

Der Selbstmord als Antwort auf das Leid bei Schopenhauer

Autor(en): **Zentner, Marcel R.**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg**

Band (Jahr): **35 (1988)**

Heft 3

PDF erstellt am: **23.09.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-760807>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

MARCEL R. ZENTNER

Der Selbstmord als Antwort auf das Leid bei Schopenhauer

Die Frage, ob das Leben lebenswert sei oder nicht, hat Camus als die «Grundfrage» der Philosophie bezeichnet. Damit wertete er den Selbstmord zum, wie er sagte, «einzigen wirklich ernststen philosophischen Problem» auf¹. Auch wenn man nicht so weit gehen will, bleibt die Tatsache, daß heute die meisten Bemühungen um den Selbstmord kaum von der Philosophie ausgehen, bemerkenswert. Das Hauptaugenmerk der aktuellen Selbstmordforschung richtet sich vielmehr auf die Untersuchung und Betonung individual-psychologischer sowie sozial-pathologischer Faktoren².

Ein philosophischer Ansatz, der das Suizidproblem auf dem Boden einer tieferen metaphysischen und ethischen Betrachtungsweise reflek-

Schopenhauer wird nach der historisch-kritischen Ausgabe (Arthur Schopenhauer: Sämtliche Werke. Hg. von Arthur HÜBSCHER. 7 Bände. Wiesbaden ³1972) zitiert, unter Verwendung folgender Siglen:

- I. WI = Die Welt als Wille und Vorstellung Bd. I (Werke Bd. II)
WII = Die Welt als Wille und Vorstellung Bd. II (Werke Bd. III)
PI = Parerga und Paralipomena Bd. I (Werke Bd. V)
PII = Parerga und Paralipomena Bd. II (Werke Bd. VI)
- II. Arthur Schopenhauer: Der Handschriftliche Nachlaß. Hg. von Arthur HÜBSCHER. 5 Bände. Frankfurt/M.: Verlag Waldemar Kramer 1966–1977 (= HN)
HN III = Bd. III: Berliner Manuskripte 1818–1830.
- III. Arthur Schopenhauer: Gesammelte Briefe. Hg. von Arthur HÜBSCHER. Bonn: Verlag Bouvier Herbert Grundmann = GBr.

¹ Albert CAMUS: *Le Mythe de Sisyphe*, Gallimard, Paris 1942, 15.

² Vgl. *Suicide & Life-Threatening Behavior* 13 (1983) 4, 313. – Vgl. u.a. Hefte von *Suicide & Life-Threatening Behavior* der vergangenen zehn Jahre (1978–1988). Ferner auch: H. POHLMEIER: *Selbstmord und Selbstmordverhütung*, München 1983.

tiert, tritt dagegen in den Hintergrund. Gelegenheit zu einer solchen Reflexion bietet Schopenhauers Selbstmordauffassung, mit der wir uns nun in den folgenden Seiten auseinandersetzen wollen.

Führt man im Text, dem das einleitende Zitat entnommen ist, etwas fort, so stößt man auf folgende Stelle: «Man zitiert oft Schopenhauer, der an seiner gutgedeckten Tafel den Selbstmord pries und lacht über ihn»³. Dieser Satz ist deshalb erwähnenswert, weil er ein Vorurteil enthält, dem man nicht selten begegnet und das, so scheint es, selbst von Camus geteilt wurde: Daß nämlich Schopenhauer als Konsequenz aus seiner pessimistischen Weltsicht den Selbstmord gutgeheißen, ja womöglich nahegelegt habe. Ein Grund für dieses Vorurteil mag darin liegen, daß man Schopenhauers Philosophie gern in das Schlagwort des Pessimismus komprimiert, welches über die eigentliche Komplexität dieses «Pessimismus» hinwegtäuschen und zu falschen Ableitungen Anlaß geben kann.

Eine Absicht dieses Beitrages ist es, zu zeigen, daß Schopenhauer den Selbstmord in Wahrheit als eine vollkommen unbrauchbare Antwort auf die Leiden der Welt betrachtete. Ja mehr noch: Für das Leid hielt sich Schopenhauer vielmehr eine Antwort bereit, die er, wie wir vor allem im zweiten Teil unserer Betrachtungen sehen werden, der Idee des Selbstmordes geradezu entgegenstellte.

Die philosophische Frage, zu der die Tatsache des Leides herausfordert, ist die nach seinen Ursachen und seinem Sinn. Im ersten Teil unseres Aufsatzes wollen wir untersuchen, wo nach Schopenhauer die Ursachen liegen. Zugleich werden wir den metaphysischen Aspekt seiner Selbstmordauffassung verfolgen. Dieser erste Teil soll anhand der folgenden fünf Schritte ausgeführt werden:

In einem *ersten Schritt* wollen wir untersuchen, woraus das Leid bei Schopenhauer resultiert, und werden zur Feststellung gelangen, daß das Leben unzertrennlich ist vom Leid.

In einem *zweiten Schritt* wird es uns um die Verwechslung vom *Ding an sich* mit seiner *Erscheinung* gehen.

In einem *dritten Schritt* werden wir sehen, daß der Selbstmörder nach Schopenhauer nur die Erscheinung aufhebt, nicht das eigentliche Wesen, sprich den Willen, von dem gilt, daß er auch nach Verlust seiner Erscheinung fortbesteht.

³ Albert CAMUS: *Le Mythe de Sisyphe*, Gallimard, Paris 1942, 20.

In einem *vierten Schritt* werden wir Schopenhauers Gedanken, daß dem Willen seine Erscheinung nicht fehlen könne, vorfinden.

In einem *fünften Schritt* endlich wird sich uns die Frage stellen, inwiefern man innerhalb des Schopenhauer'schen Systems den Selbstmord tatsächlich als «vergebliche und törichte Handlung»⁴ bezeichnen kann.

Im zweiten Teil wird uns beschäftigen, welchen Sinn Schopenhauer dem Leid gibt. Zugleich soll der ethische Aspekt seiner Selbstmordauffassung in den Vordergrund rücken.

I

Die Frage nach den Wurzeln des Leides ist von großer Bedeutung, denn nur eine allfällige Antwort auf diese Frage kann uns darüber aufklären, wie eine Leidensbefreiung erfolgreich verwirklicht werden kann. Eine Antwort auf diese Frage gibt uns Schopenhauers Willensmetaphysik: Der Wille, Urgrund aller Erscheinungen, ist an sich betrachtet erkenntnislos und nur ein blinder, unaufhaltsamer Drang. Als solcher ist er nicht den Gestaltungen des Satzes vom Grunde unterworfen, sondern raum- und zeitlos, unabhängig von unserer Wahrnehmung bestehend und frei. Hingegen sind seine Objektivationen gerade umgekehrt räumlich und zeitlich, wahrnehmbar und notwendig. In diesem Widerspruch entsteht Leiden, da dem Willen als metaphysischem Prinzip in der kausal-grenzsetzenden Realität des Lebens unmöglich entsprochen werden kann:

«Die Erscheinung der Bejahung des Willens zum Leben, d. h. das Leben, ist ein Zustand beständiger Durchkreuzung der Willensakte, also endloser Pein und Angst und der Schauplatz des Todes» (HN III, S. 350/Nr. 225).

Dieser Wille ist im Menschen gleich in zweifacher Weise vorhanden: Zum ersten als *Ding an sich*, zum zweiten als *Erscheinung*, und zwar als Körper. In Anlehnung an Kant läßt sich sagen, daß ein entscheidender Fehler, nicht nur im Hinblick auf den Selbstmord, sondern zunächst einmal allgemein darin besteht, daß man Erscheinung und

⁴ WI, 331.

Ding an sich durcheinanderbringt; daß man für ein Ding an sich hält, was im Grunde eine durch unser Apperzeptionsvermögen bedingte Erscheinung ist⁵. In diesen Zusammenhang gehört auch der Versuch, mit dem Verstand als einem Teil der Erscheinungs- und Vorstellungswelt, jenen Bereich des «an sich» zu erschließen, der sich jedoch aufgrund seiner Transzendenz dem Verstand entzieht. Schopenhauer nun – so ein Vorwurf, der immer wieder anzutreffen ist – habe diesen Fehler selbst begangen, indem er das Ding an sich als Wille bezeichnet und es darüber hinaus mit Prädikaten der Vorstellungswelt versehen habe. Diesem Vorwurf hält Schopenhauer den Unterschied von Ding an sich *an sich* und Ding an sich *für uns* entgegen:

«Dieses [Ding an sich] aber ist Ding an sich bloß *relativ*, d. h. in seinem Verhältnis zur Erscheinung: – und diese ist Erscheinung bloß in ihrer Relation zum Ding an sich. ... Was aber das Ding an sich *außerhalb* jener Relation sei, habe ich nie gesagt, weil ich's nicht weiß: in derselben aber ist's Wille zum Leben» (Briefe S. 291).

Darüber hinaus bemerkt Schopenhauer ganz allgemein, daß wir für all unsere Erkenntnisse, so abstrakt sie auch sein mögen, der Grundlage eines anschaulichen Schemas bedürfen. Ein solches aber hat stets Raum und Zeit zur Form. Hingegen wirkliche Vorgänge im Ding an sich zu beschreiben, führt er weiter aus, wäre transzendent. Er aber sei überall immanent geblieben⁶. Eine Interpretation, die es in erster Linie nicht auf Kritik, sondern auf Verständnis abgesehen hat, sollte an den brieflichen Äußerungen Schopenhauers nicht vorbeigehen. Denn diese tragen wesentlich zur Klärung und Behebung der besagten Schwäche bei. Als besonders aufschlußreich erweist sich hier auch der «Handschriftliche Nachlaß»⁷.

Im Fall des Selbstmordes nun offenbart sich ebenfalls eine Verwechslung von Ding an sich und seiner Erscheinung und zwar darin, daß der Selbstmörder, statt das Ding an sich – für Schopenhauer bekanntlich der Wille – aufzuheben, lediglich dessen Erscheinung zerstört. Der Wille als Ding an sich bleibt bestehen, der, außerhalb der

⁵ Immanuel KANT: Kritik der reinen Vernunft. In: Philosophische Bibliothek 37a, Meiner, Hamburg 1971, 71.

⁶ GBr, 217.

⁷ HN III, 36.

Gestaltungen des Satzes vom Grunde liegend, «unvergänglich» ist. Schopenhauer versucht dies, beiläufig erwähnt, mit der Feststellung der relativen Unbesorgtheit der Menschen dem Tode gegenüber empirisch zu untermauern:

«Der Mensch allein trägt in abstrakten Begriffen die Gewißheit seines Todes mit sich herum: diese kann ihn dennoch, was sehr seltsam ist, nur auf einzelne Augenblicke, wo ein Anlaß sie der Phantasie vergegenwärtigt, ängstigen. Gegen die mächtige Stimme der Natur vermag die Reflexion wenig. Auch in ihm, wie im Tiere, das nicht denkt, waltet als dauernder Zustand jene, aus dem innersten Bewußtsein, daß er die Natur, die Welt selbst ist, entspringende Sicherheit vor, vermöge welcher keinen Menschen der Gedanke des gewissen und nie fernen Todes merklich beunruhigt, sondern jeder dahinlebt, als müsse er ewig leben; was so weit geht, daß sich sagen ließe, keiner habe eine eigentlich lebendige Überzeugung von der Gewißheit seines Todes, da sonst zwischen seiner Stimmung und der des verurteilten Verbrechers kein so großer Unterschied sein könnte ...» (WI, 332).

Immer wieder bemüht sich Schopenhauer, die Anfangs- und Endlosigkeit des den Erscheinungen zugrunde liegenden Willens plausibel zu machen. Das fällt nicht zuletzt dort auf, wo er dem Prinzip zufolge, daß weder aus *Nichts* etwas hervorgehen, noch Vorhandenes zu *Nichts* werden könne, auch an den «gesunden Menschenverstand» appelliert⁸.

Was im Tode (und damit auch im Selbstmord) unterzugehen scheint, ist also nicht der Wille, sondern nur die Erscheinung samt Bewußtsein und Individualität, welche allein ihr eigen sind. Nach Schopenhauer sind Bewußtsein und Individualität nicht identisch mit dem, was sie hervorgebracht hat. So lesen wir, daß im Tode wohl das Bewußtsein untergehe, «hingegen keineswegs Das, was bis dahin dasselbe hervorgebracht hatte» (PII, 290).

Schopenhauer spricht dem Ich mit seiner Vorstellungswelt kaum mehr Realität zu als einem Traum oder Trugbild. Dieses Trugbild (Erscheinungswelt) steht allerdings insofern in Verbindung mit dem absolut Realen (Wille), als es ja gerade von diesem aufgeworfen wird⁹.

⁸ WII, 544 oder HN III, 436.

⁹ WII, 582.

Nachdem wir gesehen haben, daß dem Willen nie Befriedigung zuteil werden kann, da er, bildlich gesprochen, ständig an die Wände der Kausalität prallt, was das Leben durchwegs leidvoll macht, drängt sich freilich die Frage auf, weshalb und wie der Wille über den Selbstmord *binaus* noch Leid bewirken sollte, also nachdem durch den Suizid seine Objektivation abgestreift wurde. Die Antwort, die Schopenhauer uns darauf gibt, ist, daß «dem Willen zum Leben das Leben gewiß ist», daß dem «Willen seine Erscheinung nie fehlen kann»¹⁰. Das ist ganz entscheidend und wird im folgenden klarer werden, denn es bedeutet, daß der Wille, eben gerade von seiner raum-zeitlichen Objektivation erlöst, aufs neue an die Erscheinungswelt gekettet wird: die erhoffte Erlösung bleibt aus:

«Hingegen auch umgekehrt: wen die Lasten des Lebens drücken, wer zwar wohl das Leben möchte, aber die Qualen desselben verabscheut, und besonders das harte Los, das gerade ihm zugefallen ist, nicht länger tragen mag: ein solcher hat nicht vom Tode Befreiung zu hoffen und kann sich nicht durch Selbstmord retten; nur mit falschem Scheine lockt ihn der finstre Orkus als Hafen der Ruhe. Die Erde wälzt sich vom Tage in die Nacht; das Individuum stirbt: aber die Sonne brennt ohne Unterlaß ewigen Mittag» (WI, 331).

Doch hier stellt sich freilich ein bereits von D. Birnbacher aufgegriffenes Problem¹¹. Denn der unsterbliche Keim, von dem das alte Individuum schied, bringt ein neues, allenfalls anderes Individuum hervor; das Vorangegangene sollte demnach nichts mehr zu befürchten haben. An einer Stelle heißt es:

«Das Sterbende [Individuum] geht unter: aber ein Keim bleibt übrig, aus welchem ein neues Wesen hervorgeht, welches jetzt ins Daseyn tritt, ohne zu wissen woher es kommt und weshalb es gerade ein solches ist, wie es ist» (PII, 293).

Das Wort *Wesen* hat hier eindeutig die Bedeutung von *Individuum*. An einer anderen Stelle lesen wir jedoch:

«Jedes neugeborene Wesen tritt zwar frisch und freudig in das neue Daseyn und genießt es als ein geschenktes: aber es gibt und kann nichts Geschenk-

¹⁰ WI, 331, 471, 472.

¹¹ D. BIRNBACHER, Schopenhauer und das ethische Problem des Selbstmordes. In: 66. Schopenhauer-Jahrbuch 1985, 125.

tes geben. Sein frisches Daseyn ist bezahlt durch das Alter und den Tod eines abgelebten, welches untergegangen ist, aber den unzerstörbaren Keim enthielt, aus dem dieses neue entstanden ist: sie sind ein Wesen. Die Brücke zwischen beiden nachzuweisen, wäre freilich die Lösung eines großen Räthsels» (WII, 577).

Zu Beginn des Abschnitts tritt uns wiederum das Wort *Wesen* in der uns bekannten Bedeutung von *Individuum* entgegen. Doch die Bedeutung von *Wesen* nach dem zweiten Doppelpunkt kann nicht mehr die von *Individuum* sein. Man sollte freilich denken, daß hier vielmehr *Wille* gemeint ist. Doch weshalb hat Schopenhauer nicht *Wille* geschrieben, wo er dazu noch wenige Zeilen vorher dasselbe Wort in vollkommen anderer Bedeutung verwendet hat, nämlich in der von *Individuum*; also in einer, in diesem brenzligen Zusammenhang, entscheidend anderen Bedeutung? Es scheint, daß Schopenhauer nach besagtem Doppelpunkt mit *ein Wesen* so etwas wie *ein und derselbe qua Ding an sich, qua Wille* gemeint haben könnte. An diesen Gegenstand knüpft eine Frage, die sich Schopenhauer unter anderem in einem Brief an Julius Frauenstädt gestellt hat, nämlich die:

«... <wie tief im Ding an sich die Wurzeln der Individualität gehn>, ein Problem, das ich aufgeworfen, aber als transzendent und daher unlösbar liegen gelassen habe» (Briefe, 292).

Im folgenden Passus werden wir etwas aufgeklärt, wo es heißt:

«... daß die *Individualität* nicht allein auf dem *principio individuationis* beruht und daher nicht durch und durch bloße *Erscheinung* ist; sondern daß sie im Ding an sich, im Willen des Einzelnen, wurzelt: denn sein Charakter selbst ist individuell» (PII, 242).

Freilich, dies widerspricht der Feststellung Schopenhauers, daß die Individualität allein der Erscheinung eigen sei und demzufolge auch mit ihr untergehe. Und doch: Die Mißverständlichkeit des Wortes *Wesen*, die Frage nach den Wurzeln der Individualität im Willen und die teilweise Lokalisierung derselben im Willen führen zur Annahme, daß Schopenhauer, als er den Selbstmord als vergebliche und törichte Handlung bezeichnete, wenn auch mehr oder weniger stillschweigend, ein individuelles Residuum im Willen voraussetzte. Denn sonst ist nicht einzusehen, weshalb das Argument, daß dem Willen seine Erscheinung nicht fehlen könne, uns den Selbstmord als vergeblich erscheinen lassen sollte, wenn ja auf der anderen Seite zugleich gilt, daß die raum-zeitliche

Fortdauer von einem anderen, neuen Individuum getragen werden muß. Daß, mit anderen Worten, der Wille wohl bestehen bleibt, aber nicht mehr für das freiwillig untergegangene Individuum¹². Die Umsetzung intuitiver Einsicht in rationales Denken scheint hier, wie auch andernorts bei Schopenhauer, Quelle der besagten Widersprüche gewesen zu sein. Freilich reicht das aufgeworfene Problem ins Transzendente, und es bleibt zu sagen, daß von einer Erlösung in der Art, wie Schopenhauer sie in der *Verneinung des Willens zum Leben* sah, hier tatsächlich nicht die Rede sein kann, doch dazu erst später.

Nahe liegt in diesem Zusammenhang zweifellos der Reinkarnationsgedanke. Es sei deshalb, bevor wir zum zweiten Teil unserer Betrachtungen übergehen wollen, ein ganz kurzer Hinweis auf die Stellung Schopenhauers zur Reinkarnation erlaubt.

Im Kapitel «Über den Tod und sein Verhältnis zur Unzerstörbarkeit unseres Wesens» (WII) sind Schopenhauers Ausführungen zur Metempsychose zu finden. Sie sind von Wohlgesinntheit, ja Dankbarkeit dem Thema gegenüber geprägt. So schreibt er beispielsweise: «Diesem Allen zufolge stellt der Glaube an Metempsychose sich dar als die natürliche Überzeugung des Menschen, sobald er, unbefangen, irgend nachdenkt» (WII, 579). Und weiter: «Auch habe ich bemerkt, daß er (der Reinkarnationsgedanke) Jedem, der zum ersten Mal davon hört, sogleich einleuchtet» (WII, 580). Hervorzuheben sind auch die Stellen, wo Schopenhauer die Palingenesie von der «gewöhnlichen» Seelenwanderung abhebt¹³. Im «Handschriftlichen Nachlaß» stoßen wir auf die folgende eigenartige Eintragung:

«*Spinoza* starb den 21. Februar 1677: ich bin geboren den 22. Februar 1788, – also genau 111 Jahr, d.h. 100 Jahr + 1/10 davon + 1/10 hievon nach seinem Tode: oder: man setze Eins zu jeder Zahl seines Todes-Tages (so weit es in diesem Jahrtausend möglich ist) so hat man meinen Geburtstag. *It's very odd.* – Pythagoras würde sagen –» (HNIII, 241).

Schopenhauer muß hier, wenn auch halb im Scherz, die Möglichkeit erwogen haben, die Wiedergeburt Spinozas zu sein, denn der Hinweis auf Pythagoras läßt sich in diesem Kontext unschwer als ein Hinweis auf dessen Wiedergeburtstheorie interpretieren.

¹² Auch die Verschiedenheit der Charaktere und Lebewesen bei der von Schopenhauer postulierten metaphysischen Einheit und Identität des Willens würde für einen solchen individuellen «Bodensatz» im Willen sprechen.

¹³ WI, 421; PII, 293.

II

Der Selbstmord, sagt Schopenhauer, richtet sich nicht gegen das Leben schlechthin, sondern lediglich gegen dessen Umstände. Die Beschaffenheit derselben und der entsprechenden Individualität werden letztlich darüber entscheiden, ob es zum Selbstmord kommt oder nicht:

«Der Selbstmörder will das Leben und ist bloß mit den Bedingungen unzufrieden, unter denen es ihm geworden. Daher gibt er keineswegs den Willen zum Leben auf, sondern bloß das Leben, indem er die einzelne Erscheinung zerstört. Er will das Leben, will des Leibes ungehindertes Daseyn und Bejahung; aber die Verflechtung der Umstände läßt diese nicht zu, und ihm entsteht großes Leiden.» (WI, 417)

Hingegen besteht für Schopenhauer das eigentliche Wesen der Verneinung des Willens zum Leben darin, daß man *gar kein* Leben mehr will, auch nicht das glücklichste der Welt: «Denn die Verneinung hat ihr Wesen nicht darin, daß man die Leiden, sondern daß man die Genüsse des Lebens verabscheut.» (WI, 417) Derjenige, der sich zur Verneinung des Willens entschieden hat, sieht ein, daß der Genuß den Lebenswillen aktiviert. Lebenswille bedeutet aber, wie wir schon sahen, automatisch Leid. Damit ist der Genuß als indirekte Quelle des Leides entlarvt und wird vom wirklich Lebensverneinenden geflissentlich gemieden. Dagegen verabscheut der Selbstmörder bloß die Leiden, Lasten und Qualen des Daseins und würde, gesetzt den Fall, er hätte die Wahl, ein glückliches Leben sicherlich nehmen.

Das *Sterbenwollen* im Rahmen einer gewalttätigen Selbstvernichtung kann nach Schopenhauer nicht zur Erlösung führen, sondern allein das *verneinende Weiterleben*, und zwar bis sich jene Einsicht in das Wesen der Welt einstellt, die, eine endgültige Mortifikation und Resignation des Willens nach sich ziehend, allein zur Erlösung führen kann. Wir werden diesen Punkt später noch zu vertiefen haben.

Das heute unzweifelhaft aktuelle Spannungsfeld von Selbstverwirklichung und Selbstzerstörung findet in der Selbstmordauffassung Schopenhauers eine Analogie: Denn ihr zufolge will der Selbstmörder ja durchaus leben, dennoch aber zerstört er seinen Leib. Dieses Paradox von Selbsterhaltungstrieb und krassester Selbstschädigung entlarvt Schopenhauer nicht nur als ein scheinbares Paradox, indem er sagt:

Selbstmord und Wille zum Leben widersprechen sich eigentlich nicht, da man durch den Suizid auf den «bloßen» Willen zurückgeworfen wird; er geht noch weiter: Der Selbstmord, sagt er, sei sogar ein «Phänomen starker Bejahung des Willens.» (WI, 471)

Versuchen wir im folgenden zu erörtern, weshalb. Ein Wille, der durch einen Willensakt seine eigene Sichtbarwerdung abwirft, sagt Schopenhauer, bejaht sich selbst: Da ihm allein als *Erscheinendem* jene Erkenntnis hätte zuteil werden können, die ihm eine Wendung zum Nichtwollen und damit in Richtung Erlösung gegeben hätte. Der Selbstmörder jedoch nimmt sich diese Chance, indem er, wie schon gesagt, die allein Erlösung gewährende Erscheinung vernichtet und zwar:

«... eher als das Leiden den Willen breche. Eben weil der Selbstmörder nicht aufhören kann zu wollen, hört er auf zu leben, und der Wille bejaht sich hier eben durch die Aufhebung seiner Erscheinung, weil er sich anders nicht mehr bejahen kann.» (WI, 472)

In der Verneinung des Willens sieht Schopenhauer die einzige Freiheit, die der sonst streng determinierten Erscheinung zuteil werden kann, eben weil durch den Verneinungsakt das der Erscheinung zugrunde Liegende aufgehoben wird. In Anlehnung an Matthias Claudius bezeichnet Schopenhauer deshalb diese Wendung zum Nichtwollen als die «transzendente Veränderung»¹⁴. Vermöge des einsichtig machenden Leides entsteht sie und führt den Menschen aus einer zu endlosem Leid bestimmten Natur heraus in ein *Nichts*, von dem Schopenhauer allerdings sagt, daß es ein relatives, weil von uns aus gesehene sei:

«Wir bekennen es vielmehr frei: was nach gänzlicher Aufhebung des Willens übrig bleibt, ist für alle die, welche des Willens noch voll sind, allerdings Nichts. Aber auch umgekehrt ist denen, in welchen der Wille sich gewendet und verneint hat, diese so sehr reale Welt mit all ihren Sonnen und Milchstraßen – Nichts.» (WI, 487)

Aber eben, und dies ist der springende Punkt: nur *im und während* des Lebens kann dem Menschen die erlösende Erkenntnis zuteil werden. Die Möglichkeit zur *Selbsterkenntnis des Willens* ist nun einmal ein Vorzug, den die Lebenden den Toten gegenüber haben. Aus diesem

¹⁴ WI, 471.

Grund ist – erstaunlich genug – nach Schopenhauer das Leben auf jeden Fall zu fördern; es muß sich frei entfalten können und darf keinesfalls gewalttätig und ohne tiefere Erkenntnis zurückgedrängt oder gar zerstört werden. Der folgende Passus hebt diesen Gedanken mit allem Nachdruck hervor:

«Daher ist der einzige Weg des Heils dieser, daß der Wille ungehindert erscheine, um in dieser Erscheinung sein eigenes Wesen *erkennen* zu können. Nur in Folge dieser Erkenntnis kann der Wille sich selbst aufheben und damit auch das Leiden, welches von seiner Erscheinung unzertrennlich ist, endigen: Nicht aber ist dies durch physische Gewalt, wie Zerstörung des Keims, oder Tötung des Neugeborenen oder Selbstmord möglich. Die Natur führt eben den Willen zum Lichte, weil er nur am Lichte seine Erlösung finden kann. Daher sind die Zwecke der Natur auf alle Weise zu befördern, sobald der Wille, der ihr innerstes Wesen ist, sich entschieden hat.» (WI, 474)

Es ist das *nur* in der Erscheinungswelt, im Leben zum Ausdruck kommende Leid, das, mit der Einsicht, die es bewirken kann, allein imstande ist, den Lebenswillen abzutöten und damit zum Heil zu führen. Schopenhauer spricht davon, «daß gerade Schmerz und Trübsal auf den wahren Zweck des Lebens, die Abwendung des Willens von demselben, hinarbeiten»¹⁵. Dieses *Hinarbeiten* drückt eindeutig eine dem Leid innewohnende *Finalität* aus, die sich formelhaft etwa wie folgt verdeutlichen ließe:

LEBEN $\xrightarrow{1}$ LEID $\xrightarrow{2}$ ERKENNTNIS $\xrightarrow{3}$ VERNEINUNG $\xrightarrow{4}$ HEIL

Der Selbstmörder scheitert offenbar an Schritt zwei, denn für ihn ist das Leid nur hemmend; seine Erlösungsträchtigkeit ist noch ganz umnebelt von der Gewalt des Wollens, der er unterliegt. Könnte man ihn jedoch etwas länger hinhalten, und würde er dem Leid weiteren Zutritt gewähren, so dürfte «aus der läuternden Flamme des Leides» bald der «Silberblick der Verneinung»¹⁶ hervortreten, und seine verzweifelte Ablehnung gegen das Leid würde in eine willige Hingabe umschlagen, in der Gewißheit, der Befreiung entgegenzuschreiten¹⁷. Der Sinn des Leides besteht für Schopenhauer demnach in seiner Funktion als Wegbereiter der Erkenntnis und damit der Erlösung.

¹⁵ Vgl. das Kapitel: «Die Heilsordnung» (WII, 729–736).

¹⁶ WI, 464.

¹⁷ Vgl. WI, 473.

Diese Erkenntnis besteht nun in der Durchschauung dessen, was Schopenhauer in Anlehnung an die Scholastik das *principium individuationis* genannt hat. Diesen Begriff deutet Schopenhauer allerdings dahingehend um, daß für ihn das *principium individuationis* Raum und Zeit bedeutet, welche die Bedingung der Erscheinung der Vielheit darstellen. Die Durchschauung dieses Prinzips führt zur Einsicht, daß der Mannigfaltigkeit der Erscheinungen eine Identität (Wille) innewohnt. Schopenhauer meint nun, daß die Einsicht in diese Identität eine Identifikation mit dem Schicksal der Menschheit überhaupt zur Folge hat. Dieses ist aber ein hartes Schicksal und kann auch nicht mehr lange gewollt werden. Deshalb wirkt die Erkenntnis als *Quietiv* auf den Willen zurück und leitet die Verneinung des Willens ein¹⁸.

Die Vorzüge dieser Verneinung erschöpfen sich jedoch nicht in der Erlösung und Befreiung vom Leid, die sie verheißt: Schopenhauer sieht in ihr überdies auch das «höchste moralische Ziel»¹⁹. Er tut dies deshalb, weil sie, wie wir eben gesehen haben, die Identifikation mit dem Schicksal anderer impliziert. Aus dieser Identifikation heraus werden Tugenden wie Gerechtigkeit, Menschenliebe und Mitleid je nach Grad der Verneinung erst einmal ephemere, in der endgültigen Abkehr des Willens zum Leben dann bleibend möglich²⁰. Der Selbstmord steht dem entgegen. Dieser ethische Grund, der allerdings «mit dem Senkblei der gewöhnlichen Ethik» nicht zu erreichen ist²¹, kann nach Schopenhauer allein dazu berechtigen, im Selbstmord etwas Unrechtes zu sehen. Alle anderen Gründe lehnt er entschieden ab. Zu ihnen gehören vor allem die Scheingründe der Theologen²², die gar nicht auf der Bibel fußen können, da der Suizid weder im Neuen noch im Alten Testament verurteilt wird, ja im Gegenteil, Selbstmorde darin durchaus vorkommen. (Vgl. 1 Sam 31; Matth 27,5)

Es scheint mir nicht überflüssig, noch einige wenige Worte über die *Art* jener Erkenntnis zu verlieren, von der eben so oft die Rede war. Man mag aus dem Begriff der Erkenntnis eine Tönung heraushören, die ins Abstrakte, Intellektuelle spielt. Bei der Erkenntnis, die zur Verneinung des Willens anhält (und allein von dieser war vorhin die Rede),

¹⁸ Vgl. WII, 696.

¹⁹ PII, 328.

²⁰ Vgl. WII, 700.

²¹ PII, 329.

²² Vgl. PII, 325.

soll es hingegen um eine «innere, unmittelbare und intuitive» gehen²³. Allein eine solche kann nach Schopenhauer eine Veränderung des Lebens herbeiführen, niemals die «abstrakte», philosophische in einem rationalen Sinn. Diese betrifft als eine dem Satz vom Grunde nachgehende den Menschen nur äußerlich, als Erscheinung. Sie dringt nicht in den Kern seines Wesens vor und bleibt daher, sowohl in bezug auf die Willensverneinung und Erlösung als auch moralisch *wirkungslos*. Für Schopenhauer kann diese Wirkung nur dem «intuitiven» Innewerden der metaphysischen Einheit alles Lebenden entspringen. Während der Philosoph bestrebt sein soll, «das ganze Wesen der Welt abstrakt, allgemein und deutlich in Begriffen zu wiederholen, und es so als reflektiertes Abbild in bleibenden und stets bereit liegenden Begriffen der Vernunft niederzulegen»²⁴, erkennt der sich Befreiende «intuitiv» und spricht diese Erkenntnis unmittelbar durch seine Tat aus. So läßt sich sagen, daß, obwohl bei Schopenhauer die Erkenntnis angesichts des Willens nur wenig vermag²⁵, im Fall der «intuitiven» Erkenntnis eine Ausnahme vorzuliegen scheint.

Diese metaphysische Art von Erkenntnis mag uns an das *Sokrates-Paradox* «Tugend ist Wissen» erinnern²⁶. Die sokratische Auffassung geht bekanntlich dahin, daß das Wissen um eine Tugend das Tun impliziert. Eine partielle Übereinstimmung zu dieser Auffassung finden wir bei Schopenhauers «intuitiver» Erkenntnis, insofern auch diese das Tun nach sich zieht. Allerdings ist sie im Unterschied zu Sokrates *nicht* lehrbar. Sie geht eben nicht wie bei Sokrates aus theoretischem Wissen, sondern aus jener metaphysisch-transrationalen Erkenntnisweise hervor, die dem Menschen vielmehr allein dadurch zuteil werden kann, was Schopenhauer in Anlehnung an ein christliches Dogma die «Gnadenwirkung» nennt²⁷. Er bringt damit zum Ausdruck, daß diese Erkenntnis außerhalb unserer Macht steht. Eben weil sie nicht abstrakt ist, sagt Schopenhauer, läßt sie sich auch nicht mitteilen oder erarbeiten; sie ist weder «anzuräsonniren» noch «wegzuräsonniren», sondern muß «*Jedem unmittelbar selbst aufgehn*»²⁸. Demnach hat der Mensch sich

²³ WI, 452.

²⁴ WI, 453.

²⁵ Vgl. WI, 437, sowie das Kapitel: «Vom Primat des Willens im Selbstbewußtseyn» (WII, 224–277).

²⁶ Vgl. ARISTOTELES: Eudemische Ethik A5. 1216 B4–11.

²⁷ WI, 477f.

²⁸ Arthur SCHOPENHAUER: *Metaphysik der Sitten*, Piper, München 1985, 211.

damit zu bescheiden, daß ihm das eigentlich Entscheidende im Leben allein aufgrund einer «Gnadenwirkung» zuteil werden kann, daß es ihm gleichsam «von Außen angefliegen» kommen muß²⁹.

Das oben aufgestellte Schrittschema mag ferner suggerieren, daß sich diese Erkenntnis an einem bestimmten Zeitpunkt erhebt. Vielmehr wird sich jedoch diese aus dem Leidensprozeß langsam ergeben, und dann auch jene entscheidende Veränderung von einer abweisenden zu einer hingabevollen Haltung dem Leid gegenüber bewirken:

«Indessen dürfen wir doch nicht meinen, daß, nachdem durch die zum Quietiv gewordene Erkenntnis, die Verneinung des Willens zum Leben einmal eingetreten ist, sie nun nicht mehr wanke, und man auf ihr rasten könne, wie auf einem erworbenen Eigentum. Vielmehr muß sie durch steten Kampf immer aufs neue errungen werden.» (WI, 462)

Fassen wir also zusammen: Einerseits leidet der Mensch kraft des Willens, der seinem Leben zugrunde liegt; andererseits liegt in diesem Leid ebenso der Schlüssel zur Befreiung aus dem Teufelskreis der Natur verborgen, «weil alles Leiden, indem es eine Mortifikation und Aufforderung zur Resignation ist, der Möglichkeit nach, eine heiligende Kraft hat»³⁰, weil es, wie wir oben gesehen haben, auf Abtötung des Willens und damit auf Erlösung *hinarbeitet*. Nimmt man das Leid an, wird es bis zur Abtötung des Willens durchgelitten, führt es zur Erlösung³¹, weisen wir es im Selbstmord von uns, so weisen wir zugleich die einzige Erlösungsmöglichkeit von uns und bleiben an der leidvollen Erscheinungswelt hängen. So entscheidet sich in der Stunde des Todes, «ob der Mensch in den Schoß der Natur zurückfällt, oder aber diesem nicht mehr angehört, sondern ---: für diesen Gegensatz fehlt uns Bild, Begriff und Wort, eben weil diese sämtlich aus der Objektivation des Willens genommen sind, daher dieser angehören, folglich das absolute Gegenteil desselben auf keine Weise ausdrücken können, welches demnach für uns als eine bloße Negation stehen bleibt.» (WII, 699)

²⁹ Ebd. 262.

³⁰ WI, 468.

³¹ Friedrich NIETZSCHE faßt diesen Punkt der Philosophie Schopenhauers in seinem Stück aus den «Unzeitgemäßen Betrachtungen»: «Schopenhauer als Erzieher» (Montinari 1972, 367) wie folgt zusammen: «Der *Schopenhauerische Mensch nimmt das freiwillige Leiden der Wahrhaftigkeit auf sich*, und dieses Leiden dient ihm, seinen Eigenwillen zu ertöten und jene völlige Umwälzung und Umkehrung seines Wesens vorzubereiten, zu der zu führen der eigentliche Sinn des Lebens ist.»

Als vom Selbstmord «gänzlich verschieden» beschreibt Schopenhauer den aus dem höchsten Grad der Askese gewählten Hungertod³². Doch wo liegt hier die Grenze? Was ist bloß Aufhebung der Erscheinung, was bereits Aufhebung des Willens? Immerhin muß man in Rechnung stellen, daß sich ein ausgesprochener Wille zur Selbstzerstörung – bewußt oder unbewußt – den Mantel der Askese umwerfen kann. Schopenhauer würde uns hier wohl zur Antwort geben, daß die Grenze zwischen Aufhebung der Erscheinung und Aufhebung des Willens als Betrachter kaum abzustecken sei. Denn beantworten könnte uns wohl nur derjenige die Frage, der den dornigen Läuterungsprozeß der Willensmortifikation hinter sich gelassen hat und allenfalls jene «gänzliche Meeresstille des Gemüts»³³ erfährt, die eine Zuordnung zum Zustand der Verneinung tatsächlich zulassen würde. Schopenhauer gibt in diesem Zusammenhang allerdings zu:

«Zwischen diesem aus dem Extrem der Askese und dem gewöhnlichen aus Verzweiflung entspringenden freiwilligen Tode mag es mancherlei Zwischenstufen und Mischungen geben, welches zwar schwer zu erklären ist; aber das menschliche Gemüt hat Tiefen, Dunkelheiten und Verwicklungen, welche aufzuhellen und zu entfalten, von der äußersten Schwierigkeit ist.» (WI, 476)

Die Nüchternheit, mit der Schopenhauer das Selbstmordthema abhandelt, mag für manchen etwas anstößig sein, da der Suizid ja ganz offenkundig einem Zustand entspringt, in dem nur schon jeder Denkversuch an der Gewalt des Leides zerschellen muß. Insofern verstehen wir *Marbot*, wenn er im gleichnamigen Roman von Wolfgang Hildesheimer schreibt:

«Schopenhauer meint zwar, der Suizid sei nicht die Antwort auf die Zumutung des Lebens, vielmehr sollten wir aktiv verneinend weiterleben. Doch er vergißt, daß das <philosophische Leben> ein anderes ist als das gelebte Leben – vielleicht vergißt er es auch nicht, aber er will es nicht wahrhaben. Man darf den Suizid nicht als Ausdruck einer Haltung zur Welt betrachten und nicht als Flucht ins Nichtsein, sondern als Verweigerung dessen, was die grausame Natur mit uns treibt oder vorhat. Gewiß löst der Freitod kein philosophisches Problem, aber als solche Lösung ist er von niemandem jemals verübt worden (...) Schopenhauer behandelt dieses Thema zu dog-

³² WI, 474.

³³ WI, 486.

matisch, er berücksichtigt die Seele nicht. Man muß vom einzelnen Menschen ausgehen, von seinen Motiven, seinem Überdruß, seiner Verzweiflung³⁴.

Andererseits hat Schopenhauer niemals gesagt, der Mensch habe kein Recht auf den Selbstmord, wie etwa die christlichen Theologen, die ihn über Jahrhunderte zum Verbrechen haben stempeln wollen. Ganz im Gegenteil verteidigt er mit allem Nachdruck das Recht eines jeden auf seine eigene Person und sein Leben³⁵. Er hat lediglich auf seine Vergeblichkeit hingewiesen und die Ansicht vertreten, daß der Selbstmord der wirklichen Erlösung eine nur scheinbare unterschiebe. Überhaupt kann es kaum Schopenhauers Absicht gewesen sein, den Selbstmörder von seiner Tat irgendwie abbringen zu wollen, wo wir lesen:

«Meiner Meinung nach aber ist alle Philosophie immer theoretisch, indem es ihr wesentlich ist, sich, was auch immer der Gegenstand der Untersuchung sei, stets rein betrachtend zu verhalten und zu forschen, nicht vorzuschreiben. Hingegen praktisch zu werden, den Charakter umzuschaffen, sind alte Ansprüche, die sie, bei gereifter Einsicht, endlich aufgeben sollte.» (WI, 319)

Es ließe sich hier noch die Frage aufwerfen, inwieweit dieses an den Anfang des vierten Buches von «Die Welt als Wille und Vorstellung» gestellte Bekenntnis zum Verzicht auf moralische Forderung mit dem oftmals appellativen Charakter dieses Buches denn vereinbar sei. Begnügen wir uns mit der Vermutung, daß dieser Charakter nicht unwesentlich dazu beigetragen haben dürfte, Wirkungen – seien sie nun beabsichtigt gewesen oder nicht – hervorzurufen³⁶.

³⁴ Wolfgang HILDESHEIMER: Marbot, eine Biographie; Frankfurt/M. 1984 (Suhrkamp Taschenbuch), 304 f.

³⁵ PII, 325.

³⁶ Für wertvolle Anregungen danke ich Herrn PD Dr. R. Ferber recht herzlich.