu verstehen, ist es unumgänglich, die Herkunft dieses Pessimismus zu erkennen. (...) Vom Menschenbild ausgehend, wird die Welt gesehen und gedeutet; eine zutiefst pessimistische Sicht auf den Menschen und sein Leben führt folgerichtig zu einer pessimistischen Wertung der Welt, der Gesellschaft, der Geschichte, kurz all dessen, was mit dem Menschen verbunden ist und durch ihn bewegt wird.“

54 *W I*, § 57, S. 395.

erfährt der Mensch nicht Frieden und Ruhe, sondern eine neue Form des Leidens, eine neue Abgründigkeit – er wird sich selbst zur schlimmsten Last.⁵⁵

Es ist der Intellekt, der den Menschen diesen einen, fundamentalsten Irrtum vorgaukelt und ihn immer wieder zu ihm verführt. Befangen in den Erkenntnisformen gibt sich ihm die Welt gemäß dem Kausalitätsprinzip. Mit Blick auf das Leiden heißt das: Der Mensch sucht nach Gründen für sein Unwohlsein, in dessen Behebung er das Ende dieses Zustandes erhofft. Eine solche Suche aber ist zum Scheitern verurteilt, fällt doch der Ursprung von Leiden und Egoismus – der Wille – nicht unter die Erkenntniskategorien des Menschen. Das Wollen ist unbedingt und grundlos und so in der Konsequenz auch Leiden und Egoismus. Mögen sie in der Vorstellungswelt auch eingehegt und modifiziert werden, so doch nie überwunden.

Die Vergeblichkeit, die aus der Schilderung der metaphysischen Gebundenheit des Weltgeschehens aufsteigt, ist nicht von der Hand zu weisen. In ihr erscheint die Welt in zweifacher Weise als bedeutungslos: Sie ist nicht nur als Erscheinungswelt gegenüber der wahren Welt abgewertet; mehr noch: Die wahre Welt hält für die Erscheinungswelt – und darin für den Menschen – auch keinen Ausweg aus der Sackgasse des Daseins bereit. Die Unordnung des Weltgeschehens kann nicht durch die Einsicht in eine ursprüngliche Ordnung gerichtet werden; im Gegenteil: Die letzte Erkenntnis bestätigt nur die Unordnung und den Widersinn als Ursprung und Wesen aller Dinge. Die Konfrontation mit der Bedeutungslosigkeit des Ganzen sowie des Einzelnen im Ganzen ist unausweichlich. Für Schopenhauer bleibt davon ausgehend nur eine Antwort auf das Weltgeschehen: Resignation und Verneinung des Daseins.

2. *Politik und Staatlichkeit in einer Welt des Leidens*

Vor diesem Hintergrund könnte man – mit etwas Lust zur Polemik – das Schopenhauersche Weltgeschehen als Farce bezeichnen, was nicht unbedeutende Fragen in Hinblick auf die praktische Philosophie aufwirft, allen voran jene, warum man eine solche Welt nicht einfach fahren lassen sollte – warum überhaupt noch etwas „Tun“ und nicht lieber „Nichts-Tun“, wenn im Grunde Nicht-Sein besser wäre als Sein? In der Herabwertung der Welt zum selbstbezüglichen Schein lässt sich eine mutwillige Paralyse des tätigen Lebens, der *vita activa*, verzeichnen. Alles Handeln, so scheint es, ist nicht nur obsolet – ja es nimmt sich geradezu lächerlich aus, unter solchen Bedingungen auch nur einen Finger zu rühren.

55 Vgl. W I, § 57, S. 392. Schopenhauer merkt an, dass wir „eben so viele frohe Gesichter unter den Armen, als unter den Reichen antreffen“, vgl. W I, § 57, S. 396.

Es erstaunt nicht, dass das Denken Schopenhauers vor diesem Hintergrund als vernachlässigbar erscheinen mag, wenn es um Fragen des Politischen geht.⁵⁶ Sein metaphysischer Pessimismus verurteilt den Menschen – so der sich zunächst aufdrängende Schluss – zur Untätigkeit, zumal da die Ethik der Lebensverneinung das Wort redet. Damit kann sich das Urteil, Schopenhauer sei ein unpolitischer Denker, nicht nur auf die quantitativ verhältnismäßig geringe Aufmerksamkeit, die das Politische in seinen Schriften erfährt, stützen, sondern auch auf den handlungsfeindlichen Charakter seiner Philosophie verweisen.

Diesem Dilemma muss sich eine politisch-philosophische Lektüre Schopenhauers, die nicht selektiv verfährt, d.h. sich nicht allein auf seine konkreten politischen Äußerungen jenseits des Gesamtkontextes seiner Philosophie konzentriert, stellen. Es gilt zu klären, wie der metaphysische Pessimismus mit einem Staatsverständnis zusammengeht, welches den Schutz des Einzelnen vor Verletzung – d.h. die Leidensverhütung – zur Legitimationsgrundlage und Maxime des Politischen erhebt. Von Interesse ist folglich, wie die Gleichzeitigkeit von offenbar grundlegend Gegensätzlichem zu verstehen ist: von metaphysischem Anti-Individualismus und politischem Individualismus, von metaphysischer Bedeutungslosigkeit des Einzelnen und seiner unbedingten Schutzwürdigkeit in der Erscheinungswelt, von metaphysischer Entmachtung und weltlicher Ermächtigung des Staates.

2.1 Der Staat als notwendige Täuschung

Wer durch Schopenhauers Spätwerk blättert, begegnet etwas Unerwartetem: In seinen Aphorismen zur Lebensweisheit verfasst er eine „Anweisung zu einem glücklichen Daseyn“⁵⁷ – etwas, dessen Möglichkeit er in seiner restlichen Philosophie vehement bestreitet. Dem sich aufdrängenden Einwand der Selbstwidersprüchlichkeit hält Schopenhauer entgegen, es sei nicht seine Intention den eingenommenen Standpunkt aus dem Hauptwerk zu übergehen oder gar aufzugeben. Die Verneinung des Daseins sei weiterhin der einzig nüchterne und logische Schluss, zu dem die Anschauung und Reflexion auf die Welt führen könne, während jede Lehre vom Glück als Bejahung des Daseins im Stand der Täuschung verharret. Schopenhauer möchte das Bisherige weder widerrufen noch sich selbst widersprechend ignorieren. Was er intendiert, ist eine andere Einstellung des Blicks, ein Perspektivwechsel, weg vom „höheren, metaphysisch-ethischen“ hin zu einem „gewöhnlichen, empirischen Standpunkte“.⁵⁸ Dies setze voraus, so Schopenhauer, dass man an „dessen Irrthum

56 So verweist Matthias Koßler darauf, dass die geläufige Ansicht, das Thema ‚Schopenhauer und Politik‘ sei unergiebig, auf der Überzeugung fußt, in seinen Schriften walte ein Quietismus, der gegen das Handeln gerichtet sei. Vgl. *Koßler/Müller-Seyfarth* 2008, S. 7.

57 P I, Aphorismen zur Lebensweisheit, S. 343.

58 P I, Aphorismen zur Lebensweisheit, S. 343.

festhält“, eingedenk der Tatsache, dass alle Reflexion auf dieser Ebene nur von bedingtem, nicht unbedingtem Wert ist.⁵⁹ Das heißt: Schopenhauer löst sich in seiner Schrift über das Glück von der höheren Perspektive, um zu erwägen, wie man unter der Bedingung des Irrtums bzw. der Täuschung – der Vorstellungswelt – am besten leben könne. Es handelt sich folglich um den Versuch, den zweitbesten Weg des Menschen – in Abgrenzung zum Königsweg der erlösenden Weltverneinung – nachzuzeichnen. Durch dieses Manöver relativiert sich die absolute Verworfenheit der Vorstellungswelt, wie sie sich aus metaphysischer Perspektive darstellt. Die Vorstellungswelt ist nicht mehr bedeutungslos, sondern nur bedingt von Bedeutung im Vergleich zum unbedingten Weg der Weltverneinung.

Es ist dieser Perspektivwechsel zwischen den Welten – der wahren und erscheinenden –, mittels der sich auch Schopenhauers Gewichtung des Politischen angemessen einordnen lässt: Der Staat mag durch die metaphysische Brille gesehen trügerisch und nichtig sein, von der Warte der Vorstellungswelt aus nimmt er jedoch die denkbar wichtigste Rolle in Schopenhauers Höhle ein: den Schutz der leidenden Kreatur.⁶⁰ Der Staat ist eine unhintergehbare, notwendige Täuschung. Seine Legitimation und Bedeutungsschwere gründen in der Faktizität des Leidens, genauer des Leidens des Einzelnen, des Individuums. Aus selbigem schöpft der Staat seine Begründung, denn „die Individuen allein existieren wirklich“, während Gemeinschaften „bloße Abstraktionen“ sind.⁶¹ Im Einzelnen und nur in ihm, so Schopenhauer, zeigt sich „der ganze, ungetheilte Wille zum Leben, das Wesen an sich“.⁶² Dieser Wille manifestiert sich in der Vorstellungswelt im Leiden und Leiden-Machen infolge des natürlichen Egoismus. So ist das sich in der Individuation zeigende Leiden das einzig Wirkliche und der Staat die – wenn auch begrenzte – vorstellungsweltliche Antwort darauf.

Der Staat selbst hat sich seinerseits an der Vorstellungswelt zu orientieren. Im Gegensatz zur Philosophie, die hinter die Erscheinung des Leidens blicken will, ist das Politische dazu angehalten, an der Oberfläche festzuhalten, sich nicht im metaphysischen Horizont zu verlieren und zu verflüssigen. Die Einsicht, dass das Individuum metaphysisch gesehen nur Illusion ist, ist philosophisch von Wert, jedoch nicht politisch. Der Staat ist nicht der Ort der Selbst- und Welterkenntnis. Philosophie und Politik mögen durch die Urerfahrung des Leidens verbunden sein, in ihrer Ausrichtung sind sie diametral entgegengesetzt, denn: Um handlungsfähig zu sein, muss der Staat im Irrtum verbleiben.

59 P I, Aphorismen zur Lebensweisheit, S. 343.

60 Inwiefern sich dies für Schopenhauer nicht allein auf den Menschen, sondern auch auf das Tier bezieht, zeigt *Dieter Birnbacher* in diesem Band.

61 W II, Kap. 47, S. 692.

62 W II, Kap. 47, S. 692.