

PHILOSOPHISCHE REIHE
HERAUSGEGEBEN VON DR. ALFRED WERNER
RÖSL & CIE. / MÜNCHEN / 1921
—27. BAND—
DIE
ERLÖSUNGSLEHRE SCHOPENHAUERS
VON
ERNST BERGMANN
A. O. PROFESSOR A. D. UNIVERSITÄT
LEIPZIG

Herrn Pfarrer
Carl Mätzold in Dresden
in Dankbarkeit
gewidmet

I N H A L T

- I. Einleitung
- II. Das Weltbild Schopenhauers
 - a) Die Willenswerdung der Welt
 - b) Die Intelligenzwerdung des Willens
 - c) Die Losreißung des Intellekts vom Willen
 - d) Die Verneinung des Willens
- III. Der Pessimismus
 - a) Die erkenntnistheoretische Begründung
 - b) Die metaphysische Begründung
 - c) Die empirisch-psychologische Begründung
 - d) Die kulturphilosophische Begründung
- IV. Die Erlösungslehre
 - a) Die Willensverneinung
 - b) Der Zustand der Erlösung
 - c) Die Ideenschau
- V. Schopenhauer und Meister Eckhart

I.

Einleitung

Seitdem es Menschen gibt, gibt es auch ein Streben in der Menschenseele, befreit, erlöst zu sein von dem dumpfen Druck, mit dem das Leben und die Wirklichkeit auf uns lastet. Die Denkmeinung ganzer Völkergruppen, großer Kulturzentren in der Menschheitsgeschichte geht dahin, zu glauben, daß die Welt Schuld, das Dasein Sühne sei. In der Doppelnatur des Menschen, die Plato im Gleichnis der beiden Seelenrosse schildert, scheint sich dieses unselige Schicksal der Welt am sinnfälligsten auszusprechen. Der geistig-sittliche Mensch waltet frei im Reich der Gedanken und Vorstellungen, während der körperliche Mensch einer finstern Materie verhaftet ist. Unsere moralische Natur trägt uns empor in die Sphäre der Phantasie und Idee, in den blauen Äther einer lichtdurchfluteten Gestaltenwelt, wo unsere Träume und Wünsche wohnen, während der niedere Triebmensch in uns dunklen Gewalten unterworfen scheint, gekettet ist an jene Mächte, die das ewige Schicksal flechten, so daß Plato das körperliche Prinzip das Grabmal der Seele nennen konnte. Wer von uns hätte nicht unter dieser unseligen Zwiespältigkeit unserer geistigkörperlichen Doppelnatur gelitten, von dem heißen Wunsche erfüllt, diesem dunklen Sema zu entrinnen, die eisernen Ketten zu sprengen, mit denen unsere promethische Natur an die Felsen des stofflichen Seins geschmiedet wurde? Vergebens! Je glühender das Verlangen der Seele nach erdebefreitem Schweben im reinen Licht, nach der Hilaritas des Geisterreiches, um so deutlicher spüren wir die Stäbe unseres engen Käfigs, den lastenden Druck unserer Kerkermauern. Der Jubel unserer Seele, die sich am Morgen unseres Lebenstages gläubig erheben möchte in die Unendlichkeit der Idee, zum hyperuranischen Ort des Plato, wird zum Schluchzen, zur müden Klage oder zur dumpfen Resignation. Matt, kraftlos sinkt unser Fittich zurück in die Leerheit und Öde des Irdischen. Wir kämpfen den Kampf des Alltags, wir freuen uns an Arbeit und Tat und wirken im Dienste der Menschheit. Ganz ohne höhere Freuden ist wohl das Leben nie, wie die Pessimisten uns glauben machen wollen. Aber mitunter, wenn uns ein Gruß aus der Geisterwelt erreicht, erkennen wir, daß wir unsere wahre Bestimmung verfehlt haben. Wir gewahren, daß wir Abtrünnige sind, erschlagen von einer fallenden Welt, gefesselte Titanen, die eine finstre Moira hinabgeschleudert hat von den Tischen der Götter. Kronions Saal bleibt uns unerreich, des Erdenlebens schweres Traumbild will niemals sinken. Wahre Erlösung wird uns nie zuteil, weder durch den Heiland in uns, noch außer uns. Wir bleiben, was wir sind: beseelter Staub und Klage. Wahrhaftig: „es ist schade um die Menschen!“

Keiner unter den großen Geistesführern der Menschheit, der nicht erschüttert gestanden hätte vor diesem Schicksalsgedanken unseres Doppelseins. Was jeder Einzelne mehr oder minder deutlich in seinem Leben erfährt, die Unvereinbarkeit

seiner edelsten seelischen Wünsche mit dem Schicksal, Mensch zu sein, das steigert sich in großen Naturen zu einem tragischen Erlebnis von ungeheurer Wucht, das zur eigentlichen Triebfeder ihres Denkens und Wirkens wird. Plato und Christus, Meister Eckhart und Schiller, – es ist immer der gleiche Gedanke, von dem diese Gipfel entzündet sind, das Verlangen, mit feurigen Armen eine übersinnliche Welt zu ergreifen und sie herabzuzwingen in die Täler der Menschheit. Mit den Jahrtausenden ist der Glaube an die Möglichkeit des Gelingens blasser geworden.

Skepsis mischt sich ein in die Unternehmungen der Erlöser. Zuletzt scheint nur noch ein Pfad übrig zu bleiben, der ästhetische. Aber die Inbrunst des Strebens ist die gleiche geblieben wie in den Tagen des Areopagiten. Noch heute können wir an Nietzsche ablesen, wohin das Erlösungsstreben der Menschheit greift. Es ist gegenständlicher geworden, sozialer, wie schon unter Fichte und den Positivisten. Der Himmel soll in die Erde eintreten, ein über-menschliches Geschlecht soll das Verhängnis meistern. Nicht mehr das Jenseits soll ausgebaut werden, um dann eine Zuflucht unserer Seele zu sein, sondern das Diesseits soll befreit, gereinigt werden von den physischen, metaphysischen und moralischen Übeln des Leibniz. Die Funktion aber hat sich nicht geändert: Drang nach Befreiung unseres edleren Seelenteils von allen in die Tiefe ziehenden Gewichten. In diesem Sinne betätigt sich noch heute in der modernen Menschheit das Erlösungsstreben des Augustinischen Zeitalters. Im Rhythmus unserer Seele klingt noch immer der Schritt zur Civitas Dei, den die Christianer taten, die Stadt mit den goldenen Gassen glänzt noch immer über der grauen Öde unserer Arbeiterwohnungsquartiere, im Wahn der Kommunisten wohnt die uralte Sehnsucht der Menschheit nach Himmel. Glückseligkeitsstreben ist der Hebel alles menschlichen Seins und wird es immer bleiben, trotz Kant. Um ein Fünkchen Glück summt die Maschine der Millionen, um ein Tröpfchen Genuß fließen alle Tränen, rinnt der ewige Strom des menschlichen Schweißes. Wir erfüllen unsere Pflicht nicht aus Achtung vor dem Gesetz, sondern aus Verlangen nach Glück. Wir wollen, um eines Tages nicht mehr sollen zu müssen. Wahrhaftig: Freude ist der Hebel in der großen Weltenuhr. Wem der Glaube an die Freude erloschen, dem ist auch die Kraft erloschen. Aus dem grauen Einerlei des Lebens erhebt sich sein hoffender Genius nicht mehr. Er versinkt in die Dumpfheit Marc Aurels, in die müde Entsagung der Stoa. Die Welt bleibt für ihn stehen und schreitet erst weiter, wenn die Organe der Sehnsucht wieder greifen.

Auf dem Boden dieses allgemeinen Glücksstrebens der menschlichen Natur entwickelt sich das Besondere des Erlösungsgedankens, dieses Vorrechts erlesener Geister. Für diese bedeutet Glück Befreiung von irdischer Last und Gebundenheit, phantasiemäßige Eingliederung in einen übersinnlichen Weltzusammenhang. In dieser Form ist Erlösungsstreben die grundlegende Funktion aller höher angelegten geistigen Naturen, die den stofflichen Weltdruck schwerer empfinden, stärker

unter ihm leiden. Der Gegenstand dieses Strebens kann unendlich sein, seine Form ist immer dieselbe. Ebenso seine Voraussetzung: die Unfreude am Irdischen, seiner Dürre und Dunkelheit, seiner Enge und seinem Schmutz. Wer den Erlösungsgedanken in seiner reinsten Entwicklung studieren will, wird dorthin treten müssen, wo die Pessimisten wohnen, die großen Betrübten und Klagen- den, deren Auge das Schicksal hat, das Unethische, Unlogische des menschlichen Daseins zu sehn, von deren Netzhaut die Bläue Homers verschwand. Sie rückte hinauf in eine höhere Welt, auf der das geistige Auge ruht. Dort wohnt Vollkom- menheit, zu ihr züngeln alle Kräfte, und die Lebenseinstellung dieser redempto- risch Erhobenen gleicht der des Platonischen Sehers in der Höhle, der geblendet, nachdem er geschaut, verspottet von seinen Mitgefangenen ob seiner Blödsinnigkeit, mitleidig lächelnd und belächelt auf jene Schattendinge blinzelt, an denen sich das Herz der Sterblichen erfreut.

II.

Das Weltbild Schopenhauers

Schopenhauers Lehre von der Willensverneinung übt nach wie vor einen starken Druck auf das Gemüt der Menschheit aus. Auf dem Hintergrund eines finstern und erbarmungslosen Pessimismus erhebt sich hier der bestrickende Gedanke der Erlösung in einer Form, die ihre Wirkung auf den Abendlandsmüden nicht verfehlen kann. Wer Schopenhauer mit Bedacht gelesen hat, in dessen Seele kann die Erinnerung an seine klagende Stimme niemals verlöschen, mag er auch längst sein Heil bei anderen großen Geistesführern gesucht und gefunden haben. Wie dunkel, wie trostlos ist das Schicksal dieser Welt, wie leiden diese Wesen – hoffnungslos! Und man kann sich des Eindrucks nicht erwehren, daß diese Heils- lehre, wie eindringlich sie auch vorgetragen wird, eine Geburt der Verzweiflung ist. Wer aber verzweifelt, hat die Welt nicht überwunden. Gibt es jemanden unter uns, der durch Schopenhauer wirklich „erlöst“ wurde? Der bleibende Eindruck seiner Philosophie haftet an der Größe seiner Weltgedanken. Aber fraglich bleibt, ob Schopenhauers Erlösungswege für den modernen Menschen gangbar sind.

Man betrachte diese Welt! Das Urwesen, wenn es erscheint, ist schon Wille, hei- ßer, tierhaftungestümmter Drang, zu sein und zu leben, mit dem Gesetz der Selbst- entzweiung behaftet, aus dem alle Qualen fließen. Schon hier eine Abkehr des Absoluten von seiner wahren Natur, ein Sündenfall, eine Entgleisung. Als eine Fehlgeburt erscheint diese Welt, als Irrweg und Abweg von einer hohen Linie. Nacht ist um uns. Auf finstrier Straße wandert der Weltwille. Er jagt dahin, ge- peitscht von der Irrationalität seiner Triebe, vorwärtsstürmend nach einem Ziel, das er nicht kennt, fiebernd, aufgewühlt, mit dem verstörten Blick eines flüch- tenden, angstgefolterten Tieres. Die Laterne des Intellekts flammt auf und

spaltet das Dunkel. Bei ihrem magern Schein gewahrt er seine Straße, die im Abgrund des Leidens endet. Nun steht der irrende Weltwanderer vor diesem Abgrund und blickt hinunter mit dem Auge Arthur Schopenhauers. Da liegt das Leben, zwischen Zucht- und Irrenhaus, da schäumt ein Meer von Tränen, da stöhnt es herauf, die bewegliche Klage der Millionen. Ixionräder rollen. Wir sehen den Durst Tantals, hören das Brüllen der Gefolterten und das Gähnen der Gelangweilten. Welch eine Symphonie des Jammers, die da emporschlägt! Welch eine Palette düsterer Farbentöne, von der Schopenhauer malt! Ist das Leben wirklich so? Man habe den Mut, zu sagen, daß es anders sei! Der Weltwille aber wendet sich ab von diesem Tal des Grauens. Sein wildes Jagen hat ein Ende. Er wirft sein Licht umher. Es fällt auf die Idee. Von dort kommt ihm ein schwacher Schimmer. Für Augenblicke vergißt er sein Leid. Dann aber wandelt er seine Straße zurück bis zu dem Punkt, wo die Wege sich kreuzten. Langsam schreitet er nun, im Büßergewande, sich selbst verneinend, und Schopenhauer sagt uns, er sei auf dem Wege der Erlösung. Kann man es ihm glauben? Manchmal will es scheinen, als sei er liegen geblieben am Weg, irgendwo in der Schopenhauerschen Öde, ein armer Gescheiterter. Er hat den Willen verneint, aber er hat den Geist nicht bejaht. Er hat die hohe Weltlinie nicht gefunden, nur die Falschheit des gegangenen Weges ist erkannt. Aber seine Hand ruht auf dem Haupt eines Leidenden, und wenn er sich aufrichtet, gewahrt man einen Zug von Größe.

In dem Weltprozeß, der hier veranschaulicht wird, gibt es vier Stadien, getrennt durch vier metaphysische Haupt- und Grundakte. Erstens: Die Welt wird Wille und damit schuldig. Was sie vordem war, bleibt dunkel. Zweitens: Der Intellekt gesellt sich zum Willen als ein sekundäres Prinzip, die Welt wird Vorstellung. Drittens: Der Intellekt reißt sich los vom Willen und macht sich selbständig. Viertens: Der Wille verneint sich und tötet sich ab. Die Vorstellung erlischt und die Welt sinkt wieder zurück in ihr Ursein oder ins Nichts.

a) Die Willenswerdung der Welt

In diesem Viertakt der Schopenhauerwelt ist der erste Schlag, die Willenswerdung der Welt, weitaus der entscheidendste. Die übrigen drei sind eigentlich nur dazu da, ihn und seine furchtbaren Folgen wieder gut zu machen. Gleichwohl bleibt dieser erste ursprünglichste Weltakt für Schopenhauer vorphilosophisch. Sein Denken findet die Welt als Wille schon vor und erblickt im Willen das außerzeitliche und außerräumliche Urwesen, das Kantische Ding an sich. Merkwürdig genug, daß seine Spekulation über die Weltform des Willens nicht hinausschritt zu einer Substanz, einem Absoluten oder Identischen, wie es ihm bei Spinoza oder Schelling vor Augen lag. Denn Wille und Vorstellung sind schon „Attribute“ wie Ausdehnung und Denken. In einem der tiefstinnigsten Paragraphen der W. u. V. (§ 63), wo Schopenhauer von der ewigen Gerechtigkeit und vom Weltge-

richt handelt, ist jedoch der Gedanke entwickelt, daß die Willenswelt etwas Nichtseinsollendes sei, ein Frevel und Verbrechen, das der Wille durch ungeheure Leiden abbüßen muß. „Der Quäler und der Gequälte sind eins.“ Dieser düstre Weltmoralismus Schopenhauers, in dem uralte indisch-orphisch-platonische Weltschuldahnungen wiederaufleben, setzt also jenen ersten verhängnisvollen Urschritt im Weltrhythmus schon voraus, kraft dessen die Welt an sich, jenes finstre Nichts (§ 71), in das Schopenhauers erkennender und verneinender Wille die Welt wieder verfließen lassen möchte, erst zum Willen ward. Will man Schopenhauers Erlösungslehre, die sich hiernach als eine Wiedergutmachung, besser Wiederrückgängigmachung des Weltwerdelaufs darstellt, ganz begreifen, so darf man die ungeheure Bedeutung dieser für ihn ultra-philosophischen Weltkatastrophe nicht übersehen. Im Dämmergrau eines menschen-gedanklich nicht zu Ergründenden nur metaphorisch Andeutbaren geschah ein kosmisches Unglück, geschah ein Fehltritt, strauchelte ein Fuß. Und alles, was ist, muß büßen. Die Welt ist Schuld, das Sein ist Sühne. Unausdenklich groß erhebt sich mitunter hinter Schopenhauers Metaphysik das finstre Antlitz einer Gottheit, eines Weltenrichters, dessen drohende Nähe jedes wollende Weltglied unbewußtahnend verspürt. Griechische Moira lastet über dieser Welt, ein universelles Karma, das abzutragen ist. Schopenhauers Welt ist in erschreckender Weise „moralisch geordnet“. Nur dem Buchstaben des Systems nach ist Schopenhauer Nichttheist. „Wie sollte es (das Leben) nicht eine Schuld sein, da nach einem ewigen Gesetz der Tod darauf steht?“ (§ 63). „Könnte man allen Jammer der Welt in eine Waagschale legen und alle Schuld der Welt in die andere, so würde gewiß die Zunge einstehen.“ „Unfehlbar, fest und sicher“ ist die ewige Gerechtigkeit. Die Weltgeschichte ist das Weltgericht. Hat Schopenhauers ewige Gerechtigkeit nicht eine auffallende Ähnlichkeit mit jenem „eifrigen Gott, der die Sünden der Väter heimsucht an den Kindern bis ins dritte und vierte Glied?“ Daß der Begriff der Vergeltung abgelehnt wird, weil er schon die Zeit voraussetzt, ändert nichts am theistischen Grundcharakter der Weltschuldlehre. Und immer wieder möchte man fragen: was war die Welt, ehe Sie Wille wurde? Und war sie damals wohl selig?

Diese Kategorien sind vom Menschen abgelesen, wie auch die Weltform Wille. Es sind Zuerteilungen (Attribute) unseres Denkens an die Welt. Schopenhauer ist sich der derb anthropisierenden Tendenz seiner Weltausdeutung nicht in dem Maße bewußt wie andere große Metaphysiker, etwa Plotin, Spinoza, Schelling, die durch ein entanthropisierendes Denken dem Weltgrund näher zu kommen glauben, indem sie vom *ĕv* der Causa sui, dem Identischen reden. Mit ziemlich großer Naivität äußert sich Schopenhauer über die von ihm befolgte vermenschlichende Methode bei der Deutung des Welträtsels (§ 19, 22). „Außer dem Willen und der Vorstellung ist uns gar nichts bekannt, noch denkbar.“ Seine Weltnamengebung rühmt sich, eine „*denominatio a potiori*“ des Menschen zu sein, ruhend auf einem Analogieschluß vom Leib, dem einzigen Weltschlüssel, den wir besitzen. Wer aber will beweisen, daß die menschlichen Daseinsformen auch Weltformen sind? Den-

noch bleibt uns kein anderer Weg, wollen wir nicht in der Blässe der Abstraktion enden. Die Welt ist ursprünglich das, was wir nach Schopenhauer zuerst und am meisten sind: Wille. Sodann das, was wir nach Schopenhauer zuletzt, aber nicht zuhöchst sind: Vorstellung. Wobei der Terminus „Welt“ jedesmal in einem anderen Sinne gebraucht ist. Denn das gefährliche Wörtchen „und“ im Titel des Schopenhauerschen Hauptwerks scheidet eine Schein-„welt“, das Vorstellungsganze, von einer echten Welt, dem bewußtseinsunabhängigen Willewesen.

b) Die Intelligenzwerdung des Willens

Dies führt uns zum zweiten, dem bedeutsamen metaphysischen Akt der Intelligenzwerdung des Willens, der bereits den ersten Schritt auf der ὁδός ἄνω [Anm. der VS Red.: Ersteigung] der Welt, dem Aristotelisch-Schopenhauerschen δεύτερος πλοῦς [Seefahrt/Reise] (reparatio, Wiedergutmachung, Richtigstellung) bedeutet. Wille ist Sturz, Intellekt beginnende Erhebung, Neuorientierung und Vorbereitung künftiger Befreiungs- und Erlösungsakte. Man kann die metaphysische Szenerie, in die uns Schopenhauer stellt, nicht besser begreifen als unter diesem teleologischen Gesichtspunkt, so plan- und ziellos nach dem Buchstaben des Systems das Schopenhauersche Weltgeschehen auch sei. Der Wille zündet sich eine Fackel an, um seinen Weg zu beleuchten. Er rüstet sich einen Fühler, ein Sehorgan, eine μηχανή [Ordnung] (§ 27), kraft deren er zur Einsicht in die tragische Struktur des Weltganzen gelangt. Daß Schopenhauer damit seinen Alogismus, den Haupt- und Grundpfeiler des ganzen Systems, umstößt, ist eine Sache für sich und eine der interessantesten Inkonsequenzen seiner an Widersprüchen so reichen Philosophie (Widersprüche sind keine Einwände gegen ein System). Scheint doch der Weltwille im höchsten Grade zweckmäßig und also logisch zu verfahren bei der Schaffung dieser μηχανή. Ja, er beweist eine Findigkeit, Umsicht und Genialität, die dem Konstruktionstalent des okkasionalistisch-Leibnizischen Weltbaumeisters alle Ehre gemacht haben würde. Der Alogismus, die untermenschliche, geradezu theriomorphe Fassung des Welturgrunds ist die eigentliche Crux des Systems. Nur in der notgedrungenen Absage an diese Grundthese vollzieht sich hier der Aufbau der Metaphysik. Der Urwille hätte füglich auch weniger tierhaftblind, vielmehr ursprünglich geistdurchlagert gefaßt werden können. Doch sei dem, wie ihm wolle: wir sehen nun den gelähmten Sehenden auf den Schultern des gehenden Blinden daherkommen, und es entsteht so auf Grund einer dualistischen Anthropologie und unter Preisgabe der Totalität unseres Menschentums ein eigenartiges Doppelwesen, in dem der Willensmensch metasisch-sekundär ist. Der Wille bleibt das physisch-primär, der Verstandesmensch phy Zentrum. Zu ihm gesellt sich ein Trabant, der metaphysisch ein untergeordnetes Prinzip darstellen soll, in der Tat aber kraft seiner sehenden Natur sehr bald die Vorherrschaft an sich reißt. Der Diener wird zum Führer und Herrn. Mit dem Alogismus der Willenslehre ist zugleich der Voluntarismus selbst preis-

gegeben, bez. durch einen nicht hinwegzuleugnenden Intellektualismus durchlöchert, der im dritten Weltakt, der Losreißung des Intellekts vom Willensgrunde weit schärfer noch hervortritt. So geht ein Riß durch die Schopenhauerwelt, der nur darum so groß ist, weil der Urwille so tierhaft-blind angenommen wurde. Und doch liegt in diesem Auseinanderklaffen der beiden Schopenhauerschen Weltgedanken die Vorbedingung für den ganzen künftigen Erlösungsapparat. Geist ist keine Sünde. Wer das Weltwesen urhaft-geistgeführt auffaßt, kann dem Weltschuldgedanken niemals eine ähnliche Wucht verleihen, wie er sie im Denken und Fühlen einer am Sein so schwer leidenden Individualität notwendig erlangen mußte. Das Streben einer überreif gewordenen Zeitseele ballt sich in dieser Individualität zusammen. Ein Müdigkeitssymptom scheint aus der Tiefe des deutschen Geistes hervorzubrechen, der durch Dezennien hindurch äußerste Energiemassen geschleudert. Letzte, höchste Ausflüchte werden gesucht, wie übrigens auch bei Schelling (1809), nachdem alle ethischen und ästhetischen Idealismen der Zeit, aller Glaube und alle Tat der klassischen deutschen Geistesführer sich als nicht restlos befriedigend erwiesen haben. Heiland Geist kommt nun, die „zweite Fahrt“ zu inauguriert und die verirrte Welt zu retten. Er wird sie wieder zurückführen ins Ur. Mag sie dann von neuem entspringen und etwas Edleres werden als jenes fluchbeladene, brutal und schamlos ins Dasein sich stürzende Willensungeheuer. Oder mag sie besser ewig ungeboren bleiben (§ 63), dem Rat des Inders folgend: „non adsumes iterum existentiam apparentem“. Die Welt ist Schuld, das Sein ist Sühne.

c) Die Losreißung des Intellekts vom Willen

Verfolgt man den Fluß des Schopenhauerschen Weltgeschehens weiter, so erscheint als dritter Akt die Losreißung des Intellekts vom Willen und seine Selbstständigmachung. Dazu ist erforderlich eine radikale innere Umformung des Subjekts der Erkenntnis. Der vollkommenen Entvoluntarisierung unseres Intellekts wird vorgearbeitet durch eine Entindividualisierung des Erkenntnissubjekts. Die Symbiose von Wille und Intellekt wird aufgelöst durch Befreiung des Subjekts vom „principium individuationis“ (§ 33). Als Individualität unterliegt unsere Erkenntnisfunktion dem „Satz vom Grunde“ und gelangt nicht zur Erkenntnis der Idee. Es gilt nun, „klares Weltauge“ zu werden, sich zu retten aus der individuellen Schranke ins reine, zeitlose Erkennen, in die Subjektivität, die sich in „ruhiger Kontemplation“ zum klaren Spiegel des Gegenstandes macht (§ 34), sich an die Idee gleichsam hingibt, in sie „verliert“. Nicht nur das individuelle Subjekt, das Subjekt überhaupt scheint aufgegeben in dieser „rein objektiven Betrachtung“ (§ 47). Eine Art Entsubjektivierung erscheint als innerster Kern der Entindividualisierung und damit Entvoluntarisierung.

Wir sehen hier das Weltwesen seinem Höhepunkt zueilen. Seine Blindheit ist geschwunden. Durch eine trübe Dunst- und Wolkenschicht bricht es empor in den reinen Äther des Gedankens. Hier ist Seligkeit und Erlösung. Der Glanz der Ideenwelt liegt ausgebreitet da, Schopenhauers Welt beginnt endlich zu leuchten. Wäre er doch hier stehen geblieben, auf dieser Platonischen Anhöhe, mit dem Blick auf die ewigen Gipfel der Welt, statt sich gleich darauf hinabzuwenden in das finstre Tal der Askese. Eigentlich ist hier der Wille schon verneint und Schopenhauers Philosophie vollendet. Reine Geistigkeit ist die einzig mögliche „Verneinung“, d. h. Unwirksammachung des rohen Willensdranges und der ihn begleitenden Qual. Der Wille hat sich verwandelt in den Geist. Er „will“ nun in der Form des Gedankens. Er ist klassisch geworden. Allein dies ist Schopenhauers Meinung nicht. Eine solche Transformierung von Wille in Intellekt liegt nicht in seinem der Entwicklung feindlichen Sinne. Der Wille bleibt für ihn, was er war, wahres und rechtmäßiges Sein, zu dem sich der Geist als ein Trabant hinzugesellt, um sich in einem bestimmten Augenblick von seinem Mutterboden loszureißen. Eigentlich müßte er bei dieser Zerreißen der Nabelschnur, die ihn mit dem wahren Sein verbindet, in Nichts zusammensinken, fortgerissen vom Strudel des Systems, das reich ist an Katarakten. Das geschieht aber nicht. Im Gegenteil: der Intellekt konstituiert sich als neues metaphysisches Urprinzip. Schelling wächst durch Schopenhauer hindurch. Weitwille und Weltgeist, Vater und Sohn ringen miteinander um den Thron wie Kronos und Uranos, und Schopenhauers Sympathie gilt deutlich dem Usurpator. Geringschätzig blickt er im dritten Buch auf den Willen herab, dieses trübende, störende Prinzip. Dennoch bleibt ihm die Welt in ihrem Kern Wille, blindes, vernunftloses Drängen nach unbekanntem Zielen. Und Vorstellung ist Schein, Schleier der Maja. Intellektualist ist Schopenhauer nur im dritten Buch, und scheinbar nur wider Willen, unter der Suggestion des Platonismus. Und auch hier ist ihm bewußter Geist niemals Weltzweck wie bei Hegel, sondern eine Art Nebenerfolg. Der Wille bedarf seiner als Mittel zur Umkehr. Weltwende durch den Geist! Hier liegen die großen Fragen der Schopenhauerschen Metaphysik, die er unbeantwortet gelassen. Ist der Geist Weltziel oder nur Nebenblüte, an deren Duft wir uns für Augenblicke berauschen? oder gar nur Mittel zum Zweck? Das tief Beunruhigende des Schopenhauerschen Systems liegt in der schroffen Beantwortung dieser Fragen nach der Seite des Irrationalen hin. Sollte er vielleicht recht haben?

d) Die Verneinung des Willens

Weltwende durch den Geist! Der Schlußakt der Schopenhauerschen Welt ist die Selbstaufhebung des Urwesens durch Verneinung des Willens. Die Welt macht sich wieder ungeschehen. Sie wurde Geist, um zu erkennen, daß sie niemals hätte Wille werden sollen. Es heißt nun umkehren und womöglich in eine glücklichere Straße einbiegen, besser aber das kosmische Sansara, den Kreislauf von Welt-

geburt und Welttod für immer zu enden. „Schon lange Zeit bist du im Leben und im Tode da; jetzt aber sollst du aufhören, zu tragen und zu schleppen. Nur diesmal noch, o Kantakana, trage mich von hinnen!“

Konkret gedacht (§ 68): wenn die Maxime der Keuschheit, dieser radikalste Akt der Willensverneinung, epidemisch würde, was nicht zu befürchten ist, dann würde das Menschengeschlecht aussterben. Damit schwände auch die übrige Welt dahin. „Kein Wille, keine Vorstellung, keine Welt!“ Von einer Opfertat des Menschen hat also die Natur und auch die Tierwelt ihre Erlösung zu erwarten, „ohne Subjekt kein Objekt“ (§ 68). Diese Schlußfolgerung ist echt Schopenhauerisch. Nun hängt die ganze Welt, die doch Wille ist, wieder am Subjekt. Vogelstraußpolitik! Mortifiziere dein Individuum und die Welt erlischt mitsamt deiner Vorstellung! Eben war sie noch Wille, jenseits von der Objekt-Subjekt-Lüge, intuitiv und unabhängig vom Satz des Grundes erschlossen durch ein unmittelbares Innewerden des Weltwillewesens im Leib. Wie kann sie da untergehen, „mit allen Sonnen und Milchstraßen“, bloß weil des Menschen Auge sich zutat? Die Sonne wäre nicht, wenn mein Auge sie nicht sähe, sagt Schopenhauer. Dein Auge wäre nicht, wenn die Sonne es nicht sähe (gebildet hätte), antwortet ihm Goethe. Es ist zwecklos zu leugnen, daß das System hier in einer Farce endet. Ein metaphysischer Taschenspieler operiert bald mit der Vorstellungswelt, bald mit der Willenswelt, und was Schopenhauer an Unritterlichkeiten gegen den Materialismus auf dem Herzen hat, jene ganze Münchhausiade, trifft allererst ihn selbst. Im weichen Brei des Gehirns hängt die Weltlüge. Und diese Welt ist wieder die physische Basis des Intellekts. Die Großartigkeiten der Schopenhauerschen Philosophie liegen jedenfalls nicht im technischen Aufbau des Systems, das sich an Plötzlichkeiten überbietet und schon durch die im Und des Titels ausgedrückte Doppelheit der Weltprinzipie in Selbstentzweiung sich begibt. Kein Zweifel, daß dieser Dualismus Plan und Absicht ist, so sehr er dem voluntaristischen Monismus widerstreitet. Das System endet dort, wo es anfing. Ein Ring schließt sich. Also hat es die Wahrheit. Wenn wir den Kreis durchmessen haben, stehen wir wieder dort, wo wir in ihn eintraten, beim theoretischen Idealismus, über den sich Goethe ärgerte. Und was ergibt sich? Die Weisheit Platons und der Inder, mit Kant zusammengelegt, diese Weisheit vom Weltschein wird zerdrückt durch die ungeheure Wucht der Schopenhauerschen Willensrealität. Mit diesem ens realissimum den Schleier der Maja zu vermählen, ein so zartes, duftiges Gebilde, ist doch eine ungeheuerliche Derbheit. Kant ließ das Ding an sich im Dunkeln liegen, aller Glanz seiner Philosophie sammelte sich auf dem Subjekt und der sittlichen Tat. Plato hinwiederum ließ das Subjekt im Dunkeln liegen, aller Glanz seiner Philosophie sammelte sich auf dem Objekt, der Idee. Schopenhauer will Plato und Kant zugleich. Wenn die Welt Wille ist, der sich in Ideen objektiviert, kann sie nicht zugleich Vorstellungstrug sein, der durch Willensverneinung entfernbar ist. Oder es gibt doch „hölzerne Eisen“!

Seien wir gerecht. Schopenhauers „Willensverneinung“ ist ein ethisches, kein metaphysisches Phänomen. Sie vollzieht sich in der sittlichen Sphäre der Menschenbrust, nicht draußen in der großen Natur. Der Mensch ist nicht das All. Wenn er nicht mehr mit-„will“, so ändert sich wenig am Weltwollen. Mortifizierte sich das gesamte Menschengeschlecht, die Geschlechter der Sterne blieben unberührt. Welch ein Gott ist doch der Mensch Schopenhauers! Diese Lehre schillert anthropotheistisch. Im Banne theoretisch-idealistischer Denkgewohnheiten der Zeit überschätzt sie Menschenkraft. Nur sich selbst kann der Mensch erlösen, niemals die Welt. Der ewige Schoß, aus dem wir stiegen, ist durch das Wegwischen einer Vorstellung von unserm Auge nicht zu beseitigen. Selbst die Verneinung des Einzelwillens ist mehr Wunsch als Möglichkeit. Wenn Selbstmord von Schopenhauer geradezu Bejahung des Willens zum Leben genannt und als solcher verurteilt werden konnte, um wie viel mehr die Askese, dieser langsame, tausendfache Selbstmord! Im vierten Buch sind wir schlecht beraten. Der rechte Weg war im dritten gewiesen: Ideenerkenntnis, Läuterung unseres Willens ins Reingeistige empor. Dort schimmert das große Licht der Akademie! Dort ist Seihertum, Heiligkeit, Erlösung. Die metaphysische Bedeutung des Menschen liegt in seiner Geist-, nicht in seiner Willensnatur. Als Geistwesen erfüllt er den Weltsinn, den Tag des Geistes zu feiern ist er berufen und die Welt in ihm. Er bejahe den Weltwillen in der Form des Geistes und vollziehe damit einen δεύτερος πλοῦς [Aufstieg] nach oben. Willensverneinung ist schimpfliche Niederlage durch Waffenstreckung. Es steht nicht in unserer Macht, die Welt ungeschehen zu mache es steht aber vielleicht in unserer Macht, sie zu vollenden durch die geistige Tat. Schopenhauer betrügt den Menschen um seine wahre sittliche Größe. Er ist nicht der rechtmäßige Thronerbe Kants.

So folgen einander die vier Weltakte Schopenhauers. Der psychologische Moment des Systems liegt in Punkt drei. Hier teilen sich die Wege. Ein idealer Schopenhauer könnte gelehrt haben: Bejahung des Willens in der Form des Geistes. Der wirkliche lehrt statt dessen Verneinung und Selbstaufhebung des Willens. Es ist falsch, wenn Deußen gegen Nietzsche einwendet (Schop. Jahrb., Bd. III, Vorrede), seine Veredelung der Bejahung stimme der Sache nach mit dem überein, was Schopenhauer Verneinung des Willens nennt. Das „Nein“ Schopenhauers ist unbedingt. Es gilt ganz unmetaphorisch dem Willensprinzip mit allen seinen Folgerscheinungen, gerade auch der Vorstellung, an der die Welt hängt. Die Welt ist erst vernichtet, wenn der Geist tot ist. Alles, was besteht, ist wert, daß es zugrunde geht. Das ist doch der Sinn dieser Lehre. Wozu also in Schopenhauer hindeuten, was gar nicht in ihm liegt? Hinweg mit dieser Welt, sagt er. Er sagt es auf allen Blättern seines Buches. Es gibt nur eine Rettung: Wiedervernichtung des Gewordenen. Fürwahr: eine Philosophie der Verzweiflung, ein grimmiges Zerschlagen des Topfes, weil er einen Sprung hat.

Entzwei, entzwei!
Da liegt der Brei!

Man kann an Mephistopheles-Schopenhauer lernen, warum Fichtes Wissenschaftslehre der Zeit als Atheismus erschien. Theoretischer Idealismus ist ungoethisch. Die Geister, die damals am höchsten drangen, haben das Unerforschliche, aus dem wir stammen, am tiefsten verehrt. Schopenhauer verehrt nicht. Mitunter überrieseln ihn Schauer. Aber in seinem Realen kann unsere Seele nicht ruhn. Trotz alles Liebäugeins mit dem Christentum, trotz aller Legende und Mystik ist Schopenhauer weniger religiös als der große „Heide“ von Weimar.

III. Der Pessimismus

Diese Lebensanschauung hat für viele, die die Last der Verantwortung des menschlichen Seins nicht zu tragen vermögen, geradezu etwas Tröstliches. Solamen miserum! Die Welt ist so schlecht, als sie nur sein kann, das Dasein eine Höllenfahrt. Als Dante die Hölle malen wollte, fand er Farben im Überfluß. Das Leben bot sie ihm. Für den Himmel blieb nur ein mattes Rosa übrig. Nun sinken unsere Ansprüche auf ein Mindestmaß. Wir haben nichts zu verlieren. Was uns das Leben dennoch gibt, wird als unverhofftes Plus gewertet. Ruhiger erheben wir uns, gefaßter und belehrt, nachdem wir mit Schopenhauer zur Hefe der Welt hinabstiegen. Dieser Pessimismus ist weniger niederdrückend, als man denkt. Er legt uns weniger Verpflichtungen auf als die entgegengesetzte Lebensansicht. Er nimmt eine Last von uns und versenkt sie in den Weltgrund. Wir sind nicht schuld, daß wir nicht glücklicher leben. Die Welt ist schuld. Andere sind genau so gequält. Mancher atmet erleichtert auf, wenn er mit Schopenhauer den Gang durch die Zuchthäuser und Sklavenställe, Folterkammern und Lazarette vollendet hat. Er sagt sich wohl: ganz so schlimm ist es nicht, wie Schopenhauer mich glauben machen will. Das Leben bietet doch auch seine kleinen Freuden. Aber man tut gut, nicht allzuviel von ihm zu erhoffen. Im ganzen gilt auch hier: „Nichts Bessres weiß ich mir an Sonn- und Feiertagen“.

Die Gefahren dieser Weltanschauung liegen tiefer. Wo sich sonst im deutschen Idealismus pessimistische Betrachtungen hervorwagten, im Anschluß an Rousseau, an Kant, da dient diese Denkweise nur als Sprungbrett für eine Emporbewegung unseres Gemüts in eine lichte Welt der sittlichen Werte und des Ideals. An die absolute Unverbesserlichkeit des Menschenwesens glaubt außer Schopenhauer eigentlich nur Hölderlin. Aber auch hier ist die Wirkung des Pessimismus kompensiert durch den süßen Lyrismus der Trauer, der überall eine bessere Welt ahnen läßt. Für Schopenhauers Weltbetrachtung gibt es keine mildernden Umstände. Sein Pessimismus ist ebenso radikal wie universell. Und vor allem fehlen ihm die positiven Korrelate: Das Kantische „Dennoch“, das Fichtesche „Gerade

Weil“, das Schillersche „Ewigklar“. Seine Erlösungslehre fließt nicht aus einem Siegeregefühl: Tod, wo ist dein Stachel! Sie ruht nicht auf Kant-Fichtescher Kampfesfreude, sondern auf dem Gedanken des Nachgebens, der dumpfen Resignation.

Ihr führt ins Leben uns hinein,
Ihr laßt – – –

Welch' eine trübe, graue, trostlose Welt!

Wie kann man sich längere Zeit in ihr aufhalten, ohne laut zu protestieren! Wie kann man sich gar in ihr wohlfühlen! Man muß schon alt und müde, man muß innerlich gebrochen sein, um an Schopenhauer zu glauben, falls man ihn wirklich ernst nimmt und nicht nur mit ihm spielt. Wir sind aber nicht alt und müde. Niemals, zu keiner Zeit der bisherigen Menschengeschichte war unser Wesen so sehr Jugend und Kraft wie heute. Niemals war unser Wollen zur Erdverbesserung und Menschheitserhöhung so groß wie im Jahrhundert Nietzsches. Schopenhauer fällt mit seinem Unglauben gänzlich aus der Geisteslage der deutschen Idealisten heraus. Kein Wunder, daß sie ihn „in ihrer Gilde nicht passieren“ ließen! Der geschlossene Ring dieser durchaus nicht gedankenlosen Weltgläubigen konnte den Fremdkörper, diesen trübseligen Gast vom Ganges, in seiner Mitte nicht dulden. Dennoch greifen die großen deutschidealistischen Denkrichtungen einschneidend in Schopenhauers Gedankenwelt hinein. Er ist mit ihnen überall so innig verflochten, in der Erkenntnislehre mit Kant, in der Metaphysik mit Fichte und Schelling, in der Ästhetik mit Winckelmann und Schiller, daß man ihn nicht herauslösen kann. Das Bild des deutschen Idealismus wäre unvollkommen, wenn der einzige Schopenhauer fehlte. Er bildet in ihm den tiefbeschatteten Hintergrund, von dem sich der Menschheitsglaube der Schiller und Fichte nur um so leuchtender abhebt. Und heimlich, bei Nacht, wie Nicodemus zum Herrn, wird man doch zu Schopenhauer gehen. Über seinen feierlichen Ernst kann niemand hinweg. Schopenhauer ist unser Problem.

Man kann die Erlösungslehre Schopenhauers nach ihrem Wert und Unwert erst dann voll ermessen, wenn man sich die Gründe und Gegengründe für seine Unzufriedenheit mit der Welt, von der er uns erlösen möchte, vollständig vor Augen geführt hat. Dieser Pessimismus argumentiert ebensogern erkenntnistheoretisch wie metaphysisch, psychologisch wie moralisch und kulturphilosophisch. Er läßt sich keine der Betrachtungsweisen entgehen, die irgend einen Ertrag versprechen für die Wahl des nun einmal gewollten negativen Standpunkts gegenüber der Welt, und übersieht – man möchte fast sagen: mit einer Gewissenhaftigkeit, die einer besseren Sache würdig gewesen wäre, alles, was doch auch für diese Welt spricht. Nirgends ist wie bei Leibniz, diesem freilich nach der andern Seite hin befangenen Weltenrichter, der Grundsatz befolgt: audiatur et altera pars. Wo ge-

legentlich einmal ein Vertreter der Kosmosidee zu Worte kommt (Hegel), wird er mit Hohn Übergossen, seine Denkweise als schlechthin ruchlos gebrandmarkt. Eine solche Voreingenommenheit, eine solche Leidenschaftlichkeit der Stellungnahme muß bei jedem Einsichtigen die Wirkung der Schopenhauerschen Argumente, so stark sie sind, gefährden. Wer trotzdem an sie glaubt, ohne daraus die Konsequenzen der Schopenhauerschen Heilslehre zu ziehen, widerlegt den Pessimismus durch die Tat. Und berechtigt ist die Frage nach der Zahl derer, die durch Schopenhauer wirklich „erlöst“ worden sind.

a) Die erkenntnistheoretische Begründung

Der Pessimismus Schopenhauers beginnt auf der ersten Seite des Hauptwerks. Der Satz: „Die Welt ist meine Vorstellung“ enthält bereits ein negatives Werturteil. Diese Welt ist ein Nichts, ein Bestand- und Wesenloses, eine Täuschung und Lüge. In einer Fiber unseres Hirns zuckt diese Welt, flimmern diese Milchstraßen. Sie erlöschen mit dem Willen zum Sein. Es ist irreführend, von einer Zweiweltentheorie bei Schopenhauer zu sprechen. Die Willenswelt als die eigentlich seiende ist mit der Vorstellungswelt oder Weltvorstellung ontologisch nicht gleichzusetzen. Idealität ist kein Sein. So wird der Agnostizismus, der die phänomenalistische Denkweise Kants begleitet, zu einem Nihilismus, der mit dem natürlichen Welterleben in einen unvereinbaren Gegensatz tritt und jedem, der sich in seinen Zauber einwebt, das pessimistische Dogma vom Unwert der Welt ins Gemüt hämmert. Wir leben in einer Traumwelt (§ 5), und wer träumt, schauert. Angst umfängt ihn, ein metaphysischer Zwang, Wollen und Doch-nicht-können. Traum ist immer Qual, läßt immer einen wehen Rest in der Seele zurück, ein Un erfülltes und also Schmerz. Und so ist auch der Welttraum Schmerz. Der Phänomenalismus, von Kant streng sachlich vorgetragen, wird unter den Händen Schopenhauers zu einem mit moralischen Gesichtspunkten durchtränkten Illusionismus, zu einer ethisch abzweckenden Wahn- und Täuschungslehre von der Welt. Dieser Zug ist das einzige wirkliche Band zwischen Kant und Schopenhauer, zwei sonst wesensunverwandten Naturen. Kant ist Wille zum sittlich verklärten Dasein, Schopenhauer Wille zum sittlich verklärten Tod. Hier sittlicher Kampfesmut bis zur Übermenschlichkeit, dort Niederbruch, Lässigkeit, Ruhewollen. Wir schlafen und träumen diese Dinge, die um uns gaukeln. In unserm Ohr hallen Stimmen, die wir gehört, in unserm Auge geistern Lichter, die wir gesehen. Alles platonische Eidola, Spuk, flüchtig, wesenlos. Gewaltig ist der Zauber dieser Denkweise auf ein mit sich zerfallenes Gemüt (II, § 1). Er stimmt trüb und todestraurig und erhöht uns innerlich wie alle Trauer. Er zwingt uns, von der Straße der Menschen zu gehen und zu büßen. In der Tat: es waltet ethisch eine Konsequenz in diesem System von der ersten bis zur letzten Zeile. Es ist dieselbe Konsequenz, die sich im Buddhismus, Platonismus und Christianismus findet, von Schopenhauer aus Kant gezogen. Die Welt ist Schein. Fliehe sie.

Dazu kommt die Fiktion von der Unkraft des Geistes. Auch die Funktion ist mangelhaft wie das Produkt. Nicht der Intellekt führt zur Weitergründung, sondern ein intuitives Innewerden des Weltkerns in unserm Leibwesen. Wir steigen senkrecht nach unten, aus dem Geist gleichsam heraus, und ergreifen hier trans- nicht ciskategorial das Weltgeheimnis in unserm unmittelbaren Selbsterleben als Daseinswille. Unser theoretisches Vermögen leistet das nicht. Es gibt nur Gebildertes, die Subjekt-Objekt-Lüge, den transzendentalen Schein. Dennoch, in seltsamem Widerspruch zu dieser skeptischen Einschätzung der menschlichen Verstandeskkräfte, erhebt sich aus dem Geist die Erkenntnis der Idee, erhebt sich aus dem Geist die entscheidende Willensweltwende. Ja, so müssen wir fragen, kann denn jenes intuitive Erfassen des Weltgrunds in der mystischen Tiefe unseres Innern ohne Vorstellung geschehen? Gibt es überhaupt ein akategoriales Erkennen? Auch Schelling suchte danach. Ist der Mensch nicht eins? Wer die Welt als Wille begreift, erkennt sie und zwar, wie mir scheint, recht genau. Er erkennt das Ding an sich und der ganze Phänomenalismus fällt in sich zusammen. Lassen wir uns nichts vortäuschen. Es gibt keine geheimen, unterirdischen Erkenntnisgänge. Niemand kann um sein Auge herumsehen. Auch der intuitive Erkenntnisweg führt über die Brücke der Kategorie. Und die Welt ist unter dem Tisch nichts anderes als oberhalb. Mögen unsere Erkenntnisformen subjektiv umbilden, auch die Bewußtseinsformen sind Weltformen und mit diesen verwandt. Eadem sunt omnia semper, spricht Lukrez. Sollte nicht auch hier das „Tat twam asi“ des Brahmanismus gelten? Niemals hätte sich Raumanschauung in uns entwickelt, gäbe es nicht objektive Raumform in der Welt. Die Sonne hat unser Auge sonnenhaft gemacht, sagt Goethe, der Harmonist. Er sagt es gegen Kant, Fichte und Schopenhauer.

Der indisierte Kant, den uns Schopenhauer vormalt, ist jedenfalls nicht der echte. Aller extreme theoretische Idealismus, so interessant und unwiderleglich er erscheinen mag, bedeutet Verirrung und Verbildung, eine Krankheitserscheinung des philosophischen Denkens, die regelmäßig dann auftritt, wenn geistige Kulturen ins Stadium der Hochreife treten. Dann bereitet er theoretisch die Weltfluchtpanacee vor. Wo immer der theoretische Idealismus in der Geschichte erscheint, ist ein Erlöser in der Nähe. Schopenhauer spielt für den deutschen Idealismus dieselbe Rolle, wie Buddha für den Brahmanismus, Christus für den Platonismus. Paßt aber eine solche pessimistische Weltscheinphilosophie für uns Heutigen? Kann sie uns helfen, fördern, uns gar erlösen? Seien wir aufrichtig! Sie ist ein Spiel mit geschichtlichen Vergangenheiten. Unser Heil ruht in der Tat, die Welt ist Wahrheit. Aber bauen wir getrost eine zweite ideale Welt über der ersten und leben wir in beiden. Die eine ist wirklich, und die andere noch wirklicher.

b) Die metaphysische Begründung

Erkenntnistheoretische und metaphysische Gedankengänge sind bei Schopenhauer nicht scharf getrennt. Die Lehre von der Nichtigkeit der Erscheinungswelt enthält schon eine metaphysische Ableitung des Pessimismus, dieser gefühlsmäßigen Überzeugtheit vom Unwert alles Seienden. Nun aber die Willenslehre! Wir erkennen mit Schopenhauer die Welt als rohen, sinnlosen Drang, wie er jedem in der Geschlechtsliebe, in der Todesfurcht entgegentritt, als Hunger und Durst (trishna), von Qualen begleitet, als wildes, von inneren Entzweigungen zerrissenes Triebwesen. Wir hören dieses Weltgierwesen stöhnen in unersättlichem Verlangen, wir sehen, wie es sich in Qualen windet. Es ist unselig, ewig getrieben und niemals der Erfüllung sich nähernd, immer genarrt durch Bilder von Glück. Eine Schuld büßt es ab, die Schuld geboren zu sein. Da gibt es nur eine Rettung: die Weltkraft freien Willens wieder verlöschen zu lassen ins öde Ur.

Man möchte Schopenhauer fragen: wie kam denn Schönheit in die Welt? Oder das Licht, das er selbst das erfreulichste aller Dinge nennt? Oder die Farben, über die er geschrieben? Warum verschweigt er uns eine ganze Gruppe von Welttatsachen, die auf einen edleren, ja lieblicheren Weltgrund schließen lassen? Mit Grausen wende ich mich hinweg von Schopenhauers Welt-Animal, diesem gierigen Wolf. Mit demselben Recht könnte man sagen: die Welt ist Liebe, Mutterschoß, der die Wesen in die Sonne rief und in die Seligkeit des Lichts. Plato glaubte an das Weltgute, die katholische Kirche des Mittelalters an das Weltliebliche, verkörpert im hohen Bilde der Mutter Gottes, Goethe an die lebendige Gottmutter Natur. Gewiß: diese Wesen, die die unendliche Hand von sich ließ, leiden. Sie welken und sterben dahin. Aber gibt es eins, das nicht auch gejubelt hätte im Licht? Man muß schon das harte, grimmige Auge Schopenhauers haben, mit seinen verstopften Ohren in die Welt lauschen, um die Äußerungen des Weltlieblichen so gänzlich zu übersehen: die stille Pracht der entfalteten Blume, den Vogel, der zum Neste trägt, die Schönheit apollinischer Menschenbildung. Wir stehen, wenn wir beobachten, in der Mitte zwischen Weltfreude und Weltgrauen. Es ist Sache der Überredungskunst, uns die eine oder die andere Seite der Welt als ihre wesentliche erscheinen zu lassen. Schopenhauers Lied an die Trauer übt eine mächtige Suggestion aus. Sein tiefer, heiliger Ernst, die Zahl und Wucht seiner Argumente überwältigt. Man wage es aber, mit derselben Subjektivität, mit der er die Welt ausdeutet, ihm ihre Lichtseiten entgegenzuhalten, den Jubel der Kreatur, wenn sie den Frühling feiert, das Lied an die Freude. Sucht man dann die gerechte Mitte zwischen der Tages- und der Nachtansicht, so hört man vielleicht auf, interessant zu sein. Aber man hat die Wahrheit.

Wer sich mit reingestimmter Seele hinunterdenkt ins Herz der Welt, der muß erkennen, daß Schopenhauers Weltschatten in seinem eigenen Innern lagern. Der

Himmel ist rein, von unendlicher Bläue, ein leuchtender Vater, zu dem Ganymed emporsteigt. Alliebe ist sein Grund. Schopenhauer war stolz darauf, daß Goethe ihn las. Aber von der Paradieseshelle, in der die Goethesche Welt erstrahlt, führen keine Wege zu der tiefen schauervollen Nacht Schopenhauers. Goethe, der den Begriff der Erlösung fast gar nicht kennt, war erlöster als der große Erlösungslehrer Schopenhauer. Wenn wir mit Faust-Goethe im 2. Teil erwachen, des Lebens Pulse frisch-lebendig schlagen, der Wald von tausendstimmigem Leben ertönt, tun wir da einen weniger tiefen Blick in die Welt? Diese Welt ist epikurisch-heiter. Auch Faust fühlt den Kern der Welt, „das kräftige Beschließen“. Aber sein Sinn ist richtiger gedeutet: „zum höchsten Dasein immerfort zu streben“. Die Welt ist Wille zum Geist. Licht ist ihr Gipfel, Erkenntnis und Liebe. Und Verharren auf der seligen Höhe, bis der Tod uns ruft. Wer will den Jubel leugnen, mit dem sich die Kreatur in die Sonne stürzt! Wer will uns belügen mit dem Acheron, mit der grauen Weltschuldmythe! Ein schlechter Rat, den man uns gibt, uns abzuwenden vom höchsten Weltsein, dem wissenden Geist. Nur der Weisheit vorletzter Schluß liegt bei Schopenhauer.

Und doch sind Tausende von ihm gepackt, erschüttert durch den Anblick seiner Welttragödie. Wir leben in einer Zeit, wo es an philosophischer Kultur gebricht. Wenige, ganz wenige haben heute noch lebendiges Gefühl für die letzten Dinge. Da fasziniert die schauerliche Größe der Schopenhauerwelt, während die Hegelsche, freilich weniger anschauliche, unpopulär bleibt. Es ist so leicht, nein zu sagen, zu verurteilen. Geringschätzig blickt man auf den Weltgläubigen. Ein theistischer Atavismus spukt in ihm. O nein, eine ewige Wahrheit, die auch die Theisten innehatten, redet in ihm wie in der ganzen Natur. Durch die Schönheit, die glänzendste aller Ideen, ließ Plato sie leuchten. Sie spricht auch zu dem Blöden, hat er sein Herz nur nicht verfinstert. Eine schöne Linie, ein Kinderauge, die Madonna des Luca della Robbia könnte uns davon überzeugen, daß der Kern der Welt ein Lächeln ist. Pessimismus ist Gesichtswinkel, individuelle Disposition, nichts weiter. Eine flucherfüllte Welt ist eine flucherfüllte Seele.

c) Die empirisch-psychologische Begründung

Diese ganze pessimistische Angelegenheit ist ja psychologischer Natur. Schatten fallen aus einer Seele und verdunkeln die Welt. Auch aus Schillers Seele fallen Schatten. Aber sie erhöhen nur das Licht des Ideals. Bei Schopenhauer vermischen wir allen Ausgleich. Glück der Ideenschauung ist nur wenigen beschieden. Das Leben der Millionen oszilliert zwischen der Scylla des Wunsches und der Charybdis der Langeweile. Lust ist negativ, so hören wir, ein kurzes Aussetzen des Schmerzes. Der Schmerz aber hat Dauer. Und alle Freuden der Erde sind hohle Nüsse. Mit unerbittlicher Energie wird uns das anthropologische Argument vom Pessimismus durch Schopenhauer ins Bewußtsein gehämmert. Es ist zu bekannt,

um es ausführlicher vorzutragen. Gleichwohl ist es falsch. Es beruht auf einer Entstellung der Tatsachen. Schopenhauer will nicht sehen, wieviel wahre Freuden das Leben des Durchschnittsmenschen doch auch bietet, die ein gut Teil der Leiden und Enttäuschungen aufwiegen: stilles Behagen, Feierabendfriede, Scherz, Spiel und mannigfachen Genuß. Wäre das Leben wirklich eine solche Hölle, wie Schopenhauer uns glauben machen will (§ 57), die Zahl derer, die es wegwerfen, wäre größer. Wir sehen statt dessen, wie auch der ärmste Schächer an seinem bißchen Leben ängstlich haftet, es liebkosend bewahrt. Auch ihm bringt es noch Freuden. Leben ist nie ganz ohne Freude, das bloße Atmen im Licht ist Glück. Man führe uns doch nicht irre. Und das Leben des modernen Menschen ist doppelte, tausendfache Freude oder kann es doch sein. Dieses Leben ist reich, mannigfaltig und voller Reize und Wunder, die frühere Menschheitsalter nicht konnten. Die Erde ist aufgeblüht. Kulturwerte aller Zeiten und Völker hat das Leben um uns gesammelt, es unterhält uns täglich durch das fortlaufende Schauspiel der modernen Wissenschaft und Technik. Wer Mut hat zum Leben und den Alltagskampf des Daseins nicht scheut, für den ist jeder Morgen ein sich entfaltendes Wunder, das neue Einsichten und Erkenntnisse, immer neue Interessantheiten vom Leben birgt. Schopenhauer ignoriert gänzlich das Glück der Arbeit und Pflichterfüllung, des hohen Strebens, die Romantik des Lebenskampfes überhaupt, der das Spiel der Kräfte wachruft und dann am reizvollsten ist, wenn die Hindernisse sich türmen. Welch ein Glück ist die Erzwingung des Erfolges, die Besiegung des stumpfen Widerstandes der Welt, die allmähliche Annäherung an ein hohes Ziel. Man vergleiche unser Leben doch nicht mit dem altindischen, diesem pflanzenhaften Vegetieren. Eine ungeheure Aufgabenfülle steht vor uns, das soziale, politische, geistig-sittliche Werk eines zu erhöhtem Menschentum erwachten Geschlechts, das die Erde in einen Garten Gottes verwandeln soll. Jeder kann Anteil nehmen am Tatensturm unseres Jahrhunderts, an diesem fiebernden, betäubenden, dionysischen Festrausch des Lebens, der keine Langeweile aufkommen läßt. Und geht es denn nur um Lust im gewöhnlichen Sinne? Ist das bißchen Lust der einzige gültige Wertmaßstab? Genießen macht gemein. Wie unkantisch denkt dieser Kantianer! Es ist primitiv, das Leben nach dem Lustertrag zu messen. Und es ist eine Lüge, zu sagen, das bloße Wollen sei schon Qual. Mit gleichem Recht könnte man sagen: Wille ist Genuß. Und gehemmter Wille erhöhter Genuß, weil erhöhter Kampf. Laßt uns jubeln, daß wir Wille sind.

Dies alles gilt schon für den modernen Durchschnittsmenschen. Nun aber der Ausnahmehensch, der seltene Geistige, der metaphysisch Erwachte, der alle großen Erkenntnis- und Erlösungswege der Menschheit beschreiten kann! Ihm winkt die $\chi\rho\acute{\alpha}$ [Freude/Begeisterung] des Epikur, höchste Geisteslust. Er lauscht in sich hinein und vernimmt von dort eine ununterbrochene Folge von Tönen. Immer ist ein Klingen im Instrument seines Innern, auf dem der Weltgeist haftet. Niemals schweigt es ganz. Es lacht und weint, denkt und dichtet, und durch ein ganzes Leben erneuern sich täglich die Gesichte. Welch ein Glück, mit sich allein

zu sein und sich denken zu lassen! Welch ein Glück, Brahman zu fühlen, Fülle und Wärme unendlichen Seins und das ewige Spiel innerer Offenbarung. „Von dem, was einer ist!“ Preist nicht Schopenhauer selbst das Glück des Edlen mit sich selbst, das aus den großen Eigenschaften des Geistes und der Seele fließt? Zum Wunder der eigenen Seele hat jeder Zugang. Man helfe nur der Masse hinauf. Wer aber die Wege weiß, kann niemals trauern. Er hat immer Fülle. Pessimismus ist Irreligiosität. Wer nur Wunsch sieht und Langeweile, Scheinlust und Willensqual, hat den inneren Anschluß an ein Unvergängliches verfehlt. Seine Erlösungswege müssen trügerisch sein. Religion ist Ahnung unendlicher Werte, eines heimatlich-himmlischen Klangs, der uns immer begleitet. Und diese Ahnung suchen wir im ganzen Schopenhauer vergebens.

Dieser Erzpessimist, der das reichhaltigste Schimpfwörterbuch in deutscher Sprache verfaßt hat, ist bei aller Tiefe und Großartigkeit seiner Weltblicke ohne höhere Weihe, weil ohne Innigkeit. Abscheu ist die Grundform seines Erlebens, Grimm, innere Härte und Hohn, nicht selten Zynismus. Alle diese unartigen Regungen sind fern von der Seligkeit und dem Frieden Goethischer Weltkindschaft. Das tägliche Gezänk an der Wirtstafel des Englischen Hofes, das Nachhausekommen unter Fluchen und Gepolter¹ wiederholt sich auf vielen Seiten seiner Philosophie. Dieses weibische Jammern und Lamentieren über die Schalheit des Daseins, das unbewältigt bleibt und schließlich weggeworfen wird wie eine faule Frucht, der ganze Mißklang dieser Seele gellt einem zuletzt qualvoll im Ohr. Wie kann man Schopenhauer als den „Meister aller Meister“ preisen, als eine „Synthese von Goethe und Kant“! Der Nutzen, den er stiften könnte durch Schärfung unseres Blicks für die Mängel der Welt geht bei einer solchen kritiklosen Bewunderung verloren. Der deutsche Idealismus birgt wenn nicht tiefere, so doch keuschere Empfinder des Welträtsels, objektivere Gestalter des Seinsproblems.

d) Die kulturphilosophische Begründung

Schopenhauers Welt hat ihre Geschichte, wie wir sahen. Verschiedene Stadien der Entwicklung folgen sich. Sie wird Wille, Intelligenz. Der Intellekt reißt sich los und der Wille objektiviert sich stufenweise, um sich zuletzt zu verneinen. Die Welt fällt wieder in sich zusammen. Es geht also etwas vor. Es gibt einen Weltprozeß, den aber das System offiziell nicht anerkennt. Dem Buchstaben nach ist Schopenhauers Welt ohne Entwicklung. Der Wille ist eins, unteilbar, frei von aller Vielheit. Er steht außer Zeit und Raum, jenseits der Zahl (§ 23,25). Nur die Erscheinung unterliegt dem Werden. Auch die Weltstufen (Objektivationen des Wil-

¹ Schopenhauer-Jahrbuch 1914, S. 74ff.

lens) sind als Platonische Ideen ungeworden, starr, wandellos im Wechsel der Einzeldinge, ewig gewollt. Kurz: die Welt steht still.

Es liegt somit zwar nicht im Geist, wohl aber in den Thesen seiner pantheistischen Metaphysik begründet, daß er auch für die Menschheitsgeschichte keinerlei Entwicklung, keinen Fortschritt gelten läßt. Ein stehender Sumpf, dies der Eindruck. Für die Länge des durchmessenen Wegs vom Tier zum Urmenschen, vom Naturmenschen zum Kultur – und von da zum Zukunftsmenschen hat Schopenhauer kein Auge. Er sieht nirgends ein Weiterschreiten, darin der Genius der Menschheit Qual und Glück findet. Er glaubt nicht an ein Hinauf in der Zukunft wie Fichte oder Nietzsche. Es gibt keine Evolution. Der Mensch steht still, wie der Inder, wie der mittelalterliche Christ. Sein Streben geht nicht nach einer besseren Erde, sondern nach einem besseren Tod. Diesen Dissolutionismus kann man nicht mitmachen. Gehorcht die Welt wirklich unserm Gesetz, so wollen wir sie keinesfalls stagnieren lassen.

In der Lehre von der Entwicklungsunfähigkeit der Welt und der Menschheit vollendet sich Schopenhauers Pessimismus. Eine Welt ohne Morgen ist eine Welt ohne Sinn. Leben ist nur möglich im Glauben an eine Zukunft. Aber wir sollen ja nicht leben. Unser Heil liegt ja im Tode. Schopenhauer steht hier unter seinen Zeitgenossen einzig da. Der ganze deutsche Idealismus ist getragen vom Geist eines evolutionistischen Optimismus. Von Lessing, Herder und Kant bis zu Fichte und Hegel begegnet uns überall der gleiche Grundglaube an einen Sinn und Zweck in der Geschichte, an Emporentwicklung auf ein Ziel hin, mag dieses nun als erreicht gelten wie bei Hegel, oder in später Ferne liegen wie bei Fichte, im Diesseits wie bei den Weimarer Dichtern oder im Jenseits wie bei Lessing und Herder. Dieser Glaube war es, an dem sich der deutsche Geist damals gewaltig emporschwang. Schopenhauer ist diese Denkweise fremd. „Was die Geschichte erzählt, ist der lange, schwere, verworrene Traum der Menschheit“ (II., Kap. 38).

Darin hat Schopenhauer zweifellos recht: der innere Mensch ist seit Plotin wenig fortgeschritten. Intellektuell ist der Fortschritt der Menschheit gering, moralisch kaum wahrzunehmen. Intellektuell: gewisse Einsichten und allgemeine Wahrheiten ringen sich langsam durch nach schwerem Kampf. Aber das Denken der Masse bleibt stumpf, dem Okkulten zugeneigt, unselbständig. Und moralisch! Ein Fortschritt zeigt sich hier nur in den äußeren Sitten und Gebräuchen. Das Herz der Menschen, die Selbstsucht ist die gleiche geblieben. Ja, sie ist gewachsen, seit die Hemmungen der christlichen Weltanschauung fortgefallen sind. Schopenhauer steht hier auf dem Boden der Kantischen Lehre vom radikalen Bösen, in der sein moralischer Pessimismus, wie E. v. Hartman richtig sah, vorgebildet liegt, freilich ohne subjektive Überspanntheiten. Hier also wird man skeptisch sein müssen. Moderne Technik, Wissenschaft und Zivilisation, so gewaltig sie den Menschen verändert haben, bedeuten noch nicht Veredelung des Menschen. Et-

was anderes aber ist der mit dem typischen Schopenhauerschen Stimmungspessimismus durchsetzte Glaube an die absolute Verbesserungsunfähigkeit der Menschennatur. Das Problem der sittlichen und geistigen Hebung der Masse ist noch nicht gelöst. Viele der gewiesenen Veredelungswege, z. B. auch der Fichtesche, sind ungangbar. Aber den Glauben an eine sittliche Rettung der Menschheit zu zerstören und seine ganze Dialektik in den Dienst dieser Sache zu stellen, scheint mir des Schweißes der Edlen nicht wert.

Entwicklung ist da. Jahrhunderte werden vergehen, bis die Probleme des modernen Menschentums sich geklärt haben und der neue Typus Mensch heranreift. Gewaltiges an Erdumbildung hat der Mensch in den letzten Jahrhunderten geleistet, Werke von niegeahnter Kraft und Größe sind vollbracht. Am Menschen zu verzweifeln, dazu liegt heute weniger Grund vor als zu irgend einer andern Zeit. Der Kampf der Ideen um die Materie, den Schopenhauer selbst lehrt (§ 27), hat den Menschen ausgelesen und emporgeworfen. Wer will behaupten, daß der Mensch ein Ende sei! Bergson, dieser getreue Nachfolger Schopenhauers, hätte den Entwicklungsgedanken nicht zum Weltgesetz erheben können, läge er nicht latent im ganzen Schopenhauer vorgebildet. Schopenhauers Pessimismus erweist sich auch hier als eine höchst subjektive Gewolltheit, als eine nihilistische Laune, die seinem ergrimmteten Ethos entweicht. Chaos zu sehen, Eitelkeit und Irrgang, ein stehendes Gewässer, Pesthauch, und alles Lichtere verschweigen, – fürwahr, die vielen Richtigkeiten im Einzelnen wiegen die Falschheit des Ganzen nicht auf.

Ein schwarzer Vogel unter den weißen Schwänen des deutschen Idealismus! Unkenruf in der Mainacht des deutschen Geistes! Das Talent dieser Seele, die Welt in Schatten zu legen, kann uns zur Besinnung bringen über die metaphysische Not aller Dinge. Es kann und darf uns aber nicht den Glauben an die Menschheitserhöhung zerstören und den Willen, an ihr mitzuarbeiten. Heute hört man die pessimistische Litanei aus allen Gassen. In den verschiedensten Kontoren wird die Rechnung fortgeführt, die eine Unterbilanz an Lust ergibt. Der Protest Nietzsches scheint verhallt. Schon sieht man das Abendland in Rauch und Asche aufgehen. Der metaphysische Bolschewismus Schopenhauers lagert über den Gemütern wie eine finstre Wolke. Unter dem Banne Schopenhauers lauscht man nach Indien und das bißchen Buddhismus will dem Volk der Kant und Goethe genügen. Fragt man, wer Buddha sei und was er uns soll, so erhält man nirgends ausreichende Antwort, auch nicht in dem dicken Buch von Grimm. Der exotische Duft dieser Blume Weltleid wirkt betäubend, wie schon auf Schopenhauer, weil sie unserer Genußsucht schmeichelt und der beliebten Einstellung unseres Innern auf den einzigen Lustgedanken. Eigentlich sind die Pessimisten die Genußler, denn sie erst stellen die rein eudämonologische Betrachtung obenan. Dies gegen E. v. Hartmann. Paßt der Pessimismus überhaupt zur Willenslehre? Kann man schlußfolgern: diese Welt ist die schlechteste aller möglichen, weil sie Wille ist? Warum nicht gerade umgekehrt: diese Welt ist die beste aller möglichen, denn

sie ist Wille. Gibt es etwas Wertvolleres im Umkreis aller Dinge als den Willen? Wille ist Kraft, Wille ist Hunger zur Tat, die allein uns retten kann. Ist die Welt willig, auf denn: laßt sie uns wollen bis zu ihrem letzten Gipfel. Der organische Weiterschritt des Schopenhauerschen Voluntarismus hätte ein Optimismus sein müssen, der ohne Beispiel ist in der Geschichte. Statt dessen pflanzte Schopenhauer das müde Reis Indiens auf den knorrigen Ast seiner nordischen Weltesche. Dabei ist die Lotosblume ihres zarten Duftes verlustig gegangen. In der Seele Gautamas war niemals Grimm. Als er auf weißem Roß aus Kapilavastu reitend den Bettler, den Aussätzigen, den Greis und das tote Kind sah, da ging die Seele Indiens in ein weiches Glück über, das Glück süßer Trauer über die Leiden der Welt. Wie schlecht kennt Schopenhauer die Art der Erlöser.

IV.

Die Erlösungslehre

Schopenhauer ist der einzige unter den deutschen Idealisten, der eine Erlösungslehre ausdrücklich vorträgt. Bei vielen andern Dichtern und Denkern der Zeit, bei Winckelmann, Schiller, Jean Paul und Hölderlin, bei Herder, Schleiermacher, Fichte und Schelling begegnet uns zwar in mannigfaltiger Form das Ideal eines Menschentypus, der sich befreit hat von irdisch-lastenden Bindungen, und wiederholt treten individual-ethische Erwägungen dieser Art auch in Form eines Lehrgebäudes auf. Schopenhauer aber wählt ausdrücklich den Terminus Erlösung, der geschichtlich mit erhabenen Traditionen belastet ist. Reminiszenzen aus dem Christentum und anderen Erlösungsreligionen sollen wach werden (§ 70), das Ganze in die Sphäre des Religiösen gerückt werden. Gegen diese Terminologie ist nichts einzuwenden. Sie ist der Würde des Gegenstandes nur angemessen. Ja, man möchte wünschen, daß sie sich häufiger im deutschen Idealismus fände, als es in der Tat der Fall ist. Das Wort Erlösung hat dem damaligen Ohr vermutlich christlicher geklungen, als es unserm heutigen klingt. Doch sei dem, wie ihm wolle: die Erlösungsromantik Schopenhauers ist sachlich zu prüfen und es ist zu zeigen, inwieweit seine Erlösung eine wirkliche Erlösung ist und inwieweit wir Heutigen sie annehmen können.

Sie unterscheidet sich von der christlichen grundlegend dadurch, daß bei Schopenhauer der Mensch selbst als Erlöser auftritt. Das Heil kommt nicht von außen in Gestalt des Lammes Gottes, das der Welt Sünden trägt. Die Erlösungstat des zur Erde niedersteigenden Gottes ist auf des Menschen eigene Schultern geladen. Der Kantianer in Schopenhauer glaubte also an den Menschen und seine sittliche Kraft, die so Ungeheures leisten soll wie seine eigene und der Welt Erlösung. Billigerweise hätte der Pessimist folgern müssen, der Mensch sei zu schlecht oder zu schwach, um die Erlösungstat zu vollbringen. Die Welt kann nicht einmal mehr

untergehen. Sie muß nun bleiben, was sie ist, und leiden bis in alle Ewigkeit. Perspektiven von einer Furchtbarkeit, wie sie in der indischen Sansaralehre tatsächlich liegen. Schopenhauer läßt sie sich entgehen. Für ihn gibt es doch noch einen Trost, wenn die Lehrlinge verzweifeln. „In die Ecke, Besen, Besen!“ Meister Mensch spricht's, und die Weltfluten sinken.

Schopenhauers Erlösungsweg ist zweigliedrig. Und jeder Pfad führt zu einer besonderen Anhöhe der „Erlösung“, der eine zur Seligkeit der Ideenschau, der andere zum Nichtsein. Beginnen wir mit dem letzteren, um bei dem „besseren Bewußtsein“ Schopenhauers zu enden.

a) Die Willensverneinung

Diese Lehre ist ja bekannt und diskutiert genug. Der Wille, zur höchsten Erkenntnis vom Weltelend und Unwert des Lebens erwacht, wendet sich durch einen freien Willensakt gegen sich selbst, „verneint“ sich und „bricht“ sich. Das äußerliche Kennzeichen der eingetretenen Verneinung und Brechung des Willens ist die Askese. Der „Heilige“ ernährt sich kärglich, lebt in Keuschheit und Armut, duldet gelassen und sanftmütig alle Schmach und alles Unrecht der Menschen und erhofft in stiller Freude den Tod. Selbstmord begeht er nicht, denn dies hieße den Willen geradezu bejahen und nur das leidensvolle Leben ablehnen, nicht das Leben überhaupt. Der asketisch Gesinnte hat entsagt. Er mortifiziert den Leib, die Objektivität des Willens. Askese ist „vorsätzliche Brechung des Willens durch Versagung des Angenehmen und Aufsuchung des Unangenehmen, die selbstgewählte büßende Lebensart und Selbstkasteiung zur anhaltenden Modifikation des Willens (§ 68)“. Wer die Willensverneinung übt, ist der Heilige, die „schöne Seele“, Frau von Guion, Spinoza, das Fräulein von Klettenberg, Franciscus von Assisi, die Beata Sturmin, Raimundus Lullus, der Abbe Rance und alle die, von denen die Heiligenlegende der Hindu, Buddhisten und Christen erzählt: Mönche, Anachoreten, Einsiedler, Samanäer und Seniassi.

Das Ergebnis dieser Verhaltensweise ist mit Schopenhauers Worten „innere Freudigkeit und wahre Himmelsruhe, unerschütterlicher Friede und innige Heiterkeit“, wahrhaftig das höchste Gut. Wir sind aller irdischen Sorgen ein für allemal ledig, sind gleichsam uns selbst los geworden, gleichsam aus dem schweren Erdenäther aufgetaucht. Kurz, wir sind selig. Der Wille ist, nicht wie beim Genuß des Schönen auf Augenblicke, sondern für immer „beschwichtigt, ja gänzlich erloschen, bis auf den letzten glimmenden Funken, der den Leib erhält und mit diesem erlöschen wird“. Diese Gelöstheit von der Erde muß freilich „durch steten Kampf immer aufs neue errungen werden“. Die geschilderte Ruhe und Seligkeit ist nur „die Blüte, welche hervorgeht aus der steten Überwindung des Willens“. Der Boden, dem sie entsproßt, ist „der beständige Kampf mit dem Willen zum

Leben“. „Denn dauernde Ruhe kann auf Erden keiner haben.“ Das Leben des „Heiligen“ ist voller Seelenkämpfe, Anfechtungen und Verlassenheiten von der Gnade. Durch Askese ist der stets wieder aufstrebende Wille zu dämpfen. Askese ist künstliches Leid, das zur Erkenntnis führt. Aber auch das natürliche Leid kann den Willen brechen, bis dessen Selbstverneinung eintritt. Als Schlußgedanke ergibt sich (§ 70): „Verneinung, Aufhebung, Wendung des Willens ist auch Aufhebung und Verschwinden der Welt, seines Spiegels.“ Der Wille hat kein Wo und Wann mehr, er ist ins Nichts verloren. Jedenfalls erblicken wir ihn nicht mehr in dem gewohnten Spiegel der Vorstellung.

Betrachtet man diese Heilslehre, so muß man zunächst feststellen, was nicht unwichtig ist, nämlich daß Schopenhauer sie selbst nicht durch die Tat besiegelt hat. Er ist weder arm, noch keusch, noch sanftmütig gewesen, hat vermutlich nie gefastet und sich selbst kasteit und das Unrecht, das ihm die Philosophieprofessoren zugefügt, als ein stiller Dulder getragen. Er hat also den so heiß gepriesenen Zustand der Erlösung niemals auf dem selbstgewiesenen Weg der Askese gesucht. Bei der Feierlichkeit aber, mit der er diese ernste und erhabene Lehre vorträgt, hätte man das von ihm und seinen Jüngern erwarten dürfen. Geschieht es nicht, so entsteht der Verdacht, daß entweder der erstrebte Erlösungszustand gar keine wahre Erlösung birgt, oder, was noch schlimmer ist, daß der Weg zu ihr erhöhte Daseinsqual bedeutet. In jedem Fall besteht bei Schopenhauer ein Widerspruch zwischen Leben und Lehre, wie er sich bei Buddha, Sokrates, Christus und anderen großen Heilslehrern nicht findet. Von der Idee des Heils im innersten gepackt und entzündet, haben sich jene Großen jubelnd in den Tod gestürzt, wohl wissend, daß ihre Lehre erst sichtbar wird durch die Jahrhunderte, wenn sie rot ist von Blut. Schopenhauer aber wünschte sich am Lebensende, in den Lichtkegel des Ruhms eintretend, er möchte hundert Jahr alt werden (an Becker am 1. 3. 58). Ein Heiland, der an der Erde klebt! Für Schopenhauer ist diese ganze Erlösungslehre zum nicht geringen Teil Phantasiegenuß, um nicht zu sagen Schreibtischromantik, jedenfalls mehr Welt als Vorstellung und Sehnsucht, nicht Welt als Wille zur Tat. Hat er nicht in Frankfurt geradezu in Philisterbehaglichkeit gelebt? In der „Schönen Aussicht“ Nr. 16, Erdgeschoß rechts? Der Teekessel summt und der Pudel schnarcht!

Es ist ganz klar: das Ideal der Askese läuft dem Geist der modernen Kultur zuwider. Unser Wesen ist das Leben und die Tat, nicht der Tod, in welcher Form er auch erscheine. Zählung, Formung und Führung des Willens durch den Geist wohnt als sittliches Grundgesetz dem arbeits- und kämpfereichen Dasein des modernen Menschen inne. Schopenhauers asketisches Heiligenideal mutet jeden unbefangenen Betrachter von heute als kulturfeindlich an. Es erscheint uns als Anachronismus. Schopenhauer vermag aus der unmittelbaren Gegenwart auch kaum ein Beispiel für seinen Heiligen beizubringen. Seine Beispiele stammen aus dem alten Indien, dem christlichen Mittelalter und allenfalls dem Pietismus, also

aus einer Zeit, wo die Jenseitswirklichkeit dem Menschen näher stand als das Diesseits. Wenn wir Heutigen die Guion sagen hören: „Mir ist alles gleichgültig: ich kann nichts mehr wollen: ich weiß oft nicht, ob ich bin oder nicht“, so mutet uns dies Wort an wie eine sittliche Entgleisung. Gleichwohl gibt es die Meinung Schopenhauers wieder (§ 68). All dies war einmal und ist nicht mehr. Ich empfinde Schopenhauers Asketismus als eine romantische Verirrung, die nur dadurch gemildert wird, daß sie platonisch blieb. Pascals und der Guion Gebaren erscheinen reichlich pathologisch. Dem gesunden modernen Menschen, der dem Urgriechen in vielem so nahe steht, widerstrebt das Unnatürliche und Verstiegene freiwilliger Entsagung und absichtlicher Selbstqual.

Weiter: sozialetisch gewertet stellt die Askese den Gipfelpunkt der Selbstsucht dar. Der Asket denkt nur an sich und sein individuelles Heil und zerstört planmäßig in seiner Person ein wertvolles Glied der menschlichen Gemeinschaft, die ein Recht auf ihn hat und für die er wirken sollte. Weit entfernt, daß der Asket dem principium individuationis entweicht und den Einzelwillen verneint, er bejaht ihn ganz offen. Kein Zweifel: Schopenhauers Heiligenideal ist schlechthin unsittlich und war es überall und immer, wo es in der Geschichte erschien. Stehengebliebene Menschheiten wie die indische oder die mittelalterliche konnten sich den Luxus des Heiligen leisten, Tausende von „schönen Seelen“, die in Klostermauern träumten, Zehntausende von nackten Leibern die auf den Tempelstufen langsam verfaulten oder sich unter den Götzenbildern zerquetschen ließen. Was lag an ihnen, im tropischen Urwald, wo der Mensch wie die Fliege summt! Schon im christlichen Altertum aber verband der Heilige mit der Askese die werbende Tat. Das Leben der Säulenheiligen und Reklusen war eine stumme, aber darum nicht minder erschütternde Predigt an unser besseres Bewußtsein. Und bekannt ist der Fleiß der christlichen Mönche, der uns die Antike gerettet hat. Für die Gegenwart jedenfalls bedeutet das Schopenhauersche Heiligenideal schlimmste Kultursabotage. Der moderne Bienenstaat duldet keine Drohnen. Der Arbeiter ist der Heilige. Was uns allein erlösen kann, ist der Hände Werk. Glücklicherweise ist Schopenhauer uns mit schlechtem oder soll ich sagen: gutem Beispiel vorgegangen. Er selbst hat die Nachfolge Schopenhauers nicht angetreten. Er hätte sonst vielleicht diesen oder jenen „bekehrt“.

Endlich: logisch betrachtet: ist eine Verneinung des Willens durch Askese überhaupt möglich und praktisch durchführbar? Schopenhauer versichert uns, das Leben der Heiligen sei nicht angenehm, vielmehr voll von Seelenkämpfen, Anfechtungen und Verlassenheiten von der Gnade. Immer wieder begehrt der Wille auf und muß gedämpft werden durch das erfundene Leid, eben die Askese. Die Erlöstheit muß „durch steten Kampf immer aufs neue errungen werden“ (§ 68). Ich glaube, daß wahre Erlöstheit, wenn sie einmal errungen ist, nie wieder verloren gehen kann, weil sie ein gänzlich Innerliches ist, das durch äußere Manipulationen wie asketische Übungen höchstens gestört werden kann. Der Akt der Erlö-

sung, d. h. innere Befreiung von irdischen Bindungen, besteht für den modernen Menschen zum Teil zweifellos in einer besonnenen Regelung und Disziplinierung des Affektlebens, niemals aber in einer gewaltsamen Negierung und Mortifizierung der natürlichen Triebe. Eine solche würde geradezu einer Aufstachelung des Willens gleichkommen, wie sie die Heiligen in ihren „Versuchungen“ erfahren haben. Erst wenn unsere niedere Menschennatur ihren durch die Vernunft maßvoll geregelten Lauf genommen hat, gibt sie den Raum frei für die Entfaltung und den Triumph unseres edleren Wesens. Das Glied, das man reibt, entzündet sich. Die furchtbaren Qualen, die der Leib den Heiligen von jeher bereitet hat, derart, daß sie ihn für den Sitz des Satans ausgaben, sind selbstverschuldet. Auf Scherben kann man nur unruhig schlafen. Wer sich nackt in die Nesseln wirft, darf sich nicht wundern, wenn ihm das somatische Prinzip seine Weltanschauung in Unordnung bringt. Die ewige Weisheit der Stoa, dieses hehre unvergängliche Griechengut, das in allen großen Ethiken fortleuchtet, lehrte das Leben im Einklang mit der Natur. Der moderne Mensch strebt mit gesunder Witterung nach diesem Einklang um so heißer zurück, je weiter die Zivilisation ihn vom Natürlichen zu entfernen droht. Er sucht die Natur in die Kultur in veredelter Form aufzunehmen, um ihre Gefahren zu überwinden. Er weiß: sie mißachten, heißt sie aufpeitschen. Nicht also in der Willensverneinung durch Askese, dieser künstlichen Stäupung des Triebmenschen, sondern in der natürlichen, geregelten und veredelten Willensbejahung liegen die negativen Voraussetzungen für den Eintritt des Erlösungszustands. Wenn das Körperliche durch Befriedigung zum Schweigen gebracht ist, beginnt die Seele zu klingen. Sind die wilden Triebe entschlafen, dann regt sich die Menschenliebe. Die Liebe Gottes regt sich nun.

Schon andere, Größere haben die Lehre von der Willensverneinung abgelehnt. Sie ist schlechterdings unvereinbar mit dem gesunden Naturwillen des modernen Menschen. Auch die Heiligen vergangener Zeiten sind nicht infolge, sondern trotz der Vergewaltigung ihrer Natur selig gewesen, soweit sie das sein konnten, d. h. die Erlösung vorschmeckend. Denn der Christ erwartete die volle Seligkeit erst für das Jenseits und glaubte, sie gerade erkaufen zu können durch Selbstqual und Unerlöstheit auf Erden. Schopenhauers philosophische Erlösung vollzieht sich im Diesseits. Und Schopenhauer verlangt viel von seinem Heiligen: Folter und Seligkeit zugleich. Sollte es nicht einen kürzeren Weg zur Erlösung geben als durch Vermehrung des Leidens? Wunderlicher Schopenhauer! Der Jammer ist groß. Ich will euch erlösen, indem ich ihn noch größer mache.

Ist der Wille verneint, ist er gänzlich mortifiziert, dann erlischt die Vorstellungswelt. Es werde Nacht! In dir, in mir, in uns allen! Aber erlischt damit auch die Willenswelt? Bloß weil unser Auge sich zutat und kein Subjekt mehr da ist, dem sie Objekt werden könnte? Auge ist unser Wesen. Aber es ist nicht das Wesen der Welt. Der Mensch kann die Welt nicht erlösen. Ein erblindetes Weltwesen ist noch kein erlöstes Weltwesen. Es wird neue Lichter öffnen, sich wieder sehen und wie-

der Leid fühlen. Welch ein Betrug! Welch ein Kampf gegen die Unendlichkeit in dieser Lehre von der Brechung des Willens! Welch ein Mangel an Demut! Und aus diesem Trotz, diesem Vernichtungsgrimm soll Erlösung träufeln? Warum sich nicht lieber selig einfühlen in das warme, gewaltige Brahman, mit ihm steigen wie Beethoven in der Waldsteinsonate, auf diesem glänzenden Strom, umspielt vom Jubel der Tritonen, hochgehoben in den Äther des Geists, wenn unter uns die Wellen zerschlagen.

Weh! Weh!
Du hast sie zerstört,
Die schöne Welt,
Mit mächtiger Faust;
Sie stürzt, sie zerfällt!
Ein Halbgott hat sie zerschlagen!
Wir tragen
Die Trümmer ins Nichts hinüber,
Und klagen
Über die verlorene Schöne.

b) Der Zustand der Erlösung

Der Gebrauch des Wortes Erlösung schließt die Gefahr eines gewissen Dogmatismus und Mystizismus in sich, der Schopenhauer erlegen ist. Schopenhauer bringt seine Erlösungslehre mit der Augustinisch-Lutherschen Prädestinationsmystik in Einklang. Willensabkehr ist Wiedergeburt durch Gnade, nicht Verdienst (§ 70). Denn jene „veränderte Erkenntnisweise“, aus der die Abkehr erfolgt, ist kein „absichtliches, durch Motive herbeigeführtes Tun“, sondern kommt als Glaube gleichsam von außen. Dies „echtevangeltische Dogma“ wird aufgenommen und der Lehre einverleibt, entsprechend dem irrationalistischen, ja mitunter geradezu antirationalistischen Grundzug des Schopenhauerschen Denkens. Dieser mystische Zug, der schon im intuitiven Erkenntnisweg hervortritt, gehört zu den Lichtseiten der Schopenhauerschen Philosophie. Er hat etwas Versöhnliches, weil er höhere, wohlwollende Mächte über dem finstern Strudel der Schopenhauerwelt ahnen läßt, wie sich denn auch gewisse theistische Tönungen in der aspektenreichen, stark musivisch aufgebauten Philosophie Schopenhauers nicht weglegen lassen (§ 26, 63). Schopenhauer nennt einmal selbst seine Philosophie ein hunderttoriges Theben. Eins von den hundert Toren, wenn auch ein sehr verstecktes, heißt gütige Weltweisheitsmacht (Gott). Daher auch die Bevorzugung der christlich-theistischen Terminologie, die bei einem so prononcierten Atheisten Wunder nehmen muß: Evangelium, Erbsünde, Anfechtung, Buße, Wiedergeburt, Gnade, Heil, Erlösung, Seligkeit, Friede, der höher ist, als alle Vernunft.

Dennoch fehlt ein eigentümlicher Zug der alten Mystik. Schopenhauers Erlösungszustand bleibt ohne positive Inhalte. Glück besteht für Schopenhauer in der Abwesenheit von Schmerz. Und so auch Seligkeit und Erlösung. Sie ist das, was Schopenhauer mit Winckelmann wiederholt „Meeresstille des Gemüts“ nennt, Geglättetsein der seelischen Woge, Beschwichtigung, Befriedung. Der Sturm ist davongezogen, die Welle ruht. Für den christlichen Mystiker dagegen ist das Wesentliche im subjektiven Seligkeitszustand ein Aufquellen, Emporrauschen und Überfließen der Seele in ein göttliches Trans, also nicht Stille, sondern höchste innere Bewegung, Verzückung, raptus, ekstasis, in der unio mystica vollzogen, jubelnde Heimkehr der Seele in den göttlichen Urschoß. Schopenhauers Erlösung ist ohne Jubel, wie seine ganze Welt. Ihre Heiterkeit ist dunkel untermalt. Sie ist „hilaritas in tristitia“, „wahre Gelassenheit“, „Besänftigung“, „Erlöschen“, „Gleichgültigkeit“, „gänzliches Vergessen“, „Resignation“, „nicht der unruhige Lebensdrang, die jubelnde Freude“, sondern „unerschütterlicher Friede“, „wahre Himmelsruhe“, kurz, wie aus allen diesen Wendungen hervorgeht, ein Stoisch-Negatives, Ataraxie, Apathie, Abwesenheit von Getöse, Sturm, Empörung, Qual. Schopenhauers Seliger ist nicht schlechthin erlöst, er ist von etwas erlöst, einem ganz Bestimmten, der Willensqual. Ein griechisch-winckelmannisches Ideal steckt in dieser Erlösung, kein christlich-ekstatisches, so sehr Schopenhauer in christlichen Terminus schwelgt. Stoizismus, nicht Mystizismus wird gelehrt, Quietismus, nicht Motivismus. Mystik ist Erregung, Erhitzung, Steigerung zu Gott, Stoik dagegen Abregung, Kühlung, Glättung der inneren Woge. Ähnlich der Buddhismus, diese Stoa der Inder, die Schopenhauer sich assimiliert. Die Predigt des „Erleuchteten“ ruft nicht zur Tat, sie schläfert ein durch die Monotonie der Wiederholungen. Schopenhauers Erlösung ist appollinisch, nicht dionysisch, sie ist klassisch, nicht romantisch. Der Geist von Weimar schwebt über ihr. Und man darf sagen, daß seine Beispiele aus der Christologie nicht immer gut gewählt sind. Diese Heiligen sind Schopenhauerisch umgeformt. Schopenhauer entkleidet sie aller seelischen Lautheiten. Er spricht den stillen Menschen heilig, nicht den anbetenden, die in sich ruhende Flut, nicht die zu Gott bewegte. Sein Erlösungszustand ist darum nicht minder erstrebenswert, daß er griechisch ist und nicht christlich. Vielleicht im Gegenteil! Aber man könnte wünschen, daß der Hellenismus Schopenhauers auch im Erlösungsweg, nicht nur im Erlösungszustand zum Ausdruck käme. Denn der Erlösungsweg, die Askese, ist allerdings echtchristlich, dem klassischen Griechentum fehlend.

Schopenhauers Seligpreisung erhält noch eine Ergänzung, die man nicht übersehen darf, nämlich in der Lehre vom Mitleid, in der sich ein besonderer, eigen gearteter Erlösungsweg aufzutun scheint, der auch zu einem besonderen eigengearteten Erlösungszustand führt. Wir treten aus dem Principium individuationis heraus, erkennen die Identität des Willens in allen Erscheinungen, fühlen uns eins mit allem, was da lebt und leidet, auch der Tierheit, und gelangen von diesem Alleinsgefühl zur mitleidvollen, uneigennütigen Liebe (§ 67), in der wir

Seligkeit empfinden. Dieses Heraustreten aus der individuellen Schranke ins All-Ich ist aber bei Schopenhauer nur eine Vorstufe des Heils (§ 68), der Verneinung des Willens überhaupt. Die innere Haltung des Mitleidenden und Liebenden geht ohne weiteres über in die Willensabkehr als Folge des miterlittenen Schmerzes. Das Moment des Tätigseins in der Hilfe wird durchaus nicht betont, trotz des Gebrauchs der Ausdrücke Caritas und ἀγάπη [Liebe]; vielmehr wird betont das Moment der Selbstentäußerung, der Weggabe des Ich, des Aufgehens im Allgedanken. Strebt doch die ganze Ethik Schopenhauers hinweg von der Tat, die aus Motiven, also aus Willensenergie entspringt. Wer immer strebend sich bemüht, den kann Schopenhauer nicht erlösen. So bleibt dieser Liebes-, dieser Mitleidsgedanke, so sympathisch er berührt, rein kontemplativer Natur. Vielleicht aber findet sich im Gedanken des Mitleidens jener sonst vermißte positive Kern der Schopenhauerschen Erlösung. Wer den Sinn der Formel des Veda „Tat twam asi“ erfaßt hat, „ist eben damit aller Tugend und Seligkeit gewiß und auf dem geraden Wege zur Erlösung“. Hier taucht pantheistisch ein Transzendentes auf, verkörpert im Du, mit dem wir mitleidend zusammenfließen. Hier ist Band, Steigerung, Innigkeit. Wir verlassen die einsame Ferne des Ich, fühlen überindividuell, weltheimatlich. Wir tauchen ein in den warmen Strom des Brahman, des Allebens, das man mit Goethe auch Gott-Natur nennen kann, haben amor und beatitudo. Der eigenartig musivische Charakter der Schopenhauerschen Erlösungslehre wird hier deutlich. Stoische Kühle und Negativität, buddhistische Abdämpfung aller hohen Seelentöne möchte zusammenfließen mit der Wärme des Brahmanismus und des Spinozistisch-Goetheschen Allgefühls.

Es scheint, daß Schopenhauers Welt in Licht endet. Meeresstille des Gemüts! Was kann es Höheres geben. Also das Glück ist da, die Welt ist nicht mehr finster. Wir sind erlöst. Wie ein leichter Morgentraum über dem Halberwachten schwebt das Leben noch über uns. Aber nein! Wir sind ja Sterbende. Unsere Kraft, unser Wesen ist gebrochen. Herzblut rann aus unsern geöffneten Adern, und wir liegen nun, matt, erloschen, willenlos, das Ende erwartend. Der sittliche Wert dieser „Erlösung“ ist gering. Sie beruht nicht auf Weltüberwindung, sie verlangt nicht das Höchste vom Menschen an bejahender sittlicher Kraft. Auch das Tier könnte dieser Erlösung teilhaftig werden.

Sie ist mehr physischer Verlauf, als moralischer. Sie bedeutet Auflösung unseres Wesens, nicht Erlösung. Die Glieder strecken sich, während der letzte Funke Bewußtsein den Zustand selig spiegelt. Was soll uns diese Seligpreisung eines Halbtoten! Uns, die wir Ganzlebende sein wollen!

Die ersten Schauer von Kulturmüdigkeit scheinen hier die moderne Seele zu überrieseln, ein verwandtes Gefühl wie bei Rousseau. Satttheit am Sein, Flucht zum Tode, vorgeahnt im Jahr 1818 von einem Einzelnen, dessen Nöte niemand verstand. Wieder wie im Zeitalter Senecas verliert die Welt ihren Glanz, zunächst

im düstern Auge eines Einzelnen, dem später andere folgen. Von Norden her dunkelt es herein, das Reich der Göttin Hel, die alle an Alter und Siechtum Verstorbenen aufnimmt. Es ist der erste leichte Schlaganfall der modernen Kultur, was hier vorgeht, Vorbote kommender Agonien, ungefähr das, was in Griechenland der Kynismus bedeutete. Eine Gesetzlichkeit des Kulturgeschehens, die über die Persönlichkeit hinausliegt, scheint sich in dieser aus dem Pessimismus quellenden Erlösungssehnsucht kundzutun. Das Ende des Jahrhunderts bringt eine kräftige Reaktion in Nietzsche. Der gewaltige sittliche Lebenswille des deutschen Idealismus triumphiert noch einmal über die Schopenhauerschen Sterbegesänge. Aber andere Geister treten auf, die wieder untergangsaahnend sind, und sie haben das Ohr der Zeit. Dunkel liegt die Zukunft da. Und wir entsinnen uns, daß auch Hegel glaubte, die Entwicklung sei zu ihrem Ende gelangt. In diesem Zwielficht den rechten Weg zu finden, ist schwer. Sollen wir Inder werden und können wir es noch? Uns abkehren von der Welt? Oder stehen wir vor einem neuen Menschheitsmorgen, wie Nietzsche glaubt? Hier zu entscheiden, ist Charaktersache. Velle non discitur. Wer grau und öde fühlt, wird sich zur Linken schlagen, die Welt als Inferno sehen und Erlösung suchen in einer sublimierten Romantik des Todes. Wir ändern aber folgen der Führung Kants und Fichtes. Noch schmecken wir die Süßigkeit der Tat. Wille ist uns noch Glück, nicht Qual und Leiden. Es gilt Unendliches! Es gilt, nicht so sehr unser Ich, als die Welt zu erlösen. Es gilt eine Welt, in der es wenigstens zwei von den vier großen Leidensdingen nicht gibt: Armut und Krankheit. Sollte der Mensch, der Mensch nicht die Kraft haben, die Welt von diesen Übeln zu befreien, vielleicht von allen? Denn Geburt und Tod sind nur Übel, wenn es Armut und Krankheit (im weitesten Sinn) gibt. Gelänge es dem wissenden und wirkenden Geist, diese Schatten von der Welt zu wischen, so versänke Sansara. Geboren zu sein, wäre dann nicht mehr Schuld, wir bedürften dann nicht mehr der Erlösung. Das Leben wäre Erlösung, nicht der Tod. Der ewige Traum aller Zeiten von den Gefilden der Seligen wäre erfüllt. Endlich ständen wir mit dem Palmenzweig an des Jahrhunderts Neige.

Macht es das Leben nicht lebenswert, um diese Ideale zu ringen, den Gewissensfrieden der gewollten und vielleicht vollbrachten Tat zu ersehnen, statt einen Gräberfrieden, eine Kirchhofserlösung? Sie ist uns allen sicher. Bedarf es hier eines Kampfes? Sind wir Mensch geworden, nur um das Sterben zu erringen? Das kann der Sinn unseres Wesens nicht sein. Was uns aus dem heiligen Dunkel des Weltmutter Schoßes rief, war nicht der Tod, sondern das Leben. Memento vivere! – sollten wir uns zurufen, nicht memento mori!

c) Die Ideenschau

Im dritten Buch der W. a. W. u. V., das die ästhetische Erlösungslehre enthält, ruft uns der große Philosoph des Todes das „Memento vivere“, das wir hören wol-

len, auch zu. Plötzlich fällt sein düstres Auge auf die Idee. Und siehe: es erstrahlt! Die Weltschatten sinken. Das Rad des Ixion steht still. Tantal ergreift den Apfel. Das Sieb der Danaiden hat sich gefüllt. Aus dem Abgrund jubelt es empor. Wir schauen!

Welch ergreifendes Bild, zu sehen, wie dieses finstre Haupt durch die Wolken bricht und sich bestrahlen läßt vom Glanz der Idee! Dort sind wir erlöst, in der Erkenntnis der ewigen Formen aller Dinge, nicht in der selbstgewählten und erhöhten Qual der Willensmortifikation, dieser armseligen Menschenerfindung. Aber es ist, als könnte dieses fiebernde Auge, das so lang und aufmerksam die Nüchternheiten des Weltgrunds durchforscht hat, den Glanz der Idee nicht ertragen. Wie der Platonische Gefangene wendet es sich wieder abwärts in die Höhle, aber nicht um den Mitbrüdern den wahren Platonischen Erlösungsweg zu zeigen, sondern um ihnen zu sagen: für euch gibt es keine Rettung, als dumpfe Resignation. Sterbt in der Höhle. Das Licht ist für euch nicht geschaffen.

Die Netzhaut Schopenhauers muß eigentümlich beschaffen gewesen sein, von einer Reizbarkeit ohnegleichen. Es ist, als zuckte er betroffen zusammen beim Anblick der Idee. Er blinzelt und duckt sich. In der Tat: welch Getöse bringt das Licht! Es drommetet, es posaunet! Und er schlüpft wieder unter die Wolkendecke, ins gewohnte Weltgrau, in das ihm trauliche Dunkel des Leids. Warum verweilte Schopenhauer mit seiner Ethik nicht auf der erreichten Höhe des Geistes? Er feiert in hohen Tönen das „ewige, freie, heitere Subjekt des reinen Erkennens“ (§ 39), den Seligkeitszustand der „ruhigen Kontemplation“, der geistigen Schauung, die frei ist vom Satz des Grundes, frei und losgerissen vom Dienst des Willens. Und behauptet dann, dies alles sei nur Augenblickserlösung ohne Bestand. Und nur wenige Begnadete seien dieser Erhebung zum τόπος νοητός [imaginären Ort] fähig und würdig. Für die Millionen ist dieser Austritt aus der Schopenhauerwelt nicht bereitet. Sie schmachten im Dunkel oder erklimmen nur trübe Annäherungsstufen. Verkündet er schon das Mitleid, warum rafft sich dieser Heilslehrer nicht auf, die leidenden Wesen durch die gepriesene „Kraft des Geistes“ auf jenen Altan zu führen, das „reine, willenlose, schmerzlose, zeitlose Subjekt der Erkenntnis“ in ihnen anzubilden? Schopenhauer ist kein Erzieher, kein sozial Denkender. Ihm fehlen die feurigen Arme Fichtes. Er ist Aristokrat und Individualist, wie seine Genielehre zeigt, und deshalb kein Erlöser der Menschheit, kein Volksheiland. Er steigt wieder herunter von der Leiter und spricht: dies alles ist nichts für euch Armen an Geist, die ihr Fabrikware seid. Der Sinn eures Seins ist Leiden, nicht Schauung. Resigniert!

Unter dem Bilde der Idee verbirgt sich für Schopenhauer ein zweites reineres, edleres Weltsein als der Wille. Die Idee ist frei von Leid und Qual, schattenlos. Wer sie anschaut, verklärt sich an ihr, läutert sich von niederen Stufen empor. Das „klare Weltauge“ ist selig. Es ist das zum Licht aufgeschlagene Auge. Und

Licht ist Glück. Warum eine Welt ungeschehen wünschen, in der es die Seligkeit der willensfreien Erkenntnis gibt? Die Ideenlehre Schopenhauers enthält eine Absage an den Pessimismus wie an die Willensmetaphysik. Hier lohnt der Ertrag die aufgewendeten Kosten. Wir sind erlöst, so oft wir schauen. Der Wille ist veredelt in hohes Geistesstreben, ins Auge tritt alle metaphysische Energie. Und warum nur in der Kunst? Gibt es doch auch Ideen in der Natur, die wir rein erkennen. Wir sind öfter Geistwille und seltener Körperwille, als Schopenhauer meint. Das klare Weltauge ist immer und in uns allen aufgeschlagen, aber die Dünste unseres niederen Menschentums trüben seinen Blick.

An dieser Stelle bricht Schopenhauers Welt auseinander. Die dunkle Schale zerbricht und ein glänzender Kern wird sichtbar: das „klare Weltauge“, der reine, schauende Geist. Schopenhauer hält den Kristall in Händen, den er im grauen Silur der Welt gefunden. Aber er weiß nichts Rechtes damit anzufangen. Der blitzende Stein erscheint ihm fremd, unecht. Er sieht nicht, daß die Welt auf seine Formung angelegt ist wie die blaue Erde auf die Bildung des Diamanten. Der Geist bleibt ihm stets eine Art Nebenerfolg des Weltwerdedranges. Seine Bedeutung liegt für ihn vor allem im Anstoß zur Willenswende. Geisteslicht ist ihm nicht Weltgipfel, sondern Endkurve, Schwung ins Dunkel. Nur für Augenblicke läßt er uns auf der hohen Hegelschen Warte verweilen und unser Auge schweifen durch den Äther der Idee. Dann aber regt sich wieder der alte Orest, und wir hören seine klagende Stimme: und laß dir raten: habe Die Sonne nicht zu lieb und nicht die Sterne, Komm, folge mir ins dunkle Reich hinab.

Still ist die Nacht. Wir liegen und lauschen. Die Welt schläft, aber unser Inneres schläft nicht. Da bewegt sich der ewige Wille, ernst, dunkel, groß. Wir fühlen, wie er um sich greift, wie er in uns tastet, hierhin, dorthin. Er sucht das Licht in der finstern Kammer und scheint nun stillezustehen und zu lauschen. Um seine Lippen spielt ein Lächeln, das Lächeln des Nicht-wissens, das die Inder ihren Budhabildern leihen. Wer nicht weiß, ist selig. Und dann? Er wird das Licht gefunden haben, wird schauen und erbeben. Was hat er gesehen in der finstern Kammer? Furchtbares! Das Einerlei, die ewige Wiederkehr, unter der Strindberg zusammenbrach, Geburt, Leiden, Tod! Sansara! Die Tiere wissen das nicht. Sie wissen nicht, daß das Leben Leiden ist. Sie ahnen es vielleicht. Aber das Geisttier weiß es. Beim Lichte des Intellekts gewahrt es den Unrat in der Kammer: Staub und Leichen, Gesichter, zerfressen von Schmerz und Wollust, ein Gewinsel in der Ecke, ein qualerpreßtes Ach: Ob noch nicht Vollendung sei! Noch nicht, niemals! Ewigkeit schwingt über ihnen Kreise. Gruppe aus dem Tartarus! Es ist besser, du löschst das Licht wieder aus. Die Kammer ist dann wieder dunkel. Wir können wieder lächeln wie Buddha, das Tier, der Unbewußte.

Eigentlich ist es gar nicht der Wille, den Schopenhauer verneint, sondern der Geist, das Licht, die Erkenntnis. Denn erst dort wird die Welt bewußtes Leid.

Schopenhauers Willensverneinung ist im Grunde Willensbejahung, Willensentschluß sich wegzuwenden von der bewußten Geisteswelt und dem Anblick der seienden Dinge, um wieder dunkel zu strömen. Es werde Nacht! Verlöschendes Licht, das ist Erlösung für diesen geistfeindlichen Glauben, letzter Reflex eines schwindenden Glanzes. Aber der Zauber dieses Nirvana kommt vom Licht, das wir verlassen, nicht von der Nacht, in die wir heimkehren. Wir erleben uns eintretend ins Unbewußte mit dem Als Ob des Bewußtseins. So nun leben wir, auch wenn wir nicht Asketen sind, gleichgültig, mortifiziert, des letzten Todes gewärtig, übrigens in der Nähe der Stoa. Wir leben vielleicht noch lang, als ein rüstiger Sechziger. Das Licht brennt noch in uns mit einem feierlichwehmütigen Schein. Die Kultur stirbt darüber, mag sie. Der Menschen Werk bleibt liegen, wie im Mittelalter, wie in den Urwäldern Indiens, Jahrtausende. Was kümmert es den Heiligen! Was ist eine Fabrik gegen eine Seelenverfassung? Schrei nach Erlösung übertönt alles.

Kulturmord! Wille zur Nicht-Tat, zur Dämmerung! Auch Rousseau war kulturmüde. Er suchte die Natur, den Schäferfrieden, Kohlgartenfreuden. Schopenhauer ist weniger anspruchslos. Alles oder nichts! Also nichts! Bruch! Wir tragen die Trümmer ins Nichts hinüber. Europa indisiert! Das ist unmöglich. Aber solche Reaktionen zucken auf in der modernen Kulturseele, solche Launen müssen kommen. Merkwürdig, daß sie so spät kommen. Bei den Griechen kamen sie schon früh im Kynismus und Platonismus. Seitdem begleiteten sie das Hohelied, das der Griechengeist sang, mit dumpfen Paukenschlägen. Bis jenes schimmernde Dur Übergang in das wehe Moll des Urchristentums. Solche Klänge sind erhaben, wo immer sie auftauchen, im Morgen oder Abendland, in alter oder neuer Zeit. Sie zeigen Seele. Sie zeigen das Weltwesen auf der Höhe des Bewußtseins. Man sollte sie nicht kurzerhand als seelische Krankheitserscheinungen abtun. Aber man soll sich ihnen auch nicht bedingungslos unterwerfen. Wer die Nacht feiert, tut es im Bilde des Lichts. Laßt uns also das Licht feiern, das „bessere Bewußtsein“ Schopenhauers, das klare Weltauge, das sich der ewigen Idee zuwendet wie die Blume der Sonne. Die Hand des Menschen liegt noch am Steuer. Noch haben wir nicht Grund, zu verzagen. Noch blüht uns Erlösung durch die Tat. Und noch ist nicht erloschen der goldene Schimmer, der über der Welt Goethes liegt.

Dorthin blicke, Zeitseele, wenn die düstern Töne Schopenhauers dich locken. Dieser große Zauberer des Gedankens kann uns das Höchste nicht rauben, das Glück der reinen geistigen Schauung, die er selber verehrt. Die Welt ist „Wille“, aber nicht Wille zum Untergang, sondern Wille zum Geist. Der Sinn des Lebens kann niemals der Tod sein. Kampf zum Licht, das ist der Sinn des Lebens. Wer es errungen hat, der soll es festhalten, bis sich das klare Weltauge von selbst wieder schließt. Es gibt kein Leiden, das groß genug wäre, den Anblick der Sonne zu verdunkeln.

V.

Schopenhauer und Meister Eckhart

„Buddha, Eckhart und ich lehren im Wesentlichen dasselbe.“ So schrieb Schopenhauer im April 1852. Er lobt Meister Eckharts „wundervoll tiefe und richtige Erkenntnis“, die nur leider in die Fesseln christlicher Mythologie geschlagen sei. „Er sagt, was er nicht meint und meint, was er nicht sagt.“ Nach 1857 las Schopenhauer die Schriften Eckharts in der Pfeifferschen Ausgabe. „Die darin gegebenen Vorschriften und Lehren sind die vollständigste, aus tief innerster Überzeugung entsprungene Auseinandersetzung dessen, was ich als die Verneinung des Willens zum Leben dargestellt habe.“ Auch spiele die Aufforderung zum Aufgeben alles Wollens in der christlichen Mystik eine viel größere Rolle als in der indischen.

Dies ist im Wesentlichen der Inhalt der Stellen, in denen Schopenhauer in seinen Schriften auf den großen mittelalterlichen Mystiker zu sprechen kommt. Aus ihnen geht hervor, daß Schopenhauer Meister Eckhart als Gesinnungsgenossen in Anspruch nimmt. Eingehendere Studien der Eckhartschen Philosophie hat Schopenhauer indes nicht vorgenommen. Seine Lebensarbeit war abgeschlossen, als er kurz vor seinem Tod den angeblich authentischen Text der Schriften Eckharts zu Gesichte bekam. Schopenhauers Urteil über Meister Eckhart ist meines Wissens noch nicht nachgeprüft worden. Ein Vergleich der Systeme beider dürfte aber ergeben, daß trotz gewisser auffälliger Übereinstimmungen in der Willensverneinungslehre die Grundgedanken beider weit voneinander abweichen. Man kann Meister Eckhart als Kommentar zu Schopenhauer heranziehen. Gerade deshalb, weil er in Vielem ihm nahesteht, ist er geeignet, die entscheidende Lücke in Schopenhauers Philosophie und insbesondere in seiner Erlösungslehre deutlich zu machen.

Schon die Tatsache muß zu denken geben, daß Schopenhauers System wie das buddhistische im Prinzip atheistisch ist oder doch sein will, während Meister Eckharts Spekulation auf Augustin und Thomas ruht und den reinsten Ausdruck christlich-mittelalterlicher Theistik darstellt. In der Tat sind Schopenhauer und Meister Eckhart nicht auf einen Nenner zu bringen. Der Geist ihrer Weltbetrachtung ist grundsätzlich verschieden. Eckharts Denken beginnt mit Gott und endet mit Gott. Seine Erkenntnislehre und Psychologie, seine Weltentstehungslehre, Ethik und Erlösungslehre sind einheitlich auf den Gottesgedanken gestellt. Dabei ist dieser Gottesgedanke eine vollkommen philosophische Konzeption. „Gott“ ist das reine Sein und Wesen, vor aller Zeit, allem Raum, ungeworden, unvergänglich, in der Schaffung des geliebten Gegenbildes des „Sohnes“ (logos, Urwissen) seinen vor- und überweltlichen Prozeß erlebend, etwa vergleichbar dem Plotinischen *éon* der Spinozistischen „Substanz“, dem Schellingschen „Identischen“ oder

dem Hegelschen „Absoluten“. Aus diesem „Gott“ emaniert die Welt. Im „Fünklein“ der Seele, im Seelengrunde, hinter allen Kräften der Seele ist „Gott“ anwesend. Wenn wir „Gott“ erkennen, erkennt er sich in uns. Die Seele ist von Unruhe getrieben, zu dieser Erkenntnis zu gelangen. In der natürlichen Erkenntnis (der Dinge dieser Welt) findet sie kein Genügen. Sehnsucht nach der übernatürlichen, der Erkenntnis „Gottes“ treibt sie ruhelos. Hier liegen ihre höchsten sittlichen Aufgaben, die mit demselben Recht philosophisch als religiös genannt zu werden verdienen. Das ganze System bekommt von hier wie alle Mystik seine ethische Grundabzweckung. In der mystischen Union ist das hohe Ziel erreicht, auf dem Wege über die beiden niederen Stufen der Reinigung und Erleuchtung. Ich bin „Gott“ geworden. Meine Seele „schmecket göttliche Edelkeit“. Ich bin erlöst. Man kann sich kein einheitlicheres, widerspruchloseres Weltbild denken als das Eckhartsche.

Ein Analogon zum Gottesbegriff des Eckhart fehlt augenscheinlich in der Schopenhauerschen Philosophie. Schopenhauers „Wille“ bezeichnet weltliches, kein vor- oder überweltliches Sein, darf also dem Eckhartschen „Gott“ durchaus nicht gleichgesetzt werden. Schopenhauers Welt ist in der Tat „gott“-los. Sie beginnt im Kreatürlichen des Eckharts und endet auch dort mit dem Wunsch, dieses Kreatürliche seiner Unseligkeit wegen wieder verschwinden zu lassen. Nur vorübergehend öffnet sie sich in der Lehre von den Ideen, die aber auch wieder als Willensobjektivationen gefaßt sind, einen Ausblick auf die großen spekulativen Hintergründe der Welt, auf das Eckhartsche reine, uncreatürliche Sein. Gerade dieser göttliche Grund, im Seelengrunde wiederkehrend, gibt aber der Erlösungslehre des Mystikers ihren eigentlichen, tiefen und wunderbaren Sinn, den die Schopenhauersche niemals haben kann. Schopenhauer erlöst uns von der Welt, zu einem Nichtsein, Eckhart erlöst uns zu „Gott“, zu einem positiven, einem gesteigerten, übermenschlichen, geistigen Sein. Darin liegt Schopenhauers Verkenntnis des Wesens der deutschen Mystik und der christlichen überhaupt. Seine Erlösungslehre stimmt mit der indischen Nirvanalehre überein, mit der Eckhartschen Gotteslehre nicht.

Welches sind nun die Züge der Eckhartschen Mystik, die auf Schopenhauer so bestechend wirkten, daß er glaubte, den Meister für sich in Anspruch nehmen zu dürfen? Zunächst die Askese, die Forderung der „Kästigung“, der „Kränkung“, d. h. Entkräftigung des Fleisches, die bei Eckhart eine so große Rolle spielt. Der Sinn des Menschen soll durch die Schwächung des leiblichen Menschen abgezogen werden von der Welt und hingewendet werden zu Gott. In der Bewertung und Handhabung dieser äußeren Übung als Mittel zum Zweck mag der Schopenhauersche „Heilige“ dem mystischen „Gott“-sucher gleichstehen, entscheidend ist dies nicht, und ich verweise auf das oben über die Bedeutung und Zweckdienlichkeit der Askese Gesagte, das sich auch gegen Meister Eckhart richtet.

Wichtiger ist die Tatsache, daß auch Meister Eckhart Pessimist ist, freilich in sehr erträglichen Grenzen, soweit ein ausgesprochener Theist dies eben sein kann. Immerhin ist der Pessimismus ein deutlich hervortretender und auffälliger Zug der deutschen Mystik des 14. Jahrhunderts, die sich von einem wüsten Welttreiben, vom Anblick der verworrenen politischen und sozialen Zustände der Zeit schaudernd hinwegwandte. Meister Eckhart spricht vom „Weh aller Welt“. Der Ausdruck „Gebreste“ kehrt in seinen Schriften unzählige Male wieder. Aller geschaffenen, kreatürlichen Welt haftet ein „Gebreste“ an, d. h. Endlichkeit, Widerspruch, Zerrissenheit, Sünde, Irrtum, Krankheit, Tod. Alle Kreatur leidet. „Wie lustig Gott die Kreatur gemacht hat, doch so hat er etwas Leidens daneben gelegt.“ Aber die mystische Lehre vom Leiden der Welt unterscheidet sich grundlegend von der Schopenhauerschen und buddhistischen Leidenslehre. Einmal dadurch, daß die kreatürliche Welt ja nicht alles ist, sondern gleichsam nur die Hälfte des Seienden, ein niederes, unreines Sein, Abfall, Abkehr vom reinen „Wesen“, unselige Gottesferne. „Gott“ leidet nicht. Auch im Seelengrund, im „Fünkeln“ ist kein Leid, nur draußen an der Peripherie. Bei Schopenhauer ist gerade der Kern, das Zentrum alles Seins, der Wille, leidensvoll, unselig, gequält in sich selbst. Sodann – und das ist der Hauptunterschied in der Leidenslehre Schopenhauers und Eckharts – ist das Leiden des christlichen Ethikers eine vorwärtstreibende, versittlichende Macht. Sein Zweck ist Bringung zu „Gott“. Du leidest nur, weil du dich nicht kehrst zu Gott. Jeder pessimistische Fatalismus, der Zug des Sichabfindens mit dem Leidenscharakter der Welt fehlt bei Eckhart. Eckhart schwelgt auch nirgends in der Betrachtung des Weltleids wie Schopenhauer, der einen förmlichen Kultus, eine Kontemplation, ja beinahe Anbetung der Weltleidshypothese betreibt. Eckharts Welt ist ohne Klage, ohne indische Müdigkeit, ohne alles Wühlen in der Wunde. Hat sie doch göttlichen Goldgrund. Mutig also ist der Meister, tapfer und voll Kraft. „Das schnellste Tier, das euch trägt zur Vollkommenheit, das ist Leiden.“ Ein Wort von überraschender Tiefe und Schönheit! „Wer allermeist leidet, der ist alleredelst.“ Über die erhebende Kraft des Leidens kann man bei dem halbverschollenen Meister des 14. Jahrhunderts ewige Wahrheiten lesen. Gewiß, auch bei Schopenhauer bekehrt das Leiden, bringt zur Besinnung, zur Abkehr von der Welt. Aber es bringt nicht zu „Gott“, zu einem erhöhten geistig-sittlichen Sein, sondern im Gegenteil zur Mortifikation unseres ganzen Wesens, zum „Glück des Verlöschens“, wie man Nirvana am besten und vollständigsten übersetzen könnte. Man kann sich keine schärfere Kritik Schopenhauers denken als Meister Eckhart. Die ganze Negativität, das wahrhaft Unmystische, vielmehr Stoische der Schopenhauerschen Erlösungslehre wird einem klar, trotz des mystischen Mäntelchens, das Schopenhauer darüber gehangen.

Endlich die Lehre von der Willensverneinung, die schon den ganzen Schopenhauer enthalten soll. Das Leben ist „begierlich in ihm selber“. So etwa kann man auch bei Eckhart lesen. Und aus der Begierde fließt das Leid. Aber Eckhart unterscheidet scharf zwischen dem Eigenwillen und dem Willen Gottes. Nur der erstere

ist unselig und qualbehaftet, der göttliche nicht. „Nimmer entsteht ein Unfrieden in dir, außer er komme von eigenem Willen, man merke es oder man merke es nicht.“ Oder: „Es ist eine Frage, was in der Hölle brenne? Die Meister sprechen gemeinlich: das tut Eigenwille.“ Höre also auf, selber zu willen! Laß Gottwillen in dir! Dies der Sinn der höchsten Tugend, die Eckhart und die christliche Ethik kennt, der Armut. Armut nicht an äußeren Gütern, sondern Armut an Kreatur, Welt, Eigensein, Ichdünkel, philosophische Armut. Zusammen mit der Demut bedeutet sie völlige Entkleidung, Hingabe und Darbietung unseres Ich an eine höhere, überweltliche Macht. „Laß dich!“ So lautet der kategorische Imperativ Meister Eckharts. Gemeint ist: Verlasse dein Ich, geh aus ihm heraus, laß es fahren! Gib auf alle Eigenminne. Dann „läßt“ du auch die andern Dinge. „In der Wahrheit, ließe ein Mensch ein Königreich und alle die Welt und behielte sich selber, so hätte er nichts gelassen.“ Also: gib alles hin, entblöße dich vollständig, behalte nichts, nicht einmal dich selbst. Dann bist du „arm“, ein würdiger Focus göttlichen Brandes. Dann will nur noch „Gott“ in dir.

Dies der Sinn Eckhartscher Willensverneinung. Schopenhauer beginnt ganz ähnlich, wenn er seine Forderung des Heraustretens aus dem „principium individuationis“ aufstellt. Er würde mit Eckhart sachlich auch weiter konform gehen, hätte er fortgefahren: laß den Weltwillen an Stelle deines eigenen in dir wollen! Das aber ist der Sinn seiner Lehre nicht. Weltwille und Eigenwille stehen sich bei ihm nicht als Gegensatz gegenüber. Mit dem Individualwillen soll auch die Welt verlöschen. Außer dem Willen gibt es nichts Seiendes und Bleibendes für ihn, in das wir treten könnten, wenn wir das „principium individuationis“ verlassen. Es soll gar nichts geben. Das Beste ist Nichtsein, nicht Geborenssein. So klaffen die beiden Heilslehren doch weit auseinander. Nur ein Stück Wegs gehen Eckhart und Schopenhauer zusammen. Wenn die Seligkeit des Mystikers beginnt, hat Schopenhauer schon aufgehört zu sein. Schopenhauers Welt hat gleichsam nur eine Hemisphäre, die finstre, sonnenabgewandte, vom Willen durchbraust. Die Welt Meister Eckharts aber wendet sich und tritt in das „fließende Licht der Gottheit“. Dieser spricht: Verneine den Willen, erlisch und du bist erlöst. Jener sagt: Nimm deinen Willen und gib ihn „Gott“. Dann schmecket die Seele „göttliche Edelkeit“.

Hätte der nicht im Eckhartschen Sinne arme Schopenhauer vom erkenntnisidealistischen Vorurteil lassen können, die Erlösung, die seine leidende Seele sucht und mit deren Glanz er sich am Ende seines Hauptwerks behaftet, wäre vielleicht positiver ausgefallen. Eckhart ist theoretisch Realist. Seine Erkenntnislehre ist unphänomenalistisch wie die Aristotelische und Thomistische. Der Schwerpunkt des Eckhartschen Weltganzen liegt nicht im Subjekt, sondern in „Gott“. Will man sein System darstellen, so kann man nicht wie bei Schopenhauer mit der Erkenntnislehre beginnen. Diese kommt fast zuletzt. „Gott“ erkennt sich im menschlichen Erkennen, ergreift und begreift sich. Das Absolute, Hegelisch ausgedrückt, wird im Menschegeist seiner selbst bewußt. Vom Standpunkt Eckharts

aus würde es einen Mangel an „Demut“, auch einer ebenso sehr philosophischen als religiösen Tugend, bedeuten, wollte man beginnen: „Die Welt ist meine Vorstellung“, und dann enden: „Die Welt erlischt mit der Funktion meines Gehirns“. Von einer solchen Selbstanbetung des irdischen Subjekts ist der Meister frei. Schopenhauer sehnt sich danach, „klares Weltauge“ zu sein. Nach Meister Eckhart ist der Menschegeist klares Gottesauge, das Welt und Gott beschaut, „gesprochen Wort“ (logos), „Spiegel“ oder „Sohn“ (bewußter Geist), in dem sich der „Vater“ (das Absolute) anschaut. Dies alles augenscheinlich eine zutiefst philosophische Angelegenheit, in der christlich-mythologischen Symbolsprache des Mittelalters abgehandelt. Es ist an der Zeit, unsere Scheu vor bloßen Terminus aufzugeben und mehr auf die Sache zu achten. Was Meister Eckhart „Gott“ nennt, haben die Nachkantianer unter weniger treffenden Ausdrücken mitunter ebenso tief behandelt wie Johann Eckhart (f 1327).

Bei Schopenhauer freilich fehlt nicht nur der Name, sondern auch die Sache, und daran krankt seine alogistische, widerspruchsreiche Philosophie. Sie krankt an der Ahnung des Fehlenden, dem „reinen Wesen“, das dunkel über ihr schwebt und alle Störungen in ihrem Zusammenhang hervorbringt wie ein astronomisch noch nicht nachgewiesener Stern in den Planetenbahnen der Nachbarsysteme. Sie krankt am Eckhartschen Unwesen, das „in der Hölle brennet“. Von ihm möchte sie sich erlösen und maskiert sich mit einem Seligkeitszustand, der aus der Negierung fließt und mystisch sein soll. Er ist nicht mystisch, sondern stoisch. Es gibt keinen Zugang von Schopenhauer zur Mystik. Mystik ist Aufstieg in eine Sphäre, die Schopenhauers Denken gar nicht kennt. Mystik ist Erhebung über die Welt, Anerkennung höherer Seinswerte über dem Strudel des Kreatürlichen, Gott-Innigkeit. Mystik ist Brand, Ekstase, „schäumende Gotteslust“ (Goethe). Und eine seelische Regung dieser Art findet sich bei Schopenhauer nicht.

Schopenhauer kann uns erschüttern. Er kann uns aufregen bis in die tiefsten Tiefen und uns wie kein Zweiter die Not fühlen lassen, Kreatur zu sein. Aber er kann uns nicht erlösen. Das „fließende Licht der Gottheit“ hat er nicht gesehen.