

Anthropologie des Leidens

Leidensphilosophie von Schopenhauer bis Scheler

Inaugural-Dissertation

zur Erlangung des Doktorgrades der Philosophie (Dr. phil.)

durch die Philosophische Fakultät der
Heinrich-Heine-Universität Düsseldorf

vorgelegt von:

Tobias Hölterhof

Köln

Düsseldorf Mai/Juni 2011

Überarbeitete Fassung September 2012

Erstgutachter:
Prof. Dr. Dieter Birnbacher

Zweitgutachterin:
Prof. Dr. Simone Dietz

Tag der Disputation: 25. Januar 2012

D 61

Inhaltsverzeichnis

Vorwort	3
1 Einleitung	5
2 Das Leiden und der Wille bei Arthur Schopenhauer	10
2.1 Aus dem Leben von Arthur Schopenhauer.....	10
2.2 Der Mangel an Erkenntnis.....	16
2.3 Jeder Akt des Willens ist auch Akt des Leibes.....	24
2.4 Das Leiden ist das Positive.....	34
2.5 Die Verneinung des Willens zum Leben.....	42
3 Das Leiden und die Existenz bei Søren Kierkegaard	49
3.1 Aus dem Leben von Søren Kierkegaard.....	49
3.2 Die Wahrheit ist die Subjektivität.....	52
3.3 Der unglücklichste Mensch.....	60
3.4 Verzweifelt man selbst sein wollen.....	65
3.5 Sich selbst in seiner ewigen Gültigkeit wählen	70
3.6 Søren Kierkegaard und Arthur Schopenhauer.....	76
4 Das Leiden und die Macht bei Friedrich Nietzsche	87
4.1 Aus dem Leben von Friedrich Nietzsche.....	87
4.2 Wie viel Wahrheit verträgt der Mensch?.....	91
4.3 Der Irrtum vom freien Willen.....	98
4.4 Der Wille zur Macht.....	107
5 Das Leiden und das Fühlen bei Max Scheler	116
5.1 Aus dem Leben von Max Scheler.....	116
5.2 Die Objektivität der Werte und das Apriori des Fühlens.....	119
5.3 Das Tragische als Wesensmerkmal der Welt.....	128
5.4 Die Schichtungen des emotionalen Lebens.....	130

5.5 Die Lehren der Leidensminderung und -aufhebung.....	138
5.6 Die Lehre vom Sinn des Leidens.....	141
5.7 Max Scheler und Arthur Schopenhauer.....	148
6 Zusammenfassung	154
6.1 Anthropologie des Leidens.....	154
6.2 Aspekte einer Phänomenologie des Leidens.....	158
6.3 Funktionale Aspekte des Leidens.....	169
7 Siglenverzeichnis	177
8 Literaturverzeichnis	180

Vorwort

Während meiner Arbeit an dieser Dissertation sind Kristine und Volker gestorben. Ich möchte ihr Schicksal hier erwähnen, nicht nur weil es mich selbst berührt, sondern auch weil es lebensnah zeigt, welche Bedeutung das Leiden für den Menschen haben kann. Kristine war eine lebensfrohe Frau, die schon als Jugendliche an Krebs erkrankte. Sie besaß trotz ihrer Leiden – und offensichtlich auch wegen dieser Erfahrung – eine beeindruckend fröhliche Tiefe. Mit 34 Jahren starb sie schließlich an den Folgen ihrer Krankheit. Kristine und Volker hatten eine bewegte Beziehung zueinander, in der es nie an gegenseitiger Liebe mangelte. Nach dem Tod seiner Frau empfand Volker, dass es kein wertvolles Leben mehr für ihn gibt und wählte wenige Wochen später den Freitod. Es sind Erlebnisse und Geschehnisse wie dieses, welche den Gegensand der vorliegenden Arbeit bilden. Sie haben mich während meines Studiums beschäftigt und schließlich zu dieser Dissertation motiviert.

Ich danke Prof. Dr. Dieter Birnbacher vom Philosophischen Institut der Heinrich-Heine-Universität Düsseldorf für die sehr gute Betreuung und seine vielen Anregungen und Impulse während der vergangenen Jahre. Sie waren eine wertvolle Unterstützung. Ebenso bin ich froh darüber, dass ich einen Teil dieser Arbeit während meines Forschungsaufenthalts am Søren Kierkegaard Research Center in Kopenhagen konzipieren und schreiben konnte. Ich danke diesbezüglich insbesondere Dr. Niels Jørgen Cappelørn, der meine wissenschaftliche Arbeit hier betreute und mir wertvolle Einblicke in die Kierkegaard-Forschung gab. Ich freue mich, dass ich außerdem die Gelegenheit hatte, Aspekte meiner Arbeit auf dem Schopenhauer-Kierkegaard-Symposium 2008 in Kopenhagen vorzustellen. Die Diskussion in diesem Forum gab mir wichtige Hinweise für diese Arbeit. Dem Entgegenkommen von Prof. Dr. Michael Kerres ist es schließlich zu verdanken, dass ich die Fertigstellung dieser Dissertation mit der Arbeit in mediendidaktischen

Forschungsprojekten an der Universität Duisburg-Essen verbinden konnte, wofür ich mich ausdrücklich bei ihm bedanken möchte.

Wie schon aufgezeigt ist das Leiden ein lebensnahes und allgegenwärtiges Thema. Die Fragen, die im Kontext einer philosophischen Untersuchung des Leidens gestellt werden, sind allgemein menschliche Fragen. Ich danke in diesem Zusammenhang vor allem meiner Frau Nancy Hölterhof für die wertvolle Belebung dieser Arbeit und die Hilfe in den vergangenen Jahren. An dieser Stelle möchte ich ebenso eine Erwachsenenbildungsgruppe erwähnen, die den gemeinsamen Skiurlaub regelmäßig mit philosophischen und theologischen Themen bereichert. Diese Gruppe scheute zur eigenen Erbauung nicht die Lektüre von Epiktet, Schopenhauer, Kierkegaard und Nietzsche.

1 Einleitung

Die Philosophie beschäftigt sich seit der Antike mit dem menschlichen Leiden. Sei es im Sinne einer eudämonischen Ethik die Frage nach dem lebenswerten Leben oder im Sinne der gegenwärtigen Ethik das Leiden der anderen Person, welches moralische Relevanz gewinnt, so rückt in diesen und ähnlichen Ansätzen das Leiden in den Fokus philosophischer Reflexion. Doch ist mitunter festzustellen, dass bei einer solchen Reflexion der Gegenstand sehr einseitig und undifferenziert behandelt wird. Es fehlen Bezüge zur elementare Bedeutung des Leidens für den einzelnen Menschen. Das Selbstverständnis, welches der Reflexion über das Leiden zugrunde liegt, wird nicht herausgearbeitet. Das Leiden ist ein subjektives Thema mit einem starken Selbstbezug, welches ebenso die Philosophin und den Philosophen in ihrem und seinem Dasein betrifft. Die vorliegende Arbeit versucht das individuelle Selbstverständnis des Leidens, welches sich in der philosophischen Reflexion über das Leiden manifestiert, herauszuarbeiten, indem die Philosophien mehrerer Autoren herangezogen werden. Auf diese Weise soll das Spektrum dessen aufgezeigt werden, was das Leiden für den einzelnen Menschen bedeuten kann.

Das menschliche Leiden ist ein umfassendes Phänomen. Im Sinne einer *Anthropologie des Leidens* ergänzen sich die Formen und Varianten des individuellen Selbstverständnisses mehrerer Autoren und lassen Wesenseigenschaften des Leidens deutlich werden. So ist etwa Arthur Schopenhauers resignative Leidensphilosophie eine in ihrer pathetischen Deutlichkeit präzise Darstellung der Hoffnungslosigkeit des Leidens. Das Leiden besitzen demnach die ermüdende Struktur einer Frustration, die nach keiner weiteren Lebensaussicht verlangt, weil sie dem Willen zum Leben überdrüssig ist. Demgegenüber beschreibt Friedrich Nietzsche das Leiden als aktivierend und motivierend. Hier ist vielmehr ein Selbstverständnis des Leidens im Denken prägend, welches sich nach dem Diktum von Adorno durch das in der Welt gegebene Leiden ansprechen und herausfordern lässt (vgl. Angehrn 2006, S. 120).

Dabei findet sich der Mensch jedoch nicht nur in einer Leiden machenden Welt wieder, er schafft selbst auch das Leiden. Das Selbstverständnis des Menschen als Opfer des Leidens wird kontrastiert durch Erfahrungen, in denen sich das Leiden als etwas vom Menschen selbst geschaffenes darstellt (vgl. Kesselring). Max Scheler schließlich betont in einer christlichen Tradition ein läuterndes Leiden. Diese Heterogenität des Phänomens ist eine Eigenheit, die bei einer solchen Behandlung des Themas mit einhergeht. Inwieweit lässt sich das Thema zusammenfassen, ohne dass der spezifisch introspektive Charakter dieser Heterogenität verloren geht?

Der Begriff „Leiden“ fasst in der philosophischen Tradition sowohl schmerzhaft und sinnliche Formen des Leidens als auch reflexives Leiden zusammen. Emil Angehrn beschreibt eine Unterscheidung hinsichtlich der Erscheinungsweisen des Phänomens, welche das Leiden in passives Erleben, in schmerzhaftes Erleiden und in reflexives Leiden einteilt (vgl. Angehrn 2006, S. 120-124). Das Leiden als passives Leiden bezieht sich auf den Gegensatz zwischen Aktivität und Passivität. Angehrn versteht hier die Untätigkeit als ein „Hinnehmenmüssen“ im Gegensatz zur Macht der eigenen Tat. Das Leiden als schmerzhaftes Erleiden ist das Ertragen von etwas Ungewolltem. Hier tritt im psychischen sowie im physischen Leiden ein normativer Aspekt in den Vordergrund. Schließlich ist das Leiden als reflexives Leiden eines an der Sinnlosigkeit der Welt, an dem Fehlen einer Antwort auf die Warum-Frage. Der Versuch eines verstehenden Umgangs mit dem Leiden stößt sich nach Angehrn in dieser Leidensform an der Vergeblichkeit dieses Versuchs.

Das Leiden verbindet somit die unterschiedlichen Sphären menschlicher Existenz. Der Mensch spürt und reflektiert das Leiden. Dabei verhält sich der Mensch im Nachdenken über das Leiden zu sich selbst. Die Rationalität kann sich somit in Denkweisen bewegen, die nicht selten die Verzweiflung und Sinnlosigkeit des Leidens leugnen. Um sich der Selbstbezüglichkeit des Leidens anzunähern, und ihre Ursprünglichkeit und Eigenartigkeit zum Ausdruck kommen zu lassen, ist ein Fokus auf das einzelne menschliche Sein erforderlich. Die Leidensphilosophie und der leidende Philosoph sind insofern interessant, als sie sich mit dem eigenen

Leiden und nicht mit dem fremden Leiden beschäftigen. Um diese und weitere Aspekte aufzudecken, die im Selbstverständnis des Leidens verborgen liegen, werden mehrere Philosophen untersucht. Dabei soll der Schwerpunkt auf die neuzeitliche und gegenwärtige Leidensphilosophie gelegt werden. In dieser noch anhaltenden Zeitspanne, in der die Welt und das eigene Selbst dem menschlichen Sein fremd geworden sind, erscheint das Thema des Leidens in einer besonderen Deutlichkeit. Die Philosophie wagt es in dieser Zeit, das Leiden derart scharf zu fokussieren, dass die Grausamkeit seiner Formen und Aspekte in der Existenz sichtbar werden. Die ausführliche Darstellung einzelner neuzeitlicher Philosophen konzentriert sich somit auf solche Autoren, die pathetisch philosophiert haben und als leidende Philosophen wahrgenommen werden: Arthur Schopenhauer, Søren Kierkegaard, Friedrich Nietzsche und Max Scheler.

Anhand dieser Autoren und ihrer Leidensphilosophie soll das Leiden in seiner Originalität und zugleich in seiner Unterschiedlichkeit dargestellt werden. Die Berücksichtigung von vier Philosophen sichert den Anspruch dieser Untersuchung, das Leidensphänomen in seiner Breite darzustellen. Ein solcher Anspruch ist zunächst darauf angewiesen, die Erörterungen dieser Philosophen vergleichbar zu machen. Das Leiden als das zu behandelnde Sujet darf im Detail nicht in verschiedene Themen auseinanderbrechen. Insofern wird im Folgenden die Arbeitshypothese vorausgesetzt, dass alle Autoren über dasselbe Leidensphänomen schreiben. Der dieser Hypothese zugrunde liegende Leidensbegriff ist folglich ein weit gefasster Begriff, der sowohl Passivität und Schmerz, als auch reflexive Formen des Leidens mit einschließt. Freilich finden in diesem Vorgehen neuere Erkenntnisse der Begriffsanalyse des Leidens keine Berücksichtigung. Diese Eigenheit ist begründet durch den philosophiegeschichtlichen Fokus der Untersuchung. Gegenstand der vorliegenden Arbeit ist es sodann nicht, die Philosophen jeweils in der gänzlichen Tiefe ihrer Philosophie, sondern anhand ihrer Beispiele das Phänomen des Leidens in seiner Heterogenität darzustellen. Somit wird in der Philosophie von Schopenhauer das menschliche unmittelbar erfahrbare Leiden fokussiert, dagegen nur am Rande das metaphysische Leiden und das

Mitleid. Aus den Schriften von Søren Kierkegaard ist eine Auswahl getroffen, und er wird insbesondere auf der Grundlage der „Unwissenschaftlichen Nachschrift“ dargestellt. Friedrich Nietzsche zeigt sich als ein Denker des Leiden-Machens. Max Scheler schließlich wird mit einem Fokus auf seinen Aufsatz „Der Sinn des Leidens“ interpretiert. Eine erste Annäherung an jeden der vier Philosophen erfolgt zunächst durch biographische Gegebenheiten. Ziel dieser Einleitung ist das Aufdecken von Parallelen zwischen Philosophie und Biographie. Wenn demnach in der folgenden Untersuchung biographische und philosophische Aspekte nebeneinander untersucht werden, geschieht dies nicht, um im Sinne einer biographisch-psychologischen Deutung das eine aus dem anderen herzuleiten.¹ Im Sinne einer philosophischen Untersuchung, die das Leiden material thematisiert, ist das eigene Leben und Erleben ein Teil der Materialität des Leidens selbst. Die biographische Beziehung dient demnach der selbstbezogenen und feinfühligem Annäherung an das Thema. Die weitere Entfaltung des Leidenthemas in jedem Abschnitt geht gleichsam einher mit der Darstellung der Philosophie des jeweiligen Autors. Sie arbeitet den spezifisch originären Beitrag des Philosophen zu einer Anthropologie des Leidens heraus. Ausgewählte Vergleiche unter den Philosophen sollen die Originalität sowie die Unterschiedlichkeit oder auch Ähnlichkeit weiter verdeutlichen. Die Vergleiche sind ausgewählt mit Rücksicht auf den gegenwärtigen Stand philosophischer Forschung und versuchen Stellen zu vertiefen, die wenig untersucht sind.

Als Anthropologie des Leidens werden die dargestellten Philosophien schließlich resümiert. Die Bedeutung des Leidens als ein vielschichtiges Phänomen für den Menschen wird dabei herausgestellt. Das Leiden als basale Wesenseigenschaft, wie es von den hier dargestellten Philosophen beschrieben wird, zeichnet sich nicht durch Einheitlichkeit und Konsistenz aus. Das Phänomen enthüllt sich in einer eigentümlichen Unbeständigkeit, die umrahmt ist von der eigenen Leidenserfahrung. Motiviert durch die Vielgestalt des Leidens und die damit einhergehende Widersprüchlichkeit und Ausschließlichkeit der Aspekte im Leidensphänomen versucht die vorliegende Untersuchung, das Thema in einer

1 Bezüglich der Probleme und des Vorwurfs eines Determinismus zwischen Biographie und Philosophie in der philosophischen Forschung zu Max Scheler vgl. Nota 1995, S. 14.

ungewöhnlichen Weise darzustellen. Der Anspruch ist es, die durchaus auch widersprüchlichen Vielgestalt des Leidens mitsamt ihre Evidenz in der jeweils eigenen Erfahrung herauszustellen.

2 Das Leiden und der Wille bei Arthur Schopenhauer

2.1 Aus dem Leben von Arthur Schopenhauer

Arthur Schopenhauer wird am 22. Februar 1788 als Sohn von Johanna und Heinrich Floris Schopenhauer in Danzig geboren. Heinrich Floris, der den Beruf eines Kaufmanns ausübt, hat für seinen Sohn bereits vor der Geburt den Kaufmannsberuf vorgesehen. Um ihm gleich von Geburt an mit wertvollen Privilegien für diesen Beruf auszustatten, schlägt Heinrich Floris seiner Frau, die nichts von ihrer Schwangerschaft ahnt, eine Reise nach England vor. Arthur soll in England geboren werden und somit die englische Staatsbürgerschaft besitzen. Genau acht Monate vor Arthurs Geburt reisen die Schopenhauers somit über Paris nach London. Johanna ist noch immer in Unkenntnis ihrer Schwangerschaft, und Heinrich Floris ist in Unkenntnis eines genauen Geburtstermins. In London schließlich wird sich Johanna ihres Zustandes bewusst, ist zunächst empört über den Plan ihres Gatten, versöhnt sich dann aber mit diesem und beschreibt die listige Verschwiegenheit in ihren Aufzeichnungen als „vernünftig“ und „natürlich“ (vgl. Safranski 1988, S. 23). Geplagt von Angst und Furcht um seine Frau und seinen ungeborenen Sohn drängt Heinrich Floris nun jedoch auf die sofortige Rückreise. So reisen die Schopenhauers im November des Jahres 1787 von London über Calais, Lille, Aachen und Düsseldorf zurück ins winterliche Danzig, wo der Sohn ohne Komplikationen geboren wird. Heinrich Floris nennt seinen Sohn Arthur, um die Unterschrift seiner zukünftigen Firma vor Missbrauch zu schützen, denn dieser Name ist in allen Sprachen gleich (vgl. Schneider 1997, S. 25-28).

Als Danzig im März 1793 von preußischen Truppen blockiert wird, verlassen die Schopenhauers die Stadt und fliehen nach Hamburg. Dort wird vier Jahre später Arthurs Schwester geboren: Luise Adelaide Lavinia Schopenhauer. Es stehen weitere Reisen an. So verbringt Arthur unter anderem zwei Jahre in Le Havre, um

die französischen Sitten zu lernen und in Anthime Grégoire einen Freund zu finden.

Je weiter Arthur heranwächst, desto weniger möchte er die Laufbahn eines Kaufmanns einschlagen. Er beschäftigt sich leidenschaftlich mit Literatur und Philosophie, möchte Griechisch und Latein lernen und das Gymnasium besuchen. Für einen Kaufmann wie seinen Vater ist dieser Wunsch ein Protest. Der Gelehrtenberuf gilt zu dieser Zeit in Kaufmannskreisen als ehr- und brotlos. Mit diesem Wunsch wird die Zukunft Arthurs für die Familie Schopenhauer zum Problem. Heinrich Floris stimmt dem Gymnasialbesuch zunächst halbherzig zu und verhandelt um eine zukünftige Stelle für seinen Sohn (vgl. ebd. S. 40f). Um diese Zeit möchten die Schopenhauer eine längere Reise durch Europa unternehmen. Heinrich Floris kommt schließlich die Idee, das Problem um Arthurs Zukunft mit dieser Reise zu einer Lösung zu führen.

Der 15-jährige Arthur schreibt 1803 als ersten Eintrag in sein Reisetagebuch:

„Schon oft war der Tag unserer Abreise festgesetzt, u. eben so oft wieder aufgeschoben worden. Im vergangnen Jahr hatten wir schon abreisen wollen, allein die Umstände machten es unmöglich: u. auch jetzt hatten sich so viele Umstände unsrer Abreise entgegengesetzt, daß wir fürchteten auch in diesem Jahre nicht reisen zu können. Indessen wurden alle Hindernisse aus dem Wege geräumt, u. wir reisten heute, d. 3. May, ab.“² (RT, S. 47)

Worin die Hindernisse zur Abreise der Familie Schopenhauer bestanden, führt Arthur in seinen nüchternen und von den Eltern gewiss gelesenen Aufzeichnungen der Reise nicht weiter aus. Ein Hindernis betraf jedoch ausschließlich ihn und hat ihn sicherlich sehr beschäftigt.

Arthur wird vor die prägende Entscheidung gestellt, entweder in Hamburg zu bleiben und eine Gelehrtenlaufbahn einzuschlagen, indem er das Gymnasium besucht, oder den Eltern auf die zweijährige Europareise zu folgen, seinen Freund in Le Havre wiederzusehen und danach eine Kaufmannslehre anzutreten. Heinrich Floris lässt Arthur theoretisch die Freiheit der Wahl, doch inszeniert er die Wahl

2 Hervorhebungen aus dem Originaltext sind in zitierten Textstellen in dieser Arbeit grundsätzlich nicht übernommen. Des Weiteren wird auf den Hinweis „sic“ grundsätzlich verzichtet: Zitate geben die Rechtschreibung des Originaltextes wieder.

ungleich, verknüpft sie mit disparaten Bedingungen, dass kaum ein Kind sich anders entscheiden würde oder gar das enge Geflecht von Verführung, Willkür und Gewalt durchblickt, das diese entsetzlich vernünftige Entscheidung des Vaters zusammenhält. „Der Vater zwingt Arthur in die Schule des Entweder-Oder-Existenzialismus“, schreibt Rüdiger Safranski (Safranski 1988, S. 63). Das „Entweder-Oder“ kann, so führt es Søren Kierkegaard in seinem gleichnamigen Buch aus, die leidenschaftliche Wahl des eigenen Selbst sein. Doch Arthur ist vom Ergebnis seiner Wahl angewidert. Er folgt dem Willen des Vaters und entscheidet sich für die Reise.

Die Europareise ist reich an Leidenseindrücken. Adele wird bei Verwandten in Danzig untergebracht, dann brechen Johanna, Heinrich Floris und Arthur Schopenhauer auf nach Holland und England. Während die Eltern weiter nach Schottland fahren, bleibt Arthur in Wimbledon bei London in einem Internat, um die englische Sprache zu lernen. Nach England bereist man Frankreich. Mit Paris und Bordeaux beginnt jener Teil der Reise, den Johanna Schopenhauer später als dritten Band ihrer „Erinnerungen von einer Reise in den Jahren 1803, 1804 und 1805“ herausgibt.

Eindruck hinterlässt auf Arthur insbesondere das Arsenal von Toulon. Von Bordeaux kommend reist die Familie durch die Languedoc nach Marseille. Von dort werden im April 1804 mehrere Tagesausflüge unter anderem nach Toulon unternommen. Der Eintritt in das Arsenal gestaltet sich schwierig, ist aber für die Familie Schopenhauer eine der Hauptattraktionen dieses Ortes. Schopenhauer notiert: „Die größte Merckwürdigkeit konnten wir heute nicht sehen, das Arsenal, weil dazu eine besondere Erlaubniß gehört.“ (RT, S. 141). Diese Erlaubnis wird alsbald eingeholt und der Ort erneut aufgesucht. Johannas Reisebericht schildert die Kriegswerkstatt, in der Verbrecher als Sklaven Schiffe und Kriegswerkzeuge herstellen, beklommener und minutiöser als Arthur. Der Anblick dieser entwürdigten Menschen ist für sie furchtbar:

„Alle sind in grobe, rotbraune Kleider gehüllt, die an vielen als halb vermoderte Lumpen herumflattern. Auf den ganz kahl geschorenen Köpfen tragen sie glatt anschließende rote Kappen. An vielen

bemerkten wir wild verzerrte Gesichter, wahre Teufelslarven, mit dem vollen Ausdruck der tiefsten Verworrenheit, wilder Mordlust und grimmiger Verzweiflung. Andere schienen durch das lange Elend zu dumpfer Tierheit herabgesunken; vielen sah man den herzzerreißenden Gram an, das Gefühl der entsetzlichen Schande“ (Schopenhauer 1993, S. 197f).

Doch sieht sie in den Menschen trotz ihres Elends vor allem Verbrecher und Schänder. Sie ist gleichsam besorgt, dass diese Menschen niemals ausbrechen mögen, was sie für möglich hält. Ebenso spekuliert sie, wie grauenvoll eine solche Nachbarschaft wäre (vgl. ebd., S. 199). Arthur begegnet diesen Menschen empathischer und beschreibt anstatt eines Ausbruchs die Hoffnungslosigkeit ihres Lebens. Für ihn scheinen es vor allem Menschen zu sein, Wesen der eigenen Gattung, deren Kriegswerkzeug, zu dessen Schaffung sie elendig genötigt werden, nicht minder ein Verbrechen ist, als die Taten, die sie begangen haben. Er ist von einer beunruhigenden Wahrnehmung ergriffen, in der die Menschheit sich selbst Gewalt antut, und ahnt, dass ihre allzu naiv ersehnte Erlösung und Gerechtigkeit nicht zutrifft:

„[...] läßt sich eine schrecklichere Empfindung denken, wie die eines solchen Unglücklichen, während er an die Bank in der finstern Galeere geschmiedet wird, von der ihn nichts wie der Tod mehr trennen kann! – Manchen wird sein Leiden wohl noch durch die unzertrennliche Gesellschaft dessen erschwert, der mit ihm an Eine Kette geschmiedet ist. Und wenn dann nun endlich der Zeitpunkt herangekommen ist, den er seit zehn od. zwölf, od., was selten vorkommt, zwanzig ewig langen Jahren, täglich mit verzweifelnden Seufzern herbeywünschte: das Ende der Sklaverei: was soll er werden? Er kommt in eine Welt zurück, für die er seit zehn Jahren todt war [...]“ (RT, S. 145).

Es ist eine offene Frage in der Schopenhauer-Forschung, inwieweit diese Berichte tatsächlich die Philosophie Schopenhauers vorwegnehmen oder ob solchen kindlichen Notizen auf diese Weise allzu großes Gewicht beigemessen wird. Geht man mit Ludger Lütkehaus „auf die Suche nach den frühen Zeugnissen eines unverwechselbaren ‚Schopenhauerschen‘ Geistes, so könnte man sich an etlichen signifikanten Punkten so desillusioniert fühlen wie der anspruchsvolle Jüngling, der seine Erwartungen immer wieder enttäuscht findet, ohne daß man das schon auf

seine spätere Lehre von der Unstillbarkeit des Willens durch jegliche Präsenz beziehen müßte“ (Lütkehaus 1988, S. 619). Eine Beziehung zwischen diesem Ereignis und der Allgegenwart des Leidens in der Philosophie Schopenhauers wird jedoch von vielen Autoren gesehen. Dieses Erlebnis kann demnach als erstes Symbol für das Leiden und den Jammer des Lebens in der Philosophie von Schopenhauer gelten (vgl. ebd., S. 625; Schneider 1997, S. 70; Safranski 1988, S. 79).

Die Reise führt über Frankreich weiter in die Schweiz, nach Österreich und zurück nach Danzig. Arthur und Johanna treffen im Dezember 1804 wieder in Hamburg ein, der Vater ist bereits im September heimgekehrt. In Hamburg beginnt Arthur seine Lehre als Kaufmann, doch die fertige Ausbildung zum Kaufmann erlebt sein Vater nicht mehr.

Heinrich Floris Schopenhauer stirbt am 20. April 1805. Sehr wahrscheinlich nimmt er sich selbst das Leben. Mit Rücksicht auf das Geschäft wird der Suizid als Unfall dargestellt. Für Johanna ist dieser Tod eine Befreiung. Sie ist früh eine Ehe eingegangen, die von ihr Selbstverleugnung abverlangte. Jetzt ist sie 37 Jahre alt und voller Lebensenergie, die sie gleich zwei Wochen nach dem Tod ihres Gatten mit Adele nach Weimar treibt. Arthur bleibt in Hamburg zurück und verliert offensichtlich mit dem Vater auch seine Mutter. Er fühlt sich dem Versprechen an seinen toten Vater verpflichtet und erlernt weiter einen Beruf, den er verabscheut (vgl. Schneider 1997, S. 79-83). Er empfindet Melancholie und Traurigkeit, ist zerrissen zwischen seinem Wunsch und den Pflichten der Vaterwelt. In dieser Lebenskrise stellt er subtile Erörterungen zum Theodizeeproblem an und zeigt eine emotionale Verbindung zu philosophischen Fragen (vgl. Safranski 1988, S. 95f). Bereits bei Beginn seiner Auseinandersetzung mit der Philosophie ist Schopenhauer von dem Gedanken geleitet, dass die Philosophie einen Trost gegenüber der äußeren und leidvollen Welt darstellen kann (vgl. Schöndorf 1982, S. 108).

Zwei Jahre später entschließt sich Arthur Schopenhauer endlich nicht Kaufmann zu werden. Unterstützt von seiner Mutter absolviert er das Gymnasium und studiert in Göttingen zunächst Medizin. Mit dem Entschluss Philosophie zu

studieren, wechselt er 1811 nach Berlin, um dort Fichte zu hören. Zwei Jahre danach reicht Schopenhauer an der Universität in Jena seine Dissertation mit dem Titel „Ueber die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde“ ein und erhält den Dokortitel. Die Dissertation lässt er drucken und sendet ein Exemplar unter anderem an Johann Wolfgang von Goethe nach Weimar. Schopenhauer kennt Goethe bereits durch den Weimarer Salon seiner Mutter. Nachdem Goethe die Dissertation begeistert gelesen hat, kommt es zur ersten redseligen Begegnung zwischen den beiden. Schon bald unterhält man sich über die Farbenlehre. Schopenhauer zieht nach Dresden, und aus der sich fortsetzenden Korrespondenz mit Goethe entsteht seine Abhandlung „Ueber das Sehen und die Farben“ (vgl. Schneider 1997, S. 155-164).

Der Umzug nach Dresden ist motiviert durch die Auseinandersetzungen mit seiner Mutter, die ihm in Weimar schließlich das Logis kündigt. Ihre Beweggründe hierfür waren sowohl Arthurs Eifersucht gegen Friedrich von Gerstenbergk, ihren Geliebten, als auch sein kleinlicher und abfälliger Umgang (vgl. ebd., S. 151). In Dresden arbeitet er an seinem Hauptwerk „Die Welt als Wille und Vorstellung“. Über eine Empfehlung interessiert sich der gefragte Verleger Friedrich Arnold Brockhaus für sein Buch und verlegt es. Schopenhauer sendet ihm seine Manuskripte zu, ist aber im weiteren Geschäftsprozess derart pedantisch, kleinlich, misstrauisch und tadelnd, dass es zum Konflikt mit dem Verleger kommt (vgl. ebd., S. 181ff). Schopenhauer ist sich dabei der zukünftigen Bedeutung seines Buches bewusst, dessen Verkaufszahlen später nicht ermittelt werden können, weil Brockhaus den größten Teil der Auflage wieder einstampfen ließ (vgl. ebd., S. 237).

Ähnlich garstig ist sein Verhältnis zur akademischen Philosophie. Schopenhauer zieht es 1820 in Betracht, eine akademische Laufbahn zu verfolgen. Sein selbstbewusstes Auftreten an der Berliner Universität ist erfolgreich, und so hält er im Sommersemester als Privatdozent die ersten Vorlesungen. Bis zum Ende seiner Berliner Zeit legt Schopenhauer seine Vorlesungen stets zeitgleich mit Georg Wilhelm Friedrich Hegels Vorlesungen, was zur Folge hat, dass nur eine handvoll Hörer seine Vorlesungen besuchen, wenn sie überhaupt stattfinden. Schopenhauers

akademische Bestrebungen treffen auf eine Universitätsphilosophie, die kaum Kenntnis von ihm nimmt. Einige Jahrzehnte später ist Kierkegaard von Schopenhauers Abhandlung über die Universitätsphilosophie sehr angetan, teilen doch beide Philosophen eine Abneigung gegen Hegel. Schopenhauer polemisiert und stilisiert in Hegel alles, was er gegen die Universitätsphilosophie vorzubringen weiß: „Wem, nach diesem Allen, noch ein Zweifel über Geist und Zweck der Universitätsphilosophie bliebe, betrachte das Schicksal der Hegelschen Afterweisheit.“ (Lü, P I, S. 146)

Nach dem Ausbruch der Cholera in Berlin flieht Arthur Schopenhauer im August 1831 nach Frankfurt, wo er bis zu seinem Tod lebt. Gegen Ende seines Lebens wenden sich die Zeiten und Menschen und es zeigt sich eine Anerkennung seiner Philosophie. Es kommt zu Neuauflagen und weiteren Veröffentlichungen, bis Schopenhauer am 21. September 1860 stirbt. Der Tod ist für Schopenhauer ein Ausgangspunkt der Philosophie: „Schwerlich sogar würde, auch ohne den Tod, philosophiert werden“ (Lü, W II, Kap. 41, S. 536).

2.2 Der Mangel an Erkenntnis

Schopenhauers Philosophie ist zum großen Teil eine Philosophie des Leidens. Eine Annäherung an seine Leidensphilosophie beginnt mit seiner Erkenntnistheorie, denn hier wird sein Fokus auf Intuition und Unmittelbarkeit deutlich. Schopenhauers Erkenntnistheorie offenbart hier die Perspektive, unter der sich die Welt im Wesentlichen als Welt des Leidens darstellt. Er entwickelt seine Erkenntnistheorie zunächst in seiner Dissertation „Ueber die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde“. Sie ist in ihrer ersten Auflage 1813 erschienen und wurde 1847 in einer zweiten Auflage überarbeitet. Die Dissertation ist insofern beispielhaft für seine Leidensphilosophie, weil sie die Homogenität der Ursächlichkeit anzweifelt. Sie dividiert den Begriff „Grund“ in vier Bedeutungen. Diese Dekonstruktion der Einheitlichkeit wählt einen abstrakten Begriff, um ihn in seine Erfahrungsmomente zu zerlegen. Entsprechend legt Schopenhauers

Erkenntnistheorie die unmittelbare Erfahrung frei, ehe sie formal und abstrakt mit anderen Momenten verbunden wird.

In diesem Moment der Erfahrung wird nach Schopenhauer das Leiden intuitiv erkannt, und es ist eine Eigenheit seiner Philosophie und seines Lebens, dieses Leidenserlebnis nicht abzuschwächen oder wegzudenken. Schopenhauer philosophiert aus seinem Erleben heraus, indem er das individuelle Leidenserlebnis als Prämisse voraussetzt. Er beharrt auf diesem Erleben, ähnlich wie er bei dem Zerwürfnis mit seiner Mutter oder bei dem Konflikt mit Brockhaus nicht bereit ist, von seinem Erleben abzurücken. In der Erkenntnistheorie fasst er ein solches Beharren als Intuition und unmittelbare Erkenntnis.

Die vier Bedeutungen, in die Schopenhauer den Begriff „Grund“ dividiert, sind in der Gliederung seiner Dissertation die folgenden:

1. Kausalität: Diese Klasse von Gründen, auch als „Satz vom zureichenden Grunde des Werdens“ bezeichnet, beinhaltet das zeitliche Nacheinander von Objekten (vgl. Lü, G, §20, S. 46). In ihr werden „unmittelbar gegenwärtige Vorstellungen“ verknüpft. Dabei wird die „Unmittelbarkeit“ durch die Stellung der Objekte zum Leib bestimmt, dem eigentlich „unmittelbaren Objekt“ des Wahrnehmenden³ (vgl. ebd., §22, S. 92f).
2. Erkenntnisgrund: Diese Klasse verbindet abstrakte Vorstellungen, nämlich Begriffe. Die Verbindung zweier Begriffe ist ein Urteil, und um die Wahrheit eines Urteils anzugeben, verweist es stets auf etwas von ihm Verschiedenes (vgl. ebd., §29, S. 114).
3. Seinsgrund: Unter dieser Bedeutung von „Grund“ versteht Schopenhauer die „reine Anschauung a priori“. Es sind Verhältnisse, die jeder Anschauung vorausgehen. Diesbezüglich gibt es das Verhältnis der Lage und das der Folge (vgl. ebd., §36, S. 139f).

3 In der Ausgabe der Dissertation von 1813 ist die Bestimmung der Unmittelbarkeit durch die Nähe zum Körper deutlicher herauszulesen. Sie besteht in einem Kausalverhältnis zwischen dem Körper und den durch ihn vermittelten Vorstellungen (vgl. Hü, D, §21, S. 26).

4. Motivation: Auch diese Klasse verbindet, ähnlich wie die Kausalität, unmittelbar gegebene Vorstellungen und zeigt hiermit ein Motiv für eine Handlung an. Die „Unmittelbarkeit“ des Erkannten besteht aus dem Bezug zum „Wollen“, einem Grundphänomen der Philosophie Schopenhauers (vgl. ebd., §43, S. 152ff).

Schopenhauer gliedert die vier Bedeutungen von „Grund“ aus didaktischen Überlegungen in seinem Werk in der angegebenen Reihenfolge. Wie er in den „Allgemeinen Bemerkungen“ schreibt müsste die systematische Reihenfolge jedoch zunächst auf diejenigen Klassen eingehen, die unmittelbare Vorstellungen verbinden, nämlich den Seinsgrund, die Kausalität und die Motivation. Sodann folgen die Klassen, die Vorstellungen aus Vorstellungen verbinden und sich somit von der Unmittelbarkeit lösen. Der Erkenntnisgrund ist die einzige Klasse, in der solche Vorstellungen als Abstraktion verbunden werden (vgl. ebd., §46, S. 158). Diese Systematisierung stellt die unmittelbaren Vorstellungen als die logisch früheren heraus, die abstrakten Vorstellungen als die logisch späteren, indem die abstrakten Vorstellungen aus unmittelbaren Vorstellungen gebildet werden.

In den vier Bedeutungen von „Grund“ wird die Unmittelbarkeit auf zwei verschiedene Weisen bestimmt. Im Zusammenhang mit der Kausalität bezeichnet „unmittelbar“ die Nähe zum Leib bzw. Körper. Bei der Motivation als Bedeutung von „Grund“ besitzen „unmittelbare“ Vorstellungen eine Nähe zum Willen. Die zweifache Bestimmung von „unmittelbar“ in der Erkenntnistheorie durch die Nähe zum Leib und zum Willen ist für die Genese des Leidensthemas aufschlussreich. Sie kann als erster Hinweis auf die vorwiegende Leidensform in Schopenhauers Philosophie dienen. Diese Formen zeichnen sich durch einen Willen aus, der einem körperlichen Drang ähnelt. Das Wollen besitzt demnach ein unreflektiertes und körperlich triebhaftes Verlangen zur ausstehenden oder ausbleibenden Befriedigung.

Die Genese des Leidensthemas in der Schopenhauerschen Philosophie nimmt an einer erkenntnistheoretischen These ihren Ausgang. Diese stellt die Relevanz der

Intuition für die Erkenntnis heraus. Jeder Erkenntnis liegt demnach ein Augenblick intuitiver Anschauung zugrunde, in dem das Subjekt den angeschauten Gegenstand oder Zusammenhang einsieht. Das Subjekt erhält hierbei eine Vorstellung des Angeschauten. Schopenhauer misst diesem Augenblick eine große Bedeutung zu, ehe der Erkenntnisprozess abstrakt fortschreitet und diesen Augenblick verlässt. Er sieht eine Gefahr darin, die Erkenntnis zu schnell unter einen Begriff zu fassen. Die Intuition besitzt weiter eine befriedigende Einsicht in die Erkenntnis. Erkenntnis ist demnach befriedigend, wenn ihr eine materiale Wahrheit zugrunde liegt. Eine logische oder formale Überführung einer Erkenntnis in eine andere besitzt ein unbefriedigendes und unangenehmes Gefühl. Schopenhauer vergleicht hierbei die Logik mit einem Taschenspielertrick.

Diese These sieht Schopenhauer im Erkenntnisgrund als einer Verbindung abstrakter Vorstellungen bestätigt. Er schreibt dem Erkenntnisgrund daher einen Mangel an Einsicht zu:

„Denn der Beweis durch Aufweisung des Erkenntnißgrundes wirkt bloß Ueberführung (convictio), nicht Einsicht (cognitio): er wäre deswegen vielleicht richtiger elenchus, als demonstratio zu nennen. Daher kommt es, daß er gewöhnlich ein unangenehmes Gefühl hinterläßt, wie es der bemerkte Mangel an Einsicht überall giebt, und hier wird der Mangel der Erkenntniß, warum etwas so sei, erst fühlbar durch die gegebene Gewißheit, dass es so sei. Die Empfindung dabei hat Aehnlichkeit mit der, die es uns giebt, wenn man uns etwas aus der Tasche, oder in die Tasche, gespielt hat, und wir nicht begreifen wie.“ (ebd., §39, S. 144)

Schopenhauer beschreibt hier eine auf Deduktion gegründete Gewissheit als eine unangenehme Gewissheit. Sie verschafft eine merkwürdig nebulöse Einsicht, dass das Bedingte vorliegen muss, ohne dieses befriedigend zu erklären. Die Deduktion leitet durch die Verbindung abstrakter Vorstellungen die Wahrheit eines Zusammenhangs stets aus der Wahrheit eines anderen Zusammenhangs her. Schopenhauer vergleicht sie mit dem Trick eines Taschenspielers. Die Herleitung ähnelt dem Herbeizaubern eines Gegenstandes, etwa eines Kaninchens aus einem Hut, dessen Existenz außer Frage steht, ohne dass man begreift, wie es dazu gekommen ist. Ebenso ist bei der Verbindung abstrakter Vorstellungen zwar die

Gewissheit gegeben, dass der Zusammenhang bestehen muss, jedoch besteht keine befriedigende Einsicht in die Notwendigkeit.

Die Relevanz der Intuition und die Befriedigung der Materialität werden von Schopenhauer am Beispiel der Geometrie untersucht. Dabei kann die Geometrie originär als abstrakte Erkenntnis gedeutet werden, an der Schopenhauer die Relevanz und die Befriedigung anschauernder Erkenntnis demonstriert. Das Beispiel der Geometrie ist für die Relevanz der intuitiven Erkenntnis auch insofern aufschlussreich, als Schopenhauer hier nicht nur auf den Mangel hinweist, sondern auch zeigt, wie er behebbar ist.

Die Geometrie verbindet abstrakte und unmittelbare Vorstellungen, indem anschauliche Gesetzmäßigkeiten beschrieben und formalisiert werden. Durch die Verbindung abstrakter Vorstellungen wird ein geometrischer Satz auf einen anderen zurückgeführt. Es entsteht ein Erkenntnisgrund als eine Überführung einer Erkenntnis in eine andere. In der Geometrie ist es jedoch nach Schopenhauer grundsätzlich möglich, die Notwendigkeit des Zusammenhangs befriedigend zu erkennen. Sie besteht in der dritten Bedeutung von „Grund“, dem Seinsgrund. Dieser liefert nach Schopenhauer den eigentlichen Beweis für die Unumgänglichkeit des Zusammendasein beider Vorstellungen (vgl. ebd., §39, S. 146f).

Der Aufweis des Seinsgrunds deckt somit den Taschenspielertrick in der Geometrie auf. Dabei vermittelt die Anschaulichkeit den Nexus der sich bis ins Unendliche bedingenden Lagebeziehungen der Teile des Raumes, wie etwa der Flächen, Körper oder Linien. Die Lage im Raum ist wie die Folge in der Zeit für Schopenhauer nicht anders zu verstehen als durch die Anschauung *a priori*. Lage- und Raumbeziehung gehen somit jeder Anschauung voraus und sind in Begriffen nicht weiter erklärbare Verhältnisse von Vorstellungen. Sie sind anschaulich gegeben in der „reinen Anschauung *a priori*“ (vgl. ebd., §36, S. 140). Eine befriedigende Einsicht in die Notwendigkeit geometrischer Sätze ist somit nicht begrifflich vermittelbar, sondern nur durch Anschauung durch das Subjekt zu entdecken: „[...] der Beweis bestände bloß darin, daß man den Nexus, auf dessen

Anschauung es ankommt, deutlich heraushöbe; weiter könnte man nichts thun“ (ebd., §39, S. 142).

Der Mangel an Einsicht in der Geometrie wird somit durch ein intuitives Vermögen des Subjekts behoben. Das genaue und aufmerksame Hinsehen kann nicht begrifflich aufgeschrieben oder formal hergeleitet, sondern muss vom Subjekt selbst vollzogen werden. So ist im Falle eines gleichwinkligen und gleichseitigen Dreiecks die Gleichseitigkeit nicht bereits im Begriff des gleichwinkligen Dreiecks enthalten, sondern verweist auf ein gewisses „So-seyn“ in der Anschauung (vgl. ebd., §15, S. 38). Der Mangel an Einsicht deutet somit in den ontologischen Bereich eigener Erfahrungen und Erkenntnisse, die nicht sprachlich erschöpfend vermittelbar sind. Diese Erfahrungen sind insofern intuitiv, als dass sie in ihrem Kern nur vom Subjekt selbst vollzogen werden können und der Abstraktion vorausgehen.

Die leidvolle Erfahrung der Unwiderrufbarkeit der Vergangenheit ist ein weiteres Beispiel: „Aber nicht durch Kausalität, sondern unmittelbar durch bloßes Daseyn selbst, dessen Eintritt jedoch unausbleiblich war, hat die jetzige Stunde die verfllossene in den bodenlosen Abgrund der Vergangenheit gestürzt und auf ewig zu nichts gemacht“ (ebd.). Einem menschlichen Sein, das diese Erfahrung nicht selbst vollzieht, können zwar Hinweise gegeben werden, letztlich kann es diese Einsicht jedoch nicht nachvollziehen. Die oben erwähnten Bezugspunkte der Unmittelbarkeit, Leib und Wille, sind dem beschriebenen zufolge ebenso intuitiv gegebene Bezugspunkte. Schopenhauer arbeitet anhand des Mangels an Einsicht der Abstraktion und anhand der Befriedigung der Intuition die Bedeutung der Intuition für die Erkenntnis heraus.

Die Genese des Leidensthemas bei Schopenhauer schreitet mit der intuitiven Erkenntnis fort, der er eine ihr entsprechende, materiale Wahrheit zuschreibt. Während die logische Wahrheit eines Urteils in seinem Verhältnis zu etwas von ihm Verschiedenen liegt, welches als der Grund für das Urteil gilt, besteht die materiale Wahrheit in einer Übereinstimmung mit der intuitiven Erfahrung. Im Falle einer logischen Wahrheit beruht der Erkenntnisgrund auf Prämissen, wie etwa dem Satz

vom ausgeschlossenen Dritten (vgl. ebd., §§29-30, S. 114ff). Ob die Wahrheit eines Urteils darüber hinaus noch eine materiale Wahrheit ist, hängt von der Übereinstimmung mit der intuitiven Erfahrung ab: „Ein Urtheil hat materiale Wahrheit, heißt überhaupt: seine Begriffe sind so miteinander verbunden, getrennt, eingeschränkt, wie die anschaulichen Vorstellungen, durch die es begründet wird, mit sich bringen und erfordern“ (vgl. ebd., §31, S. 116).

Schopenhauers Thesen und Argumente bezüglich des Leidens beanspruchen zunächst eine solche materiale Wahrheit, die sodann abstrakt reflektiert wird. Ihre Methodik ist es, das Leidensphänomen in seiner materialen Wahrheit übereinstimmend mit den anschaulichen und intuitiven Erfahrungen darzustellen. Das Leiden als emotionale und leibliche Erfahrung ist sicher eines der eindringlichsten Beispiele für die Bedeutung intuitiver Erfahrung. Es zeichnet sich in seiner Unmittelbarkeit durch eine besondere, existenzielle Bedeutung für den Einzelnen aus. Durch die intuitive Erkenntnis wird dieses Leiden bei Schopenhauer zum Gegenstand der Philosophie. Schopenhauer sieht in der Philosophie die Gefahr, die intuitive Erkenntnis zugunsten der Abstraktion zu übergehen und Wahrheit somit zu sehr zu formalisieren.

Eine bedeutende Eigenheit der intuitiven Erkenntnis ist ihre Komplexität, die durch die Abstraktion vermindert wird. Die Entfernung des Erkenntnisgrunds von den anschaulichen Vorstellungen beschreibt Schopenhauer in diesem Sinne als ein „weniger denken“, indem Komplexität entfernt wird. Der Erkenntnisgrund bezieht sich auf Begriffe als „Vorstellungen aus Vorstellungen“. Im Begriff wird nach Schopenhauer von den Vorstellungen die Anschaulichkeit entfernt, „[...] derselbe ist also ein Wenigerdenken, als angeschaut wird“ (ebd., §26, S. 107). Diese Reduktion kann weiter gesteigert werden und die Entfernung zur anschaulichen Vorstellung weiter erhöht werden. „Je höher man nun in der Abstraktion aufsteigt, desto mehr läßt man fallen, also desto weniger denkt man noch“ (ebd.). Schopenhauer beschreibt diese Entfernung als Wenigerdenken, wobei „weniger“ hier die Entbehrung von der positiven Grundtatsache einer komplexen und originären Anschauung bezeichnet. Insbesondere für die Erkenntnis der materialen

Wahrheit ist jedoch der Augenblick der Intuition wesentlich, und es besteht die Gefahr, diesen Augenblick nicht gebührend wahrzunehmen. Ein Heranziehen des dritten Buchs von „Die Welt als Wille und Vorstellung“ verdeutlicht diese Gefahr:

„Da in dieser Hinsicht, welche immer nur die Erkenntniß der Relationen erfordert, der abstrakte Begriff des Dinges hinlänglich und meistens selbst tauglicher ist; so weilt der gewöhnliche Mensch nicht lange bei der bloßen Anschauung, heftet daher seinen Blick nicht lange auf einen Gegenstand; sondern sucht bei Allem, was sich ihm darbietet, nur schnell den Begriff, unter den es zu bringen ist, wie der Träge den Stuhl sucht, und dann interessirt es ihn nicht weiter.“ (Lü, W I, §36, S. 255).

Insofern entspricht die Methodik seiner intuitiven Erkenntnistheorie, wenn Schopenhauer in seiner Dissertation den abstrakten und reduzierten Begriff „Grund“ zurückführt auf die komplexen, materialen und intuitiven Erlebnisse, aus denen er gebildet wurde.

Philosophiegeschichtlich kann diese Erkenntnistheorie als eine Auseinandersetzung mit der Erkenntnistheorie von Immanuel Kant und Gottfried Wilhelm Leibniz gesehen werden. Kant versteht unter Erfahrung im Wesentlichen etwas unleibliches und begriffliches, während Schopenhauer die Bedeutung der Anschauung für die Erkenntnis herausstellt (vgl. Esser 1991, S. 109-114). Schopenhauer räumt der Intuition und der leiblichen Erfahrung eine zentrale Stelle ein und rückt damit auch das Leiden ins Zentrum seiner Philosophie. Die Bedeutung der Intuition verwickelt Schopenhauer aber zunehmend ebenso in eine Auseinandersetzung mit dem älteren Philosophen Leibniz. Dabei ist Schopenhauers Rezeption von Leibniz zunächst sehr geprägt durch die Rolle von Leibniz als Vordenker für Kant. Ähnlich wie Schopenhauer in den vier Büchern der „Welt als Wille und Vorstellung“ eine Entwicklung von der Erkenntnistheorie zur Ethik beschreibt, so gerät er jedoch auch zunehmend in eine Auseinandersetzung mit der Leibnizschen Theodizee (vgl. Hübscher 1945, S. 222). Die Fortführung dieser Entwicklung wird in den folgenden Kapiteln nachgezeichnet. Zur Zeit seiner Dissertation ist es jedoch die Stellung der abstrakten Erkenntnis innerhalb der Leibnizschen Erkenntnistheorie, die sein Interesse weckt: „Es ist bemerkenswerth,

daß da viele Philosophen, besonders aber Leibniz und seine Schule, die abstrakte Erkenntniß für die deutliche, die intuitive aber für die verworrene erklären [...]“ (HN I, S. 328).

Schopenhauers erkenntnistheoretischer Fokus auf Intuition und Materialität legt somit den Grundstein seiner Leidensphilosophie und die Genese dieses Themas nimmt hier ihren Ausgangspunkt. Von diesem Ausgangspunkt wird sowohl das Gewicht verständlich, dass dem individuellen Leidenserlebnis in seiner Philosophie zukommt, als auch seine Ablehnung, dieses Leidenserlebnis durch abstrakte Erklärungen abzuschwächen oder sich von ihm zu entfernen. Die Nähe zum Willen und zum Leib konstituiert dabei eine Unmittelbarkeit, die auch im Leidensphänomen Geltung besitzt. Die Leidensformen, mit denen sich Schopenhauer in seiner Philosophie auseinandersetzt, sind von dieser Unmittelbarkeit geprägt. Doch insbesondere der Willensbegriff wird von Schopenhauer dabei recht ungewöhnlich gebraucht.

2.3 Jeder Akt des Willens ist auch Akt des Leibes

Die Leidensphilosophie von Schopenhauer bis Scheler beschreibt eine Vielzahl von Leidensformen. Schopenhauers Fokus rückt dabei voluntative Formen des Leidens ins Zentrum seiner Philosophie. Der Wille bildet demnach die ursprüngliche Materialität der Welt und ist als solcher intuitiv erfahrbar. Doch der Wille ist in der Philosophie von Schopenhauer kein einheitlicher Begriff, er besitzt ein ungewöhnliches Spektrum an Bedeutungen. In diesem Spektrum zeichnet er sich jedoch stets durch einen Bezug zum Leiden aus. Schopenhauers Philosophie sieht diesen Bezug insbesondere in den negativen Empfindungen des Willens, nämlich in der Unbefriedigtheit und im Ausstehen des Gewollten. Diese Mangelerfahrung wird zur positiven Tatsache, indem sie die ursprünglichere Gegebenheit darstellt als die Befriedigung. Die scheinbar positiven Empfindungen wie Lust und Befriedigung mögen zwar ebenso intuitiv erfahren werden, enthüllen aber weniger über die ursprüngliche und materiale Konstitution von Mensch und Welt.

Der Leidende erfährt die Differenz zwischen der Bedürftigkeit des Menschen und der sie nicht befriedigenden Welt. Diese simple Wahrheit zu entkleiden von allen sie verhüllenden Gedanken ist eine Leistung der Schopenhauerschen Leidensphilosophie. Sie beharrt auf dieser intuitiv erfahrbaren Differenz und entlarvt in der Abstraktion ein Vermögen, diese Differenz zu verdrängen. Der Wille ist somit neben einer Weltdeutung auch ein zentrales Konzept der Vernunftkritik. Spezifisch für die Philosophie Schopenhauers ist dabei, dass die Vernunft nicht als gefühlsregulierende Instanz auftritt, sondern gänzlich durch den Willen als Gefühl gesteuert ist.

Die Unbefriedigtheit des Willens besitzt biographische Parallelen. Schopenhauer empfindet es als unerfreulich, dem väterlichen Willen zu folgen. Durch die Reise nach England vor Arthurs Geburt wird in eindringlicher Weise deutlich, dass Arthur von seinem Vater für den Kaufmannsberuf bestimmt wurde. Diese Bestimmung setzt sich fort durch die Namenswahl für den Sohn bis hin zur inszenierten Entscheidung, vor die ihn sein Vater stellt. Die Differenz zwischen dem eigenen Willen und der ihm nicht nachkommenden Welt spiegelt sich biographisch in der Differenz zwischen Arthurs und dem väterlichen Willen. Der Aufweis einer solchen Parallele dient hier nicht der Spekulation über die Vorwegnahme seiner Philosophie. Er untermauert eine Loyalität von Schopenhauers Philosophie zum eigenen emotionalen Erleben.

Die für den heutigen Sprachgebrauch zum Teil ungewöhnliche Verwendung des Willensbegriffs durch Schopenhauer wird am Beispiel des Schmerzes deutlich. Der Schmerz, auch der körperliche Schmerz, ist demnach die Folge einer Einwirkung auf den Willen. Durch Schopenhauers Identitätsthese zwischen Wille und Leib ist das schmerzhaft Leiden nicht nur ein körperliches, sondern vor allem ein kognitives Phänomen. Ein Schmerz ist ein Leiden am Willen, weil er einem Wesen widerfährt, das diese Einwirkung kränkend und widerwillig erlebt. Der Leib wird zwar verletzt, die Ablehnung dieser Verletzung gründet jedoch in einer gleichzeitigen Affektion des Willens. Erkenntnistheoretisch besitzt der Mensch nach Schopenhauer eine doppelte unmittelbare Erkenntnis des Leibes: eine äußere,

anschauende, und eine innere. In der inneren Wahrnehmung ist der Wille gegeben, in der äußeren der Leib, doch beide „[...] sind Eines und das Selbe, nur auf zwei gänzlich verschiedene Weisen gegeben [...]“ (Lü, W I, §18, S. 151). Dieser Zusammenhang ist neurophilosophisch von großer Bedeutung, da er eine Kopplung von seelischen und körperlichen Vorgängen impliziert (vgl. Birnbacher 2005, S. 137). Auch wenn beide Komponenten unterschiedlich zu erkennen sind, vereinen sie sich im eigenen Leib. Eine Einwirkung auf den Leib ist somit immer auch eine Einwirkung auf den Willen.

„Jeder wahre, ächte, unmittelbare Akt des Willens ist sofort und unmittelbar auch erscheinender Akt des Leibes: und diesem entsprechend ist andererseits jede Einwirkung auf den Leib sofort und unmittelbar auch Einwirkung auf den Willen: sie heißt als solche Schmerz, wenn sie dem Willen zuwider; Wohlbehagen, Wollust, wenn sie ihm gemäß sind. Die Gradationen beider sind sehr verschieden. Man hat aber gänzlich Unrecht, wenn man Schmerz und Wollust Vorstellungen nennt: das sind sie keineswegs, sondern unmittelbare Affektionen des Willens, in seiner Erscheinung, dem Leibe: ein erzwungenes augenblickliches Wollen oder Nichtwollen des Eindrucks, den dieser erleidet.“ (Lü, W I, §18, S. 152)

Der Schmerz als Leidensform ist demnach keine Wahrnehmung oder Vorstellung, sondern eine voluntative Einstellung, die sich auf eine Wahrnehmung als Einwirkung auf den Leib bezieht. Streng genommen ist demnach der Ausdruck „körperlicher Schmerz“ in der Philosophie Schopenhauers ein erkenntnistheoretischer Widerspruch, denn „körperlich“ meint allenfalls eine besonders starke Sinneswahrnehmung, jedoch kein „Schmerz“.

Im Schmerz als Beispiel einer voluntativen Leidensform verwendet Schopenhauer den Willensbegriff gemäß einem „bloßen Wollen“, das sich im Annehmen oder im Ablehnen einer dumpfen Wahrnehmung erschöpft. Auch die Schmerzen, die ein grelles Licht oder ein besonders lauter Ton hervorrufen, sind nach Schopenhauer so zu verstehen: „Jede stärkere, oder anderartige Affektion jener Sinneswerkzeuge ist aber schmerzhaft, d.h. dem Willen entgegen, zu dessen Objektivität also auch sie gehören“ (ebd., S. 153). Die schmerzhaftige Einwirkung auf die Sinne, an sich eine nichtintentionale Gegebenheit, verbindet Schopenhauer mit

der Intentionalität des Willens. Die einfache Ablehnung einer Einwirkung ist für ihn ein Phänomen des Willens.

Schopenhauer beschreibt auch die Sinnesorgane selbst als Objektivierungen des Willens. Hierbei verwendet er den Willensbegriff gemäß einem metaphysischen Konzept. Der Willensbegriff fasst damit bereits eine befremdliche Heterogenität von Bedeutungen in sich. Diese Begriffsverwendung kann zu einer Kritik seiner Philosophie herangezogen werden, wenn etwa festgestellt wird: „Didaktische Rhetorik, die Schopenhauer [...] meisterlich beherrscht und ohne Schüchternheit einsetzt, ersetzt den Fortgang des λόγος“ (Ingenkamp 2002, S. 29). So spricht Schopenhauer in der oben zitierten Stelle vom „Wollen“ oder „Nichtwollen“ eines „Eindrucks“. In seiner Theorie der Sinneswahrnehmung des Sehens ist der „Eindruck“ eines Objektes die Summe aller „Data“, die dieses Objekt auf der Retina hinterlässt, noch ehe der Intellekt das Bild auf der Retina gedreht und die beiden Bilder der Augen kombiniert hat (vgl. Lü, F, §1, S. 650f). Damit sind „Eindrücke“ in Schopenhauers Wahrnehmungslehre recht rudimentäre Reize, kaum schon Vorstellungen, die in dieser Weise sicherlich keine Willensobjekte im Sinne des alltäglichen Sprachgebrauchs sein können. Schopenhauer verwendet den Willensbegriff somit in einer sehr ungebräuchlichen Weise.

Ist dieser ungebräuchliche Willensbegriff durch Intuition zu erfassen? Schopenhauer bejaht diese Frage, indem er den Willen auf eine Erkenntnisart zurückzuführen, „[...] welche in concreto Jeder unmittelbar, d.h. als Gefühl besitzt [...]“ (Lü, W I, §21, S. 162). Die Willenserfahrung wird hier auf eine Emotion zurückgeführt. An einer anderen Stelle bezeichnet er den Willen als die „vom Erkennen unmittelbar beleuchtete“ Erscheinung (vgl. ebd., §22, S. 164). Aufgrund der unterschiedlichen Bedeutungen, die der Willensbegriff geschichtlich und kulturell erfährt, ist jedoch davon auszugehen, dass nicht alle Menschen dieses einheitliche Willensgefühl besitzen. Somit erscheint ein solcher Verweis auf die eigene emotionale Erfahrung als zu dürftig für einen derart heterogenen Willensbegriff (vgl. Ingenkamp 2002, S. 26f). Der Wille scheint somit in der Philosophie von Schopenhauer wie ein Zauberwort zu wirken.

Eine genauere Analyse der Bedeutungen, die Schopenhauer unter dem Begriff „Wille“ bzw. „Wollen“ zusammenfasst, lässt vier Bedeutungsgruppen erkennen. Dabei ist eine Unterscheidung zwischen „Willen“ und „Wollen“ zweitrangig. Schopenhauer selbst verwendet diese Begriffe synonym. Der Willensbegriff, der durch diese Bedeutungsgruppen konstituiert wird, erscheint im Sinne der erwähnten Kritik als fragmentarisch und zusammenhanglos:

1. Wenn etwas dem „Willen zuwider“ ist, verwendet Schopenhauer das Wort „Wille“ ausschließlich für den Gehalt einer annehmenden oder ablehnenden Bewertung. Er verwendet „wollen“ im Sinne von „wollen“ oder „nicht wollen“. Diese Bedeutung ist gemeint, wenn Schopenhauer von einer „Willensaffektion“ spricht. Dabei fehlt diesem Wollen die Aufforderung zum eigenen Handeln. Gottfried Seebass analysiert ein solches Wollen als defizient, denn es erhebt nicht den Anspruch, eine Richtigkeit im Sinne des Wollens herzustellen (vgl. Seebass 1993, S. 86f). Diese fehlende motivationale Komponente markiert einen Unterschied in der Verwendung dieses Begriffs bei Schopenhauer im Gegensatz zur heutigen Umgangssprache. Einen Schmerz auf diese Weise als Phänomen des Willens zu interpretieren, suggeriert nicht nur eine Intentionalität, die dem Schmerz im Allgemeinen nicht zugeschrieben wird, sondern lässt auch eine entsprechende Handlung offen, Richtigkeit im Sinne des Wollens herzustellen, die das Wollen im Allgemeinen auszeichnet.
2. In einem anderen Kontext wird der Begriff entsprechend der heutigen Umgangssprache verwendet. Insbesondere der „Willensakt“ ist bei Schopenhauer ein hochgradig motivationales Wollen. Er manifestiert sich zugleich in einem „erscheinenden“ Akt, nämlich einer Handlung. Dieses Wollen ist intentional und damit gerichtet auf ein zu erfüllendes Ziel.
3. Der „Wille“ oder das „Wollen“ bezeichnet bei Schopenhauer auch die Gesamtheit des eigenen und persönlichen „Wollens“ im Sinne des menschlichen Charakters. Eine Handlung ist demnach auch „[...] Erscheinung

eines Willensaktes, in welchem sich, unter gegebenen Motiven, mein Wille selbst überhaupt und im Ganzen, also mein Charakter, wieder ausspricht [...]“ (Lü, W I, §20, S. 160). Zwar ist jedes einzelne persönliche Wollen nach dem Satz vom Grunde durch Motive bestimmt, doch können Motive die menschlichen Bestrebungen als solche nicht gänzlich erklären. Warum wir überhaupt wollen und was wir überhaupt wollen, ergibt sich nicht aus ihnen (vgl. ebd., S. 159).

4. Neben der Gesamtheit persönlicher Bestrebungen bezeichnet der „Wille“ ebenso ein blindes, metaphysisches Streben. „Wille“ umfasst demnach die Kraft und das Streben der Welt insgesamt. Die Grundlosigkeit ist ein wesentliches Merkmal des metaphysischen Strebens und macht diesen „Willen“ letztlich blind. „In der That gehört Abwesenheit alles Zieles, aller Grenzen, zum Wesen des Willens an sich, der ein endloses Streben ist“ (Lü, W I, §29, S. 229).

Werden die Bedeutungsgruppen des Willensbegriffs als Explikationen des Leidens verstanden, ist jedoch ein Zusammenhang zwischen den Fragmenten erkennbar. Demnach gleicht die Spannbreite der Bedeutungsgruppen derjenigen des Leidensphänomens. Die fragmentarischen Bedeutungsgruppen können demnach als Beschreibungen eines Leidens am Willen verstanden werden. Ein solche voluntative Leidensform fasst nach Schopenhauer sowohl die Selbstentzweiung und Ziellosigkeit des Willens, als auch seine Unbefriedigtheit wie auch die spontane, affektive Reizung als Ablehnung zusammen. Ein solches Verständnis folgt Schopenhauers Zurückführung der Willenserfahrung auf eine Emotion. Außer den Hinweisen auf Leidens- und Gefühlsformen erwähnt Schopenhauer in seinen Werken kaum Wege, wie sein Willensbegriff zu erkennen ist. Die für den Willensbegriff qualifizierenden Erkenntnisse sind somit die Gefühle und insbesondere Empfindungen des Leidens. Schließlich folgt Schopenhauer im Entwurf des Willens als einheitliches und monistisches Prinzip den Systementwürfen des Idealismus. Schopenhauers Philosophie kann insofern

systematisch und geschichtlich als Bindeglied einer Übergangsbewegung verstanden werden, die die Rationalität kritisiert, hierfür aber noch keine adäquaten Kategorien gefunden hat (vgl. Hühn 1995, S. 807).

Den Willen als emotionales Phänomen zu verstehen, mündet somit in eine emotionale Vernunftkritik. Mit ihr stellt Schopenhauer die richtungweisende Position der Vernunft in der Philosophie seiner Zeit in Frage.

„Wollen! großes Wort! Zunge in der Waage des Weltgerichts! Brücke zwischen Himmel und Hölle! Vernunft ist nicht das Licht das aus dem Himmel glänzt, sondern nur ein Wegweiser den wir selbst hinstellen[,] nach dem gewählten Ziel ihn richtend, daß er die Richtung zeige wenn das Ziel selbst sich verbirgt. Aber richten kann man ihn nach der Hölle wie nach dem Himmel.“ (HN I, S. 55)

Schopenhauer vertritt eine Emotionstheorie, die die emotionale Prägung der Kognition betont (vgl. Birnbacher & Hallich 2008, S. 486). Die Vernunft tritt demnach nicht als regulierende Instanz für das Emotionale auf, sondern das Emotionale bestimmt die Vernunft. Damit werden auch Leidensempfindungen Elemente einer solchen Vernunftkritik, indem sie in der Dynamik emotionaler Prägungen und Regulierungen wirksam werden.

Von den durch Schopenhauer herangezogenen Leidensempfindungen, die der Aufweisung des Willensmonismus dienen, ist bisher insbesondere der Schmerz eingehender beschrieben. Als weitere Empfindungen können hier das unerfüllte Wollen wie auch die Langeweile herangezogen werden. Das unerfüllte Wollen als Leiden im Sinne der zweiten Bedeutungsgruppe bezieht sich dabei auf das Ausbleiben oder Ausstehen der Befriedigung des Wollens. Die Langeweile schließlich ist die Leidensform, in der die Gesamtheit des persönlichen Wollens, also die dritte Bedeutungsgruppe, als Leiden fühlbar wird.

„Das Selbe zeigt sich endlich auch in den menschlichen Bestrebungen und Wünschen, welche ihre Erfüllung immer als letztes Ziel des Wollens uns vorgaukeln; sobald sie aber erreicht sind, sich nicht mehr ähnlich sehen und daher bald vergessen, antiquirt und eigentlich immer, wenn gleich nicht eingeständlich, als verschwundene Täuschung bei Seite gelegt werden; glücklich genug, wenn noch etwas zu wünschen und zu streben übrig blieb, damit das Spiel des steten

Ueberganges vom Wunsch zur Befriedigung und von dieser zum neuen Wunsch, dessen rascher Gang Glück, der langsame Leiden heißt, unterhalten werden, und nicht in jenes Stocken gerathe, das sich als furchtbare, lebenserstarrende Langeweile, mattes Sehnen ohne bestimmtes Objekt, ertödtender langour zeigt.“ (Lü, W I, §29, S. 229f)

Der „langsame Gang“ vom Wunsch zur Befriedigung ist eine Leidensform am unerfüllten Wollen. Schopenhauer schematisiert hier das Wollen als einen Leidenszustand bis zum Befriedigungsmoment. Er erwähnt nicht, dass dieses unerfüllte Wollen ebenso durch Gefühle der Lust und der Vorfreude erfahrbar werden kann. Das Verschweigen der Vorfreude untermauert die wesentliche Unbefriedigtheit des Willens. Auch wenn Vorfreude zum Willensphänomen gehören mag, so ist ihr Ausbleiben durchaus ebenso dazugehörig. Schopenhauers Philosophie konzentriert sich entsprechend der Loyalität gegenüber seinem eigenen emotionalen Erleben auf die traurige Variante. Durch diese Konzentration verliert seine Philosophie nicht an Objektivität, sondern gewinnt an Detail. Schopenhauer denkt unter einer solchen melancholischen und trübsinnigen Prämisse. Das wesentliche Verschweigen der Vorfreude widerspricht nicht wissenschaftlicher Objektivität, sondern verschafft der Philosophie von Schopenhauer ihren existenziellen Gehalt. Erst so werden weitere Leidensformen, wie etwa die Langeweile, greifbar.

Die Leidensform, in der der blinde, metaphysische Wille spürbar wird, ist der Kampf. Das metaphysische Streben der Welt tritt als Vorstellung abgestuft in den einzelnen Dingen der Welt in Erscheinung, gleichsam als „Stufen der Objektivation des Willens“ (vgl. ebd., §26, S. 187). Aus dieser metaphysischen Deutung ist jede Elektrizität, jedes Naturgesetz und jeder fallende Stein als eine metaphysische Willensäußerung zu verstehen. Schopenhauer beschreibt den Willen auf der untersten Stufe schlicht als „Kraft“. Als solche versteht er den metaphysischen Willen als die immer währende Voraussetzung von Veränderung in der Welt überhaupt, die letztlich außerhalb der Kausalitätskette liegt und dieser die Bewegung verleiht. Ihm erscheint das Geschehen in der Welt nicht als zielgerichtet. Viel eher stellt er es als ziellosen Streit und blinden Kampf um die Materie dar.

Hierin erreicht der Mensch, der „in sich selbst jenen Kampf, jene Selbstentzweiung des Willens zur furchtbarsten Deutlichkeit offenbart, und homo homini lupus wird“ (ebd., §27, S.208), die oberste und deutlichste Stufe der Objektivierung des metaphysischen Willens. Die Selbstentzweiung des metaphysischen Willens als die ursprünglichste Form der Beliebigkeit und Ziellosigkeit des Leidens in der Welt findet ebenso eine biographische Verbindung bei Schopenhauer. Als eigene und persönliche Selbstentzweiung beschreibt er die Treue zu seinem Vater über dessen Freitod hinaus.

Der blinde, metaphysische Wille, der sich als Objektivierungen in der Welt manifestiert, ist gleichsam die umfassendste Ausdeutung des Willens in der Philosophie von Schopenhauer. Als endloses Streben reicht er weit über den Bereich des Bewusstseins hinaus. Entsprechend wendet Schopenhauer auch den Leidensbegriff unabhängig von einem empfundenen Leiden und identifiziert ihn ganz allgemein mit dem Leben. Das Leiden tritt jedoch ebenfalls im hier beschriebenen Sinn als Empfindung des Willens auf. Dann ist es ein Phänomen, welches den Willen etwa als endloses Streben oder Selbstentzweiung erlebbar werden lässt (vgl. Hallich 1998, S. 10ff). Als ein solches Erleben können die hier beschriebenen Leidensformen als intentionale Leidensformen bezeichnet werden, denn ihnen liegt die Empfindung eines zielgerichteten Willens zugrunde. Dabei wird eine gewisse Tendenz in der Philosophie von Schopenhauer deutlich, das Ausbleiben oder Verirren eines dennoch als zielgerichtet erlebbaren Willens, als Leiden zu empfinden. In diesem Sinne kann auch im Empfinden des ziellosen, metaphysischen Willens die fehlende Intentionalität als Leiden beklagt werden. Einem „blinden“ Willen ist demgemäß seine Intention abhanden gekommen. Auch in der Selbstnegierung kann eine Intentionalität wahrgenommen werden. Im Erleben der Selbstentzweiung des Willens, die etwa im Streit um die eigene Materie sichtbar wird, wird die Frustration eines unbefriedigten Wesens gegen sich selbst erlebt. Das Leiden als voluntatives Phänomen, wie es die Schopenhauersche Philosophie detailgetreu beschreibt, zeichnet sich nicht nur durch eine wesentliche Unbefriedigtheit aus, sondern ebenso durch das Ärgernis hierüber.

Auch im Kampf bleibt die Differenz zwischen Mensch und Welt noch bestehen. Aus einer solchen Differenz zieht das Leidenserlebnis bei Schopenhauer seine Qualität, indem es egozentrisch die Differenz der Welt zum Individuellen und Subjektiven betrachtet. Das Selbst ist der Ausgangspunkt, von dem aus die Differenz aufgespannt wird und die Unbefriedigung als solche empfunden wird. Darin beharrt Schopenhauer auf dem Ego. Ähnlich wie die Leidensdiskrepanz vom Subjekt zum Objekt als dem Anderen, das die Bedürftigkeit des Subjekts nicht erfüllt, gespannt ist, wird auch das Selbstbewusstsein als eine Anschauungsmetapher eines Objekts durch ein Subjekt beschrieben.

Im Selbstbewusstsein schaut sich das erkennende Subjekt demnach selbst an, indem es sich selbst gegenüber steht. Diese Metapher des Selbstbewusstseins bleibt gänzlich innerhalb des Modells der Subjekt-Objekt-Beziehung (vgl. Tugendhat 1989, S. 33f). Das erkennende Subjekt bleibt in diese Metapher verdunkelt, denn es kann sich nicht gänzlich erkennen: „Aber eben deshalb ist dieses Ich sich nicht durch und durch intim, gleichsam durchleuchtet, sondern ist opak und bleibt daher sich selber ein Räthsel“ (Lü, W II, Kap. 18, S. 228). In dieser Opazität bleibt das anhaltende Leidenserlebnis des Subjekts eine Frustration angesichts der Unbefriedigtheit seines Wollens. Obgleich Schopenhauer von einer Selbstentzweiung des Willens spricht, beharrt das voluntative Leidensphänomen auf dem Ärger und der Enttäuschung hierüber, jedoch verzweifelt es nicht daran. Das Erlebnis der Selbstentzweiung bleibt, ähnlich wie die Erlebnisse in Toulon, das einer Gattung, die sich kriegerisch gegen sich selbst wendet. Das Ego entzweit sich nicht, es bleibt sich seines Wollens merkwürdig bewusst, anstatt die Unlösbarkeit in sich selbst zu suchen.

In Schmerz, unerfülltem Wollen, Langeweile und Krieg wird der Wille als Leidensform für Schopenhauer somit fühlbar und erkennbar. Durch diese enge Verbindung zwischen Leiden, Emotion und Wille rückt das Leiden ins Zentrum der Schopenhauerschen Philosophie. Schopenhauer konzentriert seine Philosophie auf ein voluntatives Leidensphänomen, welches sich nicht nur durch eine wesentliche Unbefriedigtheit und Unerreichbarkeit der Intention auszeichnet, sondern die

Beständigkeit dieser negativen Erlebnisse als Frustration und Ärger erlebt. Im Nachdenken als einer abstrakten Beschäftigung des Subjekts mit diesem Phänomen wird das Leiden weiterhin als verdoppelt: Die Rationalität kann dabei das gefühlte Leiden noch um ein Vielfaches verstärken. Wie die folgenden Abschnitte zeigen, ist Schopenhauers Vernunftkritik auch wesentlich durch das Leiden motiviert.

2.4 Das Leiden ist das Positive

Der Mensch ist ein denkendes Wesen, das durch seine Leidenserfahrung geprägt wird und darüber reflektiert. Das Denken kann nach Schopenhauer als ein emotional geprägtes Vermögen verstanden werden, welches die leidvolle Differenz zwischen menschlicher Voluntativität und deren Unbefriedigtheit zu übergehen versucht. Schopenhauer kritisiert in diesem Zusammenhang ein zu sehr formalisiertes und vernunftzentriertes Denken. Doch kann das Denken auch die materiale und intuitive Evidenz dieser Differenz zum Gegenstand haben. Das menschliche Leiden wird hierdurch potenziert. Menschen leiden beispielsweise an der Voraussicht und der Gewissheit, dass bestimmte Dinge eintreten können. Diese Leidensformen weisen einen deutlich höheren reflexiven Charakter auf als die bis hierher erwähnten und unmittelbar erfahrenen Formen des Leidens.

Schopenhauer veranschaulicht die potenzierende Wirkung der Reflexion auf das Leiden an den verschiedenen Stufen der Objektivierung des Willens. Der metaphysische Wille objektiviert sich nicht nur als Mensch, Tier oder Pflanze, sondern auch als physikalische Gesetzmäßigkeit wie etwa Elektrizität oder Gravitation. Dabei sind Menschen jedoch empfänglicher für Leiden als die Lebewesen der anderen und niedrigeren Stufen. Dies äußert sich etwa an der unterschiedlichen Leidensfähigkeit von Mensch und Tier. Das Leiden der Tiere ist nach Schopenhauer allein körperlich und selbst dort „dumpfer Schmerz“. Menschen sind dem Leiden gegenüber empfänglicher, da sie intelligenter sind und eine Steigerung der Intelligenz Schritt hält mit der Steigerung der Empfänglichkeit für das Leiden, sowohl körperlich als auch geistig (vgl. Lü, E, §20, S. 610).

Im Sinne dieser gesteigerten Empfänglichkeit kann das Leiden als eine reflexive Relation umschrieben werden, die sich selbst zum Gegenstand haben kann. Dieses logische Bild zeigt den Umstand auf, dass Menschen an bestimmten Leiden nochmals leiden können. Das Nachdenken über das Leiden ist eine solche Form des Leidens. Ähnlich wie die Abstraktion in Schopenhauers Philosophie ein Vermögen ist, Vorstellungen aus Vorstellungen hervorzubringen, so vermag sie auch eine weitere, spezifische Leidensform aus dem erlebten Leiden hervorzubringen. Eine solche Form des Leidens am Leiden ist etwa die Befürchtung des Leidens. Die Vorahnung des Leidens, als ein Leiden an der Möglichkeit zu leiden entfernt sich von aktuell und intuitiv erfahrbaren Leidenserlebnissen und empfindet die abstrakte Möglichkeit zu Leiden als etwas Schmerzvolles.

Der Weltschmerz oder das Leiden als Grundzustand des menschlichen Daseins sind solche reflexiven Formen des Leidens und ziehen ihre Evidenz aus der Möglichkeit unmittelbarer Leidenserlebnisse. Unerfülltes Wollen, Kampf und Schmerz haben stets einen intuitiv erfahrbaren Leidensgegenstand. Bei diesen Formen ist das Leidenserlebnis auf ein vergangenes oder gegenwärtiges Ereignis bezogen. Das Leidensphänomen überschreitet jedoch in seiner Breite diese unmittelbaren Leidensformen. Ein aktuelles Schmerzerlebnis kann durchaus zum Indiz für die Vergeblichkeit des Daseins werden.

Das Leidensphänomen erschließt in diesen reflexiven Leidensformen gemäß Schopenhauer eine Wahrheit, die er als die Positivität des Leidens zusammenfasst. Das immerwährende und wiederkehrende Leiden in dieser Welt zeigt demnach, dass letztlich das Leiden das positiv Gegebene und Glück die Abwesenheit dieses positiven Leidens ist. Hierbei ist der Begriff „positiv“ ontologisch statt normativ zu verstehen, er weist auf das Grundlegende im Gegensatz zur Privation hin: „Also das Positive, das sich durch sich selbst kund Gebende ist der Schmerz: Befriedigung und Genüsse sind das Negative, die bloße Aufhebung jenes Ersteren.“ (ebd., §16, S. 567) Im zweiten Buch der „Welt als Wille und Vorstellung“ führt er einige Beispiele für die positive Gegebenheit des Leidens an. Somit fühlen wir etwa die negativen

Gefühle wie Sorge, Furcht, Schmerzen intensiver als deren Gegenteile (vgl. Lü, W II, Kap. 46, S. 668).

Die These der Positivität des Leidens findet sich in Schopenhauers Philosophie auch in der Mitleidsethik. Mitleid ist die Grundkategorie seiner Ethik, die er als Moralbegründung heranzieht. Es ist positiv gegeben und stellt die eigentliche Teilnahme am anderen Menschen dar. Ein Mitfreuen in diesem Sinne gibt es nicht (vgl. Lü, E, §19, S. 594f). Die Wahrnehmung des anderen Menschen ist somit wesentlich durch dessen Leiden geprägt. Die These der Positivität des Leidens beschreibt also das Leiden des eigenen oder des fremden Daseins als einen Grundzustand des Menschen, in dem sich alle Menschen bewusst oder unbewusst befinden.

Schopenhauer überträgt diesen positiven Leidensbegriff auch auf die erkenntnislose Welt. Er spricht vom Leiden im allgemeinsten Sinn als eine Hemmung des metaphysischen Willens: „Das Streben sehen wir überall vielfach gehemmt, überall kämpfend; so lange also immer als Leiden: kein letztes Ziel des Strebens, also kein Maß und Ziel des Leidens“ (Lü, W I, §56, S. 404). Doch diese Übertragung soll hier mit Fokus auf das Leiden des einzelnen Menschen nicht weiter verfolgt werden.

Die These der Positivität des Leidens hat für Schopenhauer eine materiale, intuitive Evidenz, die er mehrfach demonstriert und „beweist“. Seine Beweise besitzen dabei einen aufzeigenden, beschreibenden Charakter, auch wenn sie formal einer logischen Herleitung gleichen. Sie basieren stets auf einer materialen Evidenz, wie etwa der folgenden:

„Den Beweis des durchgängigen Leidens und unglücklichen Zustandes der Menschen giebt ihre Schlechtigkeit. Denn könnte Kleinlichkeit, Niederträchtigkeit, Tücke und Falschheit so allgemein seyn, wenn nicht [die] rastlose Geißel der Noth und des Leidens die Menschen dahin triebe?“ (HN III, S. 227)

In einer rhetorischen Frage stellt er hier die Allgegenwart des Leidens heraus und damit die materiale Evidenz, dass das Leiden eine positive Gegebenheit ist. Durch diesen Charakter seiner Beweise liegt die zu beweisende Evidenz jedoch nicht

ausschließlich rhetorisch vor. Ihr Charakter kann als Form der Aufweisung und Bewusstmachung einer Intuition verstanden werden. Wie die folgenden Beispiele zeigen, besteht die Beweisführung Schopenhauers darin, auf diese Weise die materiale Evidenz der Positivität des Leidens aus der Erlebnisganzheit des Leidens herauszuheben. Das Verfahren ähnelt der intuitiven und befriedigenden Einsicht in geometrische Zusammenhänge. Die intuitive Methodik Schopenhauers hebt demnach den Nexus heraus, auf dessen Anschauung es ankommt, um die Evidenz erkennen zu können. Weiter kann nichts getan werden.

Eine solche Allgegenwart des Leidens demonstriert Schopenhauer auch an Raum, Zeit und Kausalität: „So ist vermöge der Zeit das Hinschwinden, Verlieren, Sterben, das Nichtige und Vergängliche aller Dinge; vermöge des Raums die beständigen Durchkreuzungen und gegenseitigen Hemmungen aller Willenserscheinungen und ihres Strebens; endlich vermöge der Kausalität alles Leben überhaupt, da es durch Einwirkung der Körper auf einander allein entsteht.“ (HN III, S. 10f). Raum, Zeit und Kausalität sind durch die reine Anschauung *a priori* gegeben und konstituieren die Verhältnisse der Lage und der Folge. Indem Schopenhauer die Leidensformen aufführt, die durch diese Verhältnisse ermöglicht werden, demonstriert er die Allgegenwart des Leidens, denn diese Verhältnisse bilden die Grundlage jeder Erkenntnis.

Der materiale und intuitive Charakter der Beweise ist auch daran erkennbar, dass sich Schopenhauers Argumentationslinien formal widersprechen. In einer ersten Argumentationslinie stellt er einen quantitativen Vergleich zwischen der Befriedigung und der Unbefriedigung menschlicher Wünsche im Leben an. Diese Bilanz geht nach Schopenhauer zugunsten der Unbefriedigung aus: „Alles Wollen entspringt aus Bedürfnis, also aus Mangel, also aus Leiden. Diesem macht die Erfüllung ein Ende; jedoch gegen einen Wunsch, der erfüllt wird, bleiben wenigstens zehn versagt [...]“ (Lü, W I, §38, S. 265). Die Zahl der unbefriedigten Wünsche ist demnach stets höher als die Zahl der befriedigten Wünsche. In einer zweiten Argumentationslinie widerspricht Schopenhauer jedoch einem solchen quantitativen Vergleich: „Denn, daß Tausende in Glück und Wonne gelebt hätten,

höhe ja nie die Angst und Todesmarter eines Einzigen auf: und eben so wenig macht mein gegenwärtiges Wohlseyn meine früheren Leiden ungeschehen“ (Lü, W II, Kap. 46, S. 670). Hier stellt er die existenzielle Einzigartigkeit jedes Leidenserlebnisses heraus und folgert aus der Möglichkeit zu Leiden die Positivität des Leidens. Der Widerspruch beider Argumentationslinien besteht darin, dass die Leiden und unbefriedigten Wünsche in der ersten Argumentationslinie abzählbar und vergleichbar sind, während sie in der zweiten Argumentationslinie einzigartig und unvergleichbar sind. Aus einer logischen Perspektive weist seine Argumentation hier Widersprüche auf. Die materiale und intuitive Beweisführung Schopenhauers kann hier keinen Anspruch auf logische Konsistenz ihrer Sätze erheben. Doch in beiden Argumentationslinien wird die Positivität des Leidens aufgezeigt. Ihre Sätze heben intuitiv zugängliche und anschauliche Leidensgegebenheiten aus dem Nexus hervor. Der formale Widerspruch kann somit als Anzeichen einer materialen und intuitiven Beweisführung verstanden werden.

Schopenhauers These der Positivität des Leidens bildet einen Gegensatz zur Theodizee von Gottfried Wilhelm Leibniz, mit der sich Schopenhauer im Laufe seiner philosophischen Entwicklung zunehmend beschäftigt. In dieser Auseinandersetzung wird in besonderer Weise deutlich, dass das Leiden in Schopenhauers Philosophie als Vernunftkritik zu verstehen ist. Leibniz veröffentlichte seine Theodizee, die im französischen Original den Titel „Essais de Théodicée sur la Bonté de Dieu, la Liberté de l'Homme et l'Origine du Mal“ trägt, im Jahre 1710. Das Buch ist motiviert durch das 1697 erschienene „Dictionnaire historique et critique“ von Pierre Bayle. Wie ferner aus einem Brief hervorgeht, den Leibniz am 30. Oktober 1710 an den Schotten Thomas Brunett schreibt, entstand das Buch aus Konversationen und Schriftstücken zwischen Leibniz und Sophie Charlotte, der damaligen Königin von Hannover. Leibniz schreibt an Brunett: „J'avois coutume dans les discours de repondre aux objections de M. Bayle, et de faire voir à la Reine qu'elles n'estoient pas si fortes que certaines gens, peu favorables à la Religion, le vouloient faire croire“ (Leibniz 1961, Bd. 3, S. 321). Leibniz versucht somit mit diesem Werk die historischen und kritischen Einwände

von Pierre Bayle in einer verständlichen Sprache zu zerstreuen und bedient sich hierfür einer formalen Argumentation.

In der Theodizee finden sich zahlreiche Wiederholungen und Varianten der Aussage, dass Gott unter allen möglichen Universen das beste Universum realisiert hat. Entsprechend hat der allwissende und gute Gott unter allen Möglichkeiten diejenigen ausgewählt und realisiert, die den besten Plan für das Universum realisiert. Leibniz drückt diesen Umstand folgendermaßen aus: „ou, pour parler plus exactement, suivant nostre systeme, Dieu ayant trouvé parmy les êtres possibles quelques Creatures raisonnables qui abusent de leur raison, a donné l'existence à celles qui sont comprises dans le meilleur plan possible de l'univers“ (Leibniz 1961, Bd. 4, S. 171). Gott verwirklicht demnach systematisch die jeweils beste Möglichkeit.

Schopenhauers Erwiderung gegen eine solche Theodizee finden sich in seinen Manuskripten bereits 1813: „Daher sind auch alle Theodiceen, Hiobs vernünftelnde Freunde, Kants Postulate eines belohnenden Gottes und einer belohntwerdenden unsterblichen Seele, – Philisterei“ (HN I, S. 45). Ab dem Jahre 1828 hat Schopenhauer den Begriff „Pessimismus“ gefunden, um seine Philosophie von der Leibnizschen abzugrenzen. Er verwendet diesen Begriff stets in Abgrenzung zum Optimismus und, um den Optimismus zu kritisieren (vgl. Dörpinghaus 1997, S. 38f). Den Optimismus wiederum identifiziert Schopenhauer im 46. Kapitel des zweiten Bandes von „Die Welt als Wille und Vorstellung“ explizit mit Leibniz, ihn bezeichnet er als den „Begründer des systematischen Optimismus“ (vgl. Lü, W II, Kap 46, S. 677).

Der alltägliche Begriff „Pessimismus“ hat eine Entwicklung weg vom philosophischen Gebrauch hin zur normativen Beschreibung eines Gefühlszustands erfahren (vgl. Hübscher 1945, S. 222). Der unersättliche Ehrgeiz Schopenhauers, die Welt in ausschweifender Weise und beeindruckender Vielfältigkeit schlecht zu reden, mag dabei eine solche Konnotation zulassen. Doch zeigt die Philosophie von Schopenhauer darin einen philosophischen Gehalt des *pessimum* im Gegensatz zum

optimum, nämlich dass das Leiden ein Kalkül bietet, der unangemessenen Übertreibung der Vernunft eine Grenze aufzuzeigen.

Der Unterschied zwischen Leibniz und Schopenhauer konzentriert sich nach Schopenhauer im Begriff der Möglichkeit zu Leiden. Im einem Anhang zur Theodizee widerspricht Leibniz diversen Einwänden gegen seine optimistische Philosophie. Ein Einwand besteht in der Beobachtung, dass die schlechten Motive und Beweggründe in den intelligenten Wesen die guten Gründe überwiegen. Leibniz argumentiert mit dem Hinweis auf eine zwar denkbare, aber nicht weiter zu bestätigende Möglichkeit unzähliger intelligenter und guter Wesen in einem entlegenen Ort des Universums:

„Mais en second lieu, quand on accorderoit qu'il y a plus de mal que de bien dans le genre humain, on a encor tout sujet de ne point accorder qu'il y a plus de mal que de bien dans toutes les creatures intelligentes. Car il y a un nombre inconcevable des Genies, et peutêtre encor d'autres creatures raisonnables. Et un adversaire ne sauroit prouver que dans toute la Cité de Dieu, composée tant de Genies que d'animaux raisonnables sans nombre et d'une infinité d'especes, le mal surpasse le bien.“ (Leibniz 1961, Bd. 4, S. 379)

Leibniz zieht hier die Möglichkeit als Argumentation für seinen Optimismus heran, dass in einem entlegenen Winkel unseres Universums intelligente Lebewesen existieren könnten, die das Schlechte auf unserer Welt mehr als ausgleichen. Diese abstrakte Möglichkeit ist für Leibniz ausreichend, da Gott aufgrund seiner Systematik diese Möglichkeit verwirklicht hat. Schopenhauer notiert in seiner Ausgabe der Schriften von Leibniz: „La question tourne sur le mésentendu que les uns entendent par ‚possible‘ ce qui généralem[en]t, c'est à dire selon les lois de la nature, peut arriver; & les autres ce qui dans le cas individuel donné peut arriver c'est à dire arrivera“ (HN V, S. 104). Die von Schopenhauer hier notierte Unterscheidung zwischen genereller Möglichkeit im Sinne der Naturgesetze und individueller Möglichkeit konkretisiert die Bedeutung des Möglichkeitsbegriffs in seiner These der Positivität des Leidens. Die individuelle Möglichkeit ist demnach begleitet von einer pessimistischen Gewissheit, dass sie eintreten wird. Sie besitzt

eine Evidenz für den individuellen Fall eines Subjekts. Die Möglichkeitsbegriffe unterscheiden sich somit in ihrer existenziellen Bedeutung für den Einzelnen.

Doch die Schopenhauersche Systematik ähnelt in ihrer pessimistischen Gewissheit unverhofft der Leibnizschen: Für beide reicht eine Möglichkeit aus, um wirklich zu sein. Während Leibniz aus der Möglichkeit unter Rückgriff auf seinen Gottesbegriff die Verwirklichung dieser Möglichkeit folgert, ist für Schopenhauer bereits die Möglichkeit zu Leiden ausreichend, um auf die Schlechtigkeit der Welt zu schließen. Der Vergleich zwischen Schopenhauer und Leibniz zeigt somit die Eigenheit des Möglichkeitsbegriffs in der These der Positivität des Leidens. Das Leiden an der immerwährenden Möglichkeit zu Leiden bei Schopenhauer verabsolutiert die individuelle Möglichkeit. Es besitzt eine anthropozentrische Perspektive, die den individuellen Fall heraushebt und von der Selbstbetroffenheit der möglichen Leidensgegebenheit nicht absieht. Leibniz zieht demgegenüber Möglichkeiten in Betracht, die dem individuellen menschlichen Sein nicht in dieser unmittelbaren Weise zugänglich sind. Mitunter sind die Möglichkeiten bei Leibniz reine Gedankenexperimente, die der emotionalen Leidensempfindung unangemessen erscheinen. Schopenhauer kommt gegenüber Leibniz zum dem Fazit: „Die Welt ist folglich so schlecht, wie sie möglicherweise seyn kann, wenn sie überhaupt noch seyn soll“ (Lü, W II, Kap. 46, S. 679). Sodann besitzt die Möglichkeit zu Leiden bei Schopenhauer die bereits erwähnte Gewissheit, die das Eintreten dieses Leidens voraussieht. Unabhängig von dessen faktischem Eintreten wird für Schopenhauer die Möglichkeit hierzu zum Faktum. Somit ist das einzelne und erlebte Leiden genauso wie das wahrscheinliche Leiden und das mögliche Leiden als Form des Leidens zu verstehen.

Die Positivität des Leidens entwickelt Schopenhauer aus der andauernden Unbefriedigtheit des Wollens. Bezogen auf das bewusste, intentionale Wollen des einzelnen Menschen kann diese Positivität in der Gewissheit verortet werden, mit der ein mögliches Leiden bereits als wahrscheinliches und beinahe schon eingetretenes Leiden beschrieben wird. Die positive Leidensgewissheit besteht in

der individuellen und verabsolutierten Möglichkeit zu Leiden, welche eine Möglichkeit zum scheinbaren Faktum erhebt. Dieses Wollen besitzt eine groteske Intention darin, dass die Befriedigung ausbleiben wird, was durchaus als „Befriedigung“ interpretiert werden kann: als Eintreffen des intendierten Objekts einer voluntativen Einstellung. Die Positivität des Leidens als Leidensgewissheit kann als ein Wollen interpretiert werden, welches gerade darin befriedigt wird, dass das Wollen unbefriedigt bleibt. Es kann eine solche Unbefriedigung herstellen, indem es von Aspekten wie etwa der Vorfriede oder Materialität der Befriedigung absieht. Auf diese Weise stellt es eine Richtigkeit im Sinne der optativischen Einstellung her, indem es die Intuition der Positivität des Leidens heraushebt und verdeutlicht. Die Leidensphilosophie von Schopenhauer kann demnach sowohl im konkreten als auch im abstrakten Leiden auf voluntative Formen des Leidens bezogen werden.

Die Phänomenologie einer solchen Leidensform herauszustellen ist eine Leistung des Schopenhauerschen Pessimismus. Die Materialität, mit der das Wollen in dieser Form des Leidensphänomens die Unbefriedigtheit zur Intention und Gewissheit erhebt, beschreibt eine spezifische Tragik. Im Sinne einer Vernunftkritik zeigt sie, wie das Leidensphänomen geeignet ist, anthropologische Aspekte wie Emotionalität und Intuition in einen vernunftzentrierten Diskurs einzubringen. Diese Aspekte zu übersehen ist ein Kritikpunkt an der Übertreibung der Vernunft, wie Schopenhauer sie etwa in der Philosophie von Leibniz sieht. Doch diese Materialität verfestigt sich in einer Sinnlosigkeit des Leidens. Im Allgemeinen besitzt das Leiden in der Philosophie Schopenhauers keine Funktion, was zu einer asketischen Verneinung des Willens zum Leben führt. Eine partielle Ausnahme dieser Sinnlosigkeit bildet Schopenhauers Mitleidsethik.

2.5 Die Verneinung des Willens zum Leben

Das unermüdliche Interesse der Menschen am Leidensthema gilt nicht nur dem Verständnis um die Wirklichkeit des Phänomens, sondern auch der persönlichen Haltung angesichts des eigenen Leidens. Eine philosophische Auseinandersetzung

mit dem Leiden wäre unvollständig, wenn sie dieses Interesse nicht thematisierte. Was kann Philosophie dazu beitragen? Gibt es philosophische Implikationen zwischen Leiden, Erkenntnis und Haltung? Die Philosophie von Schopenhauer kann hier als Beispiel dienen, dass Leiden und Erkenntnis solche Implikationen besitzen können.

Die Erkenntnis des Leidens und die Reflexion über das Leiden enthüllen in der Philosophie Schopenhauers das Lebensglück als eine Täuschung: „Es giebt nur einen angeborenen Irrthum, und es ist der daß wir dasind, um glücklich zu seyn“ (Lü, W II, Kap. 49, S. 737). Schopenhauer, der das Leiden als materiale Grundqualität und ontologisch positive Tatsache aufdeckt, überschreitet im Begriff der Täuschung eine deskriptive und expressive Philosophie hin zu einer persönlichen Ethik des Leidens. Mit dem Irrtum ist gleichsam eine Motivation angesprochen, den Irrtum und das Leiden zu überwinden. Diese Ethik des Leidens besitzt eine Nähe zum Buddhismus. Die Implikation, die Schopenhauer aus der Aufdeckung dieser Täuschung zieht, ist die Resignation. Im *re signare* zieht ein Mensch die Zustimmung zu dieser Täuschung zurück und verneint sodann den Willen zum Leben.

Die Leidensphilosophie von Schopenhauer verneint jeglichen Sinn des Leidens. Das Leiden besitzt für Schopenhauer im Allgemeinen keine Funktion, auch wenn er ihm im Speziellen einzelne Funktionen zuschreibt. Solche Funktionen sind akzidentell gegenüber der substanziellen Sinnlosigkeit des Leidens. In der Verneinung des Willens zum Leben und in der Täuschung des Lebensglücks wird die Sinnlosigkeit des Leidens deutlich.

Die Täuschung des Lebensglücks deckt Schopenhauer zunächst anhand seiner Willenskonzeption auf. Demnach unterliegt man einer Täuschung, wenn man glaubt, die Befriedigung aller Wünsche schaffe Zufriedenheit. Leiden liegt vor, wenn die Befriedigung ausbleibt. Die Täuschung betrifft weniger die Hoffnung auf die Befriedigung eines einzelnen Wollens als viel eher die Einsicht in die Sinnlosigkeit des Strebens als Ganzes.

„Zwischen Wollen und Erreichen fließt nun durchaus jedes Menschenleben fort. Der Wunsch ist, seiner Natur nach, Schmerz: die Erreichung gebiert schnell Sättigung: das Ziel war nur scheinbar: der Besitz nimmt den Reiz weg: unter einer neuen Gestalt stellt sich der Wunsch, das Bedürfnis wieder ein: wo nicht, so folgt Oede, Leere, Langeweile, gegen welche der Kampf ebenso quälend ist, wie gegen die Noth.“ (Lü, W I, §57, S. 409)

An einer anderen Stelle vergleicht Schopenhauer das menschliche Leben mit einem Pendel, das zwischen Schmerz und Langeweile hin und her schwingt (vgl. ebd., S. 407). In beiden Beispielen wird die Sinnlosigkeit des Leidens an der Absurdität des Wollens demonstriert. Es besteht ein Dilemma im Willen, welches jeden Ausgang des Wollens als Leiden beschreibt. Schmerz ist das Ausstehen voluntativer Befriedigung. Ein ewiges und monotones Fortschreiten von einem Wunsch zum nächsten Wunsch kennzeichnet die Erreichung der Befriedigung. Die Langeweile und die Öde stellen sich bei Abwesenheit jeglicher Voluntativität ein. Die Sinnlosigkeit des voluntativen Leidensphänomens besteht nach Schopenhauer in der Absurdität von Wollen überhaupt.

Eine Unterbrechung des ewigen Fortschreitens kann durch einen Wunsch herbeigeführt werden, der nicht befriedigt, aber auch nicht aufgegeben werden kann. Das Leiden an einem solchen Wunsch hat nach Schopenhauer das Potenzial, einen Menschen mit seiner Existenz zu versöhnen, denn die wesentliche Unbefriedigung tritt zum Vorschein (vgl. ebd., S. 415). Doch dient diese Versöhnung eher der Erkenntnis des Leidensdilemmas, als dass sie selbst eine Funktion des Leidens begründet.

Die Täuschung wird ebenso in Schopenhauers Mitleidsethik deutlich. Sie basiert auf dem *principium individuationis*, welches die Unterschiedlichkeit und Vereinzelung der Menschen auf die Unterscheidung nach Raum und Zeit zurückführt (vgl. Lü, E §22, S. 624). Je nachdem, ob man diese Täuschung durchschaut ergeben sich zwei Erkenntnisweisen der Welt (vgl. ebd., S. 627):

1. Die Welt ist das absolute Nicht-Ich. Diese Erkenntnisweise betrachtet das *principium individuationis* und mit ihr die Verschiedenheit aller Individuen als real. Sie bildet nach Schopenhauer die Grundlage jedes Egoismus.

2. Die Welt ist das absolute Ich. Diese Erkenntnisweise versteht die Individuen als nur durch die Vorstellung gegeben. Sie bildet die Grundlage des Mitleids.

Die erste Erkenntnisweise bedingt den Widerstreit der Individuen, indem jedes Individuum sich selbst als der „ganze Wille“ betrachtet. Schopenhauer führt den individuellen Tod als ein Beispiel an: „Auf seinen eigenen Tod blickt Jeder als auf der Welt Ende, während er den seiner Bekannten als eine ziemlich gleichgültige Sache vernimmt, wenn er nicht etwan persönlich dabei beteiligt ist“ (Lü, W I, §61, S. 432). Diesen Widerstreit und Kampf der Individuen bezeichnet er als eine der „Hauptquellen des Leidens“ (vgl. ebd., S. 433). Entsprechend kann auch der hierfür notwendige Irrtum als eine „Quelle des Leidens“ in seiner Philosophie verstanden werden. Das Mitleid besitzt die läuternde Funktion, diese Erkenntnisweise zu überwinden. Schopenhauer zieht das Mitleid ferner als Grundlage der Moral heran. Die Funktionalität des Mitleids ist hierbei jedoch sekundär gegenüber der allumfassenden metaphysischen Willenskonzeption.

Gemäß dieser Sinnlosigkeit des Leidens empfiehlt Schopenhauer die Resignation als Haltung gegenüber dem Leiden. Eine Überwindung des Irrtums verspricht gleichzeitig, auf diese Weise das Leiden zu überwinden. Die Möglichkeit für diese Überwindung liegt in einem – gemessen am Leiden und Streben der Welt sehr merkwürdigen – Vermögen des Menschen. Das Streben des metaphysischen Willens ist stets ein Streben nach Leben überhaupt, da „Leben“ für Schopenhauer die Darstellung des metaphysischen Wollens als Vorstellung ist (vgl. ebd., §54, S. 361f). Vor diesem Hintergrund werden Schopenhauers panvitalistische Äußerungen über die unbelebte Materie verständlich. Der Mensch besitzt jedoch das Vermögen, dieses Streben nach Leben zu verneinen. Eine solche Verneinung ist möglich, da dem Menschen in der Erkenntnis ein Weg offen steht, sich von der Befangenheit der Individualität zu befreien. Zwar ist auch die Erkenntnis als eine Objektivation des Willens darauf ausgerichtet, die Erhaltung des Individuums und das metaphysische Streben nach Leben zu unterstützen (vgl. ebd., §27, S. 215). Doch gibt es ein spezifisch menschliches Vermögen, sich von dieser Abhängigkeit

vom metaphysischen Willen und dessen ziellosem Streben zu befreien. Gemessen am metaphysischen Willen ist dieses Vermögen akzidentell. Doch kann diese Akzidenz für das einzelne menschliche Sein bedeutender werden als die Substanz. Bei der „reinen Anschauung“ etwa tritt ein solcher Effekt auf:

„Dem Obigen zufolge ist die reine Objektivität der Anschauung, vermöge welcher nicht mehr das einzelne Ding als solches, sondern die Idee seiner Gattung erkannt wird, dadurch bedingt, daß man nicht mehr seiner selbst, sondern allein der angeschauten Gegenstände sich bewußt ist, das eigene Bewußtseyn also bloß als der Träger der objektiven Existenz jener Gegenstände übrig geblieben ist. Was diesen Zustand erschwert und daher selten macht, ist, daß darin gleichsam das Accidenz (der Intellekt) die Substanz (den Willen) bemeistert und aufhebt, wenn gleich nur auf eine kurze Weile.“ (Lü, W II, Kap. 30, S. 430)

Schopenhauer stellt diesen Effekt hier in Beziehung zum Willen und bezeichnet ihn als akzidentell. Die Überwindung des Leidens als Verneinung des Willens zum Leben ist somit nicht als Aufhebung der wesentlichen Sinnlosigkeit allen Leidens zu verstehen, sondern als menschenmögliches Arrangement mit dem Leiden selbst. Das Leiden erfährt bei Schopenhauer keine Bewandnis für das menschliche Sein, sondern man entzieht sich ihm durch Verneinung.

Schopenhauers Verneinung des Willens zum Leben weist eine Nähe zum Buddhismus auf. Die Überwindung von Jammer und Leiden des Lebens durch Erkenntnis, insbesondere durch die Selbsterkenntnis, ist ein für den Buddhismus zentraler Anspruch (vgl. Gäng 2002, S. 46f). So erscheint es nicht verwunderlich, dass Schopenhauer selbst seine gedankliche Nähe zu Buddha ausdrückt: Im Nachhinein vergleicht er seine Weltreise von 1803 mit der Ausfahrt des Buddha (vgl. Lütkehaus 1988, S. 615).

Das Erleben von Leiden führt zur Verzweiflung und die Erkenntnis führt zur Askese. Beide Folgen sind für Schopenhauer Wege zur Resignation und damit zur Erlösung. Schopenhauer grenzt die Askese zunächst von der Tugend ab, indem er in der Tugend eine Sorge um das eigene Wohl sieht und die Askese als eine „Abscheu vor dem Wesen, dessen Ausdruck seine eigene Erscheinung ist, dem Willen zum Leben, dem Kern und Wesen jener als jammervoll erkannten Welt“ (Lü,

W I, §68, S. 489). Sodann zeichnet sich die Askese durch eine Vorsätzlichkeit aus, mit der das Angenehme gemieden und das Unangenehme aufgesucht wird (vgl. ebd. S. 504). Schließlich ist die Askese der abstraktere Weg zur Erlösung, denn sie erkennt das Leiden, muss es aber nicht empfinden. Die heftige Empfindung des Leidens hingegen führt an den „Rand der Verzweiflung“, welcher ebenfalls zur „Selbstverneinung“ führt (vgl. ebd. S. 505). Die Verneinung des Willens ist in beiden Fällen eine Resignation. Hierin sieht Schopenhauer die Erlösung:

„Nur indem das Leiden die Form bloßer reiner Erkenntniß annimmt und sodann diese als Quietiv des Willens wahre Resignation herbeiführt, ist es der Weg zur Erlösung und dadurch ehrenwürdig“ (ebd. S. 510).

Darin werden die Spuren des philosophischen Trosts sichtbar, die unter Heranziehung Schopenhauers später Werke gelesen werden können. Dieser besteht in einer Entsagung und einer Weltverneinung (vgl. Schöndorf 1982, S. 174). Schopenhauer gelangt somit zum Fazit, dass es besser wäre, das Dasein nicht zu haben – also nicht zu leben (vgl. Lü, W II, Kap. 46, S. 669). Dieses Fazit ist jedoch nicht mit dem Suizid zu verwechseln. In „Parerga und Paralipomena“ veröffentlicht er ein Kapitel „Ueber den Selbstmord“. Der Suizid ist für Schopenhauer zwar kein abwegiger Gedanke. Er vergleicht dort den Irrtum mit dem „Traum des Lebens“:

„Wenn in schweren, grauenhaften Träumen die Beängstigung den höchsten Grad erreicht; so bringt eben sie selbst uns zum Erwachen, durch welches alle jene Ungeheuer der Nacht verschwinden. Das Selbe geschieht im Traume des Lebens, wann der höchste Grad der Beängstigung uns nötigt, ihn abzubrechen.“ (Lü, P II, § 159, S. 277)

Zunächst kann diese Stelle so verstanden werden, als empfehle Schopenhauer den Selbstmord. Entsprechend wurde Schopenhauer auch oft interpretiert (vgl. Dörpinghaus 1997, S. 73f). Genau genommen distanziert sich Schopenhauer jedoch vom Suizid. Es gehört nicht zu Schopenhauers Begriff der Resignation, beängstigt zu sein. In seinen Manuskripten schreibt Schopenhauer: „[...] darum geht bei wirklicher persönlicher Bedrängniß und Gefahr der Eindruck des Erhabenen verloren und macht der Angst Platz [...], weil nun nicht mehr die bloße Idee des Willens sondern er selbst *in concreto* eingetreten ist [...]“ (HN I, S. 254).

Entsprechend dieser Bedenken äußert Schopenhauer auch im ersten Band von „Die Welt als Wille und Vorstellung“ eine klare Abgrenzung der Verneinung des Willens zum Leben gegen den Suizid: „Der Selbstmörder will das Leben und ist bloß mit den Bedingungen unzufrieden, unter denen es ihm geworden“ (Lü, W I, §69, S. 512).

Diese resignative Haltung, die Schopenhauer angesichts des Leidens empfiehlt, erweckt die Aufmerksamkeit von Søren Kierkegaard. Er zweifelt, inwieweit eine solche Empfehlung mit Schopenhauers Mitleidsethik vereinbar ist. Auch wenn sich beide Autoren zeit ihres Lebens nicht begegnet sind, so gibt es dennoch Ähnlichkeiten zwischen ihren Leidensphilosophien. In der Lebenshaltung gegenüber dem Leiden unterscheiden sie sich jedoch.

3 Das Leiden und die Existenz bei Søren Kierkegaard

3.1 Aus dem Leben von Søren Kierkegaard

Søren Aabye Kierkegaard wird am 5. Mai 1813 geboren. Nachdem Dänemark in den Krieg Napoleons hineingezogen wurde, beginnt die dänische Regierung, ungedeckte Geldscheine zu drucken, um die Aufrüstung zu bezahlen. Dieses Ereignis vergleicht Kierkegaard viele Jahre später mit seinem Leben:

„Ich wurde 1813 geboren, in dem verrückten Geldjahr, in dem so viele andere falsche Scheine in Umlauf gesetzt wurden. Und es scheint, mit einem solchen Schein könne mein Dasein am besten verglichen werden. Es ist etwas an mir, als sei ich etwas Großes, aber aufgrund der verrückten Umstände gelte ich nur wenig. Und ein solcher Schein wurde zuweilen das Unglück meiner Familie.“⁴ (TB I, S. 323)

Kierkegaards Vergleich seines Lebens mit einer falschen Banknote (dän. „gal Seddel“) hat viele Facetten. Zunächst betrifft er seine Familie. Søren Kierkegaard ist das siebte und letzte Kind von Ane Kierkegaard, einem ehemaligen Dienstmädchen, und Michael Kierkegaard, einem Kaufmann. Michael Kierkegaard heiratet zuvor bereits Kristine Nielsdatter, doch die kinderlose Ehe dauert nur knapp zwei Jahre, da Kristine an einer Lungenentzündung stirbt. Ein gutes Jahr später sieht sich Michael verpflichtet, sein Dienstmädchen zu heiraten, da es ein Kind von ihm erwartet. Zusammen haben sie neben Søren Aabye noch drei Töchter, nämlich Maren Kristine, Noline Christine und Petrea Severine, und drei Söhne, nämlich Peter Christian, Søren Michael und Niels Andreas. Bereits drei Jahre nach Søren Aabyes Geburt stirbt sein Bruder Søren Michael an einem Unfall und weitere drei Jahre später seine Schwester Maren Kristine; als Ursache ihres Todes werden

4 „1813 blev jeg født i det gale Pengeaar, da saa mangen anden gal Seddel blev sat i Circulation. Og en saadan Seddel synes min Existents bedst at kunne sammenlignes med. Der er Noget ved mig som var jeg noget Stort, men paa Grund af de gale Conjunkturer gjelder jeg kun lidet. Og en saadan Seddel blev stundom en Families Ulykke.“ (SKS 18, JJ:198; Pap. V A 3)

„Krämpfe“ angegeben. 1832 stirbt seine bereits verheiratete Schwester Nicoline Christine nach einer Totgeburt. Ein Jahr darauf stirbt sein Bruder Niels Andreas, der in der Zwischenzeit nach Nordamerika übergesiedelt ist. Als nächstes, wieder ein Jahr darauf, stirbt seine Mutter an „Nervenfieber“. Im selben Jahr noch stirbt seine ebenfalls inzwischen verheiratete Schwester Petrea Severine nach der Geburt eines Jungen. Søren Aabye ist jetzt 21 Jahre alt und fünf seiner Geschwister und seine Mutter sind gestorben. Einige Jahre später heiratet sein Bruder Peter Christian, doch seine Frau Elisa Maria stirbt 1837 im Jahr nach der Hochzeit an Typhus.

Die falsche Banknote in der Familie Kierkegaards könnte ebenso der Aberglaube sein. Unter den drei Männern, die die Tode überleben, verhärten sich zwei irrationale Überzeugungen. Der ersten zufolge würde keiner der Söhne den Vater überleben. Søren Kierkegaard schreibt in sein Tagebuch: „[...] wenn ich in meinem Vater einen Unglücklichen sah, der uns alle überleben sollte [...]“⁵ (TB I, S. 221). Ähnliche Äußerungen stammen auch von seinem Bruder Peter Christian. Die Ursache für dieses Schicksal der Familie führen die drei Männer auf ein Ereignis zurück, das Søren folgendermaßen schildert: „Das Entsetzliche mit dem Mann, der einmal als kleiner Junge, als er Schafe hütete auf der jütischen Heide, viel schlimmes litt, hungerte und fror, sich auf eine Anhöhe stellte und Gott verfluchte [...]“⁶ (TB II, S. 28). Schließlich stirbt der Vater 1838, ohne dass das Befürchtete eintritt. Søren Kierkegaard ist sehr verwirrt. Die zweite Überzeugung der Männer ist, dass keiner der beiden Söhne älter als 33 Jahre werden sollte, dem Alter von Jesus (vgl. Garff 2004, S. 171-177). Auch das trifft nicht ein, und Søren Kierkegaard erlebt seinen 34. und viele folgende Geburtstage. Darüber ist er so verwundert, dass er in sein Tagebuch schreibt: „Das ist mir völlig unbegreiflich; ich war so sicher, vor dem Geburtstag oder an ihm zu sterben, dass ich wirklich

5 „[...] naar jeg i min Fader saae ein Ulykkelig, der skulde overleve os alle [...]“ (SKS 27; Pap. II A 805).

6 „Det Forfærdelige med den Mand, der engang som lille Dreng, da han gik og vogtede Faar paa den jydskede Hede, leed meget ondt, sultede og var forkommen, paa en Høi stod op og forbandede Gud [...]“ (SKS 18, JJ:416; Pap. VII¹ A 5).

versucht sein könnte anzunehmen, mein Geburtstag sei verkehrt angegeben, so dass ich doch an meinem 34. stürbe“⁷ (TB II, S. 98).

Diese beiden sich nicht verwirklichenden Todesüberzeugungen wirken um so ernsthafter, als das Sterben von Angehörigen in der Familie Kierkegaard eine fast alltägliche Gegebenheit darstellt. Søren Kierkegaard machte aufgrund seiner Biographie die Erfahrung, wie prägend solche Überzeugungen auf das Denken einwirken können. Er lebte viele Jahre in einer familiären Gemeinschaft, in der solche Überzeugungen eine Geltung erreicht hatten, die sie zu persönlichen Wahrheiten machten. Die für ihn unbegreifliche Tatsache, dass diese beiden Überzeugungen nicht eintreten, erweitert sein persönliches Erleben des Für-wahr-Haltens. Sie können als Hinweise auf den Aspekt der Selbstinfragestellung gedeutet werden, insbesondere in Bezug auf solche persönlichen Überzeugungen.

Als eine falsche Banknote könnte man Kierkegaard auch in seiner Beziehung zu Regine Olsen beschreiben. Sein Studium der Theologie schließt er im Jahr 1840 ab, wenige Monate bevor er um die Hand von Regine anhält. Es kommt zur Verlobung, die Kierkegaard im Jahr darauf wieder aufheben möchte. Er sagt es ihr jedoch nicht offen. Seine Strategie ist vielmehr, Regine dazu zu bringen, selbst die Verbindung zu lösen. Es folgen Briefe und Gespräche, in denen sich Kierkegaard als gewissenloser Verführer darstellt (vgl. Garff 2004, S. 222). Über seine Beweggründe, dies zu tun, wird viel spekuliert. Er selbst verweist in seinen Aufzeichnungen unter anderem auf das Verhältnis zu seinem Vater, das ihm unvereinbar mit Regine erscheint. Er gibt weiter ein Wirrwarr von Erklärungen, in denen er seine Taten metaphysisch interpretiert und sich selbst als mit Gott verlobt darstellt (vgl. ebd. S. 228). Jenseits aller Motive wird in dieser Tat das Moment des Indirekten und Unausgesprochenen deutlich. Ähnlich verhält es sich in seiner Philosophie. Kierkegaard veröffentlicht viele seiner Werke unter Pseudonymen, die selbst eine Bedeutung besitzen.

7 „Det er mig aldeles unbegribeligt; jeg var saa sikker paa at døe inden den Geburtsdag eller paa den, at jeg virkelig kunde fristes til at antage, at min Geburtsdag er feil angivet, daa jeg dog dør paa den 34^{de}“ (SKS 20, NB:210; Pap. VIII1 A 100).

Nach seinem Theologiestudium erwirbt er mit einer Abhandlung zum Thema „Der Begriff der Ironie mit ständiger Beziehung auf Sokrates“ (dän. „Om Begrebet Ironi med stadigt Hensyn til Socrates“) im Fach Philosophie den Magistertitel. Die Abhandlung ist in dänischer Sprache geschrieben, was für die damalige Zeit ungewöhnlich ist und genehmigt werden muss. Die Verteidigung findet 1841 in lateinischer Sprache statt. Gleich darauf bereist Kierkegaard Berlin, wo er unter anderem Schelling hört und an seinem Buch „Entweder/Oder“ zu schreiben beginnt. Im Jahr darauf erscheint es unter einem Decknamen, womit Kierkegaards pseudonyme Schriftstellerei beginnt. Das Buch wird viel beachtet und bekannt. Kierkegaard schreibt zahlreiche weitere Werke, bis er 1855 an den Folgen eines Schlaganfalls stirbt.

3.2 Die Wahrheit ist die Subjektivität

Das Leidensthema durchdringt die Kierkegaardsche Philosophie nicht in der Weise wie die Schopenhauersche. Das Leiden, insbesondere ein spezifischer Entwurf des Leidensbegriffs und die Lebenseinstellung der Menschen gegenüber diesem Leiden, ist deutliches Thema bei Kierkegaard. Doch besitzt dieses Thema im Werk Kierkegaards nicht die pessimistische Signifikanz, die ihm bei Schopenhauer zukommt. Kierkegaards Philosophie exponiert das Leiden nicht in dem Maße. Sie ist experimenteller und wird häufig nicht in direkter Rede ausgesprochen. Die folgenden Seiten treffen eine Auswahl der philosophischen Aspekte, die Kierkegaard am Leidensthema untersucht. Diese Auswahl ist geleitet von dem Bestreben, den spezifischen Beitrag von Kierkegaard im Unterschied zu den anderen hier thematisierten Autoren herauszustellen sowie das Leidensthema in seiner Heterogenität und Vielfältigkeit deutlich werden zu lassen.

Leiden ist häufig eine Diskrepanz zwischen der voluntativen Einstellung eines Menschen und der wahrgenommener Welt. Schopenhauer arbeitet diese Diskrepanz bis zur ontologischen Positivität des Leidens heraus. Doch kann diese Diskrepanz als ein vorgefundenes Faktum betrachtet werden? Inwieweit ist das Subjekt selbst aktiv in der Konstitution dieser Diskrepanz und damit in der

Konstitution des Leidens? Derartige Fragen verfolgen nicht die Intention, das Leiden als „selbst gemacht“ abzuwerten. Sie enthüllen vielmehr eine Art der Tragik im Leiden. Die Philosophie von Søren Kierkegaard untersucht minutiös diesen selbstaktiven Anteil der vermeintlich vorgefundenen Leidensdiskrepanz.

Søren Kierkegaard ist ein Denker der Subjektivität. Er arbeitet in seinen Schriften die innerlichen und existenziellen Aspekte der Dinge heraus und weist auf diese Aspekte und ihren Einfluss für unser Denken und Handeln hin. Dabei ist es kein Anliegen von Kierkegaard, die Philosophie der Äußerlichkeit durch eine der Innerlichkeit zu ersetzen. Viel eher verbirgt und offenbart das Äußere das Innere (Harbsmeier 1999, S. 34f). Entsprechend ist in Kierkegaards These „Die Wahrheit ist die Subjektivität“⁸ (GW 16, S. 179) die Verabsolutierung der Wahrheit im Kontext zu verstehen. Kierkegaard äußert diese Aussage unter dem Pseudonym Johannes Climacus, der auf die Hegelsche Philosophie reagiert. Wenn man davon ausgeht, dass Kierkegaards Pseudonymität als Suchen und Ausprobieren von Thesen interpretiert werden kann, so probiert Kierkegaard diese These im Kontext der Hegelschen Philosophie aus. Hierdurch relativiert sich die Verabsolutierung. Das Anliegen von Søren Kierkegaard besteht mehr in einem Hinweis auf die innere und existenzielle Bedeutung hinter den scheinbar äußeren Vorgängen. Diese inneren Dinge weisen dabei einen Ich-Bezug auf: Sie sind stets egozentrisch, sie sind Dinge „für mich“ (dän. „for mig“).

Die Philosophie von Kierkegaard wird mitunter rasch zusammengefasst als eine Philosophie der Lebensstadien. Hierfür eignet sich der Titel seines am 30. April 1845 erschienenen Buches „Stadien auf des Lebens Weg“ (dän. „Stadier paa Livets Vei“) als Anhaltspunkt, von dem aus die von Kierkegaard in seinen Werken häufig verwendeten Kategorien des Ästhetischen, des Ethischen und des Religiösen interpretiert werden. Doch diese Zusammenfassung ist in mehreren Aspekten falsch gedacht und wird seiner Philosophie nicht gerecht. Zunächst verlief die Entstehung dieses Buches anders. Søren Kierkegaard intendiert die Herausgabe mehrerer nicht weiter zusammenhängender Texte in einem Buch und sucht hierfür einen pfiffigen

8 dän. „Sandheden er Subjektiviteten“ (SKS 7, S. 173).

Titel. Noch die in der Druckerei eingereichten Manuskripte besitzen unabhängige Seitenzählungen (vgl. GW 15, S. X). Auch seine Arbeitsweise erweckt den Anschein, dass die zugrundeliegende Philosophie nicht systematisch einem direkt geäußerten Leitsatz folgt. Freilich ist es fraglich, inwiefern die Arbeitsweise von Kierkegaard für seine Philosophie relevant ist. Zwar könnte man dem Autor eines Buches die Aufgabe zuschreiben, „bis zum Druck eine Reinschrift abzuschließen, die ohne Entstehungsgeschichte, ohne bloße Konzepte und Tagebuchaufzeichnungen, voll und ganz verständlich ist“ (Kierkegaard 1995, S. XII f). Doch Kierkegaard kommt diesem Anspruch nicht nach. Es entspricht seinem philosophischen Programm, die Gedanken und Werke nicht auf einem direkten Weg zu entwickeln. Entsprechend veröffentlicht er auch viele seiner Werke und damit seiner philosophischen Überlegungen unter Pseudonymen. Er beginnt damit bereits bei seinem Erstlingswerk „Entweder – Oder“ (dän. „Enten – Eller“), das 1843 im dänischen Buchhandel erscheint. Ein Verständnis von Kierkegaards Philosophie beginnt somit im Unterschied zu den anderen hier behandelten Autoren nicht mit dem geschriebenen und publizierten Buch, sondern bereits davor. Ins Zentrum des Verständnisses rückt neben der publizierten Philosophie die Frage, wer sie publiziert. Das Problem der Pseudonyme in Kierkegaards Philosophie verweist auf eine indirekt geäußerte Philosophie: „Or, le problème des pseudonymes, c'est celui de la communication indirecte; et la communication indirecte, à son tour, repose sur un mode propre d'argumentation.“ (Ricoeur 1989, S. 291). Zum Gegenstand der Philosophie wird eine erdachte Figur, ein Pseudonym, die philosophisch argumentiert. Damit erhält die Philosophie einen persönlichen und selbstbezüglichen Charakter. Kierkegaard argumentiert nicht nur, sondern er probiert seine Philosophie aus: ein besonderes Verständnis von Philosophie, das in seinem experimentellen Charakter auch von Nietzsche explizit formuliert wird. Doch was ist die philosophische Aussage hinter dem Experiment?

Sodann ist es falsch gedacht, Kierkegaards Philosophie als eine Lehre der Lebensstadien zu verstehen, denn seine Kategorien weisen keine narrative Struktur auf. Es finden sich Kombinationen der Kategorien. So gebraucht er etwa in der

„Abschließenden unwissenschaftlichen Nachschrift zu den Philosophischen Brocken“ (dän. „Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift til de filosofiske Smuler“), die verkürzt als die „Nachschrift“ bezeichnet wird, die Kombination „ethisch-religiös“ (dän. „ethisk-religieuse“; vgl. z. B. SKS 7, S. 395). Mit Rücksicht auf diese Nachschrift sind die vermeintlichen „Stadien“ treffender als „Sphären“ zu verstehen. Des Weiteren sind die Kategorien in seinen Werken nicht eindeutig. Unter der Kategorie des Ethischen versteht Kierkegaard in „Entweder – Oder“ das Wählen (dän. „at vælge“; vgl. SKS 3, S. 163). An einer anderen Stelle versteht er darunter das Sittliche im Hegelschen Sinne (vgl. Fujino 1994, S. 74). Hiroshi Fujino sieht in Kierkegaards Kategorien hauptsächlich die Aufgabe der Abgrenzung des Christlichen vom Nichtchristlichen. Eine weitere Systematisierung der Kategorien zu einer Stadienlehre sei der Philosophie von Kierkegaard jedoch unangemessen (ebd. S. 78f). Die Bedeutung der Kategorien liegt somit mehr in der kontextuellen Darstellung von Gegensätzen als in der übergreifenden Systematisierung. Gerade in einer solchen inadäquaten Systematisierung der Philosophie von Kierkegaard liegt Fujino zufolge eine Gefahr: „Es gibt – mit wenigen Ausnahmen – lauter sehr berühmte, immer wieder unternommene Versuche, aus den vielfältigen Aussagen Kierkegaards, die sich nicht selten widersprechen, einen systematischen Zusammenhang herauszulesen, oder anders gesagt, sie mit bestimmten Tricks und mit Gewalt ins Stadienschema zu pressen und so die ‚Stadienlehre‘ präziser, vollkommener und plausibler zu machen als sie bei Kierkegaard ist“ (Fujino 1994, S. 145f). Zur Interpretation einer Aussage wie „Die Wahrheit ist die Subjektivität“ sind daher die vielen verschiedenen Ebenen zu berücksichtigen, mit denen Kierkegaard seine Philosophie zum Ausdruck bringt.

Der selbstaktive Anteil an der Leidensdiskrepanz kann mit Kierkegaard als ein innerliches Muster beschrieben werden, als ein Verhalten gegenüber sich selbst. Das Herausstellen eines solchen Verhaltens ist eine Leistung der Kierkegaardschen Philosophie, die damit ethische Kategorien beschreibt, die bis dahin nicht berücksichtigt wurden. So ist es nach Ernst Tugendhat auf Philosophen wie Kierkegaard zurückzuführen, dass es uns erforderlich erscheint, „die Frage nach

dem richtigen Verhalten nicht nur auf normative Inhalte zu beziehen, sondern auf die Art und Weise, wie ich sie mir als Einzelner aneigne, wie ich mich in ihrer Aneignung zu mir selbst verhalte“ (Tugendhat 1989, S. 149). Ein Motiv für ein solches innerlichen Verhaltens ist etwa die Suche nach dem Wahren, die durch den Ich-Bezug der Innerlichkeit und Subjektivität zur eigenen Suche nach dem Wahren wird. Dieses Motiv hinterfragt Selbstverständlichkeiten, denn das Gesuchte darf noch nicht gefunden sein: „To present the way to authenticity we must first ‚take away‘ the illusion, that one is already authentic.“ (Golomb 1995, S. 44)

Das Motiv der eigenen Suche nach dem Wahren besitzt in Kierkegaards Biographie eine viel zitierte und bekannte Parallele, nämlich eine Passage aus seinen Tagebüchern, die aus dem Jahre 1835 stammt. Zu dieser Zeit macht der 22-jährige Kierkegaard eine Wanderung durch den Norden der dänischen Insel Seeland. Dabei notiert er, was sich wohl jeder junge Erwachsene einmal fragt: „Es kommt darauf an, meine Bestimmung zu verstehen, zu sehen, was die Gottheit eigentlich will, daß ich tun solle; es gilt eine Wahrheit zu finden, die Wahrheit für mich ist, die Idee zu finden, für die ich leben und sterben will“⁹ (TB I, S. 16). Viele Eintragungen während dieser Wanderung weisen fiktive Elemente auf, so dass Kierkegaard nicht bestrebt ist, einen objektiven Reisebericht niederzuschreiben. Der junge Kierkegaard wirkt, als würde er sich selbst ausprobieren. Er experimentiert mit Textgattungen und mit Zukunftsentwürfen für sich selbst, indem er sie niederschreibt (vgl. Garff 2004, S. 84-87).

In „Entweder – Oder“ wird eine besondere Verbindung zwischen dem Selbstverhalten und der pseudonymen Praxis deutlich, indem Kierkegaard zwei Pseudonyme verwendet um einen Ästhetiker und einen Ethiker zu beschreiben. Eine solche Suche nach dem Wahren mündet mitunter in eine persönliche Wahl, in der zwischen verschiedenen Optionen ausgewählt wird. Kierkegaard beschreibt das Selbstverhalten in der eigenen Wahl und subsumiert es der philosophischen Ethik.

9 „Det kommer an paa at forstaae min Bestemmelse, at see, hvad Guddommen egenlig vil, at jeg skal gjøre; det gjælder om at finde en Sandhed, som er Sandhed for mig, at finde den Idee, for hvilken jeg vil leve og døe.“ (SKS 17, AA:12; Pap. I A 75)

Das besondere an diesem Ethik-Begriff ist, dass weniger die letztlich gewählte Option entscheidend ist, als die Art und Weise, wie gewählt wird.

„Wenn Du mich also richtig verstehen willst, so kann ich gerne sagen, es komme beim Wählen nicht so sehr darauf an, das Rechte zu wählen, als vielmehr auf die Energie, den Ernst, das Pathos, mit denen man wählt. Darin macht sich kund die Persönlichkeit in ihrer Unendlichkeit, und damit wiederum wird die Persönlichkeit fest gegründet.“¹⁰ (GW 2, S. 178)

Dieses Wie bezieht sich weniger auf die normativen Inhalte und Grundsätze der Wahl als auf das persönliche Selbstverhalten in Bezug auf die Wahl. Kierkegaard führt die Liebe als Beispiel an. Im ersten Abschnitt des zweiten Teiles über „Die ästhetische Gültigkeit der Ehe“ (dän. „Ægteskabets æsthetiske Gyldighed“) schreibt Kierkegaard unter ethischen Gesichtspunkten der ersten Liebe eine besondere Bedeutung im Gegensatz zu den folgenden Liebschaften zu.

„Eben darum kann man es an jedem Menschen unverkennbar beobachten, ob er in Wahrheit verliebt gewesen ist. Es liegt eine Verklärung, eine Vergöttlichung darin, die sich ein ganzes Leben lang erhält“¹¹ (GW 3, S. 46)

Aus ästhetischen Gesichtspunkten ist es gleichgültig, um die wievielte Liebe es sich handelt. Die besondere ethische Bedeutung liegt in der Veränderung des Subjekts durch die erste Liebe. Der ästhetische Mensch macht diese persönliche Erfahrung nicht, er nimmt die erste Liebe wie die zweite und die dritte, und jedes Mal versucht er den Gehalt der Liebe zu trennen von dieser Erfahrung. Die Kritik des Ethikers, Kierkegaard verwendet die Chiffre „B“ für ihn, am ästhetischen Menschen („A“), lautet somit folgendermaßen:

„Zuvörderst möchte ich Dich bitten, Dich des kleinen Widerspruchs zu erinnern, zu dem wir gelangt waren: die erste Liebe hat den ganzen Gehalt zu eigen, insofern erscheint es als das Klügste, sie zu stehlen

10 „Naar Du da vil forstaae mig rigtigt, saa kan jeg gjerne sige, at det i at vælge ikke saa meget kommer an paa at vælge det Rigtige, som paa den Energi, den Alvor og Pathos, hvormed man vælger. Deri forkynder Personligheden sig i sin indre Uendelighed, og derved consolideres igjen Personligheden.“ (SKS 3, S. 164)

11 „Det er derfor, at man umiskjendeligt kan iagttage det paa ethvert Menneske, om han i Sandhed har været forliebt. Der ligger en Forklarelse, en Forgudelse deri, som bevarer sig gennem hele hans Liv.“ (SKS 3, S. 50)

und alsdann zu einer zweiten Liebe überzugehen. Indem man dergestalt aber die erste Liebe eitel nimmt, schwindet sie, und man bekommt auch die zweite nicht¹² (GW 3, S. 44).

Im „Stehlen“ des besonderen Gehalts der ersten Liebe in eine wiederholbare Größe beschreibt Kierkegaard ein Selbstverhalten. Dieses Selbstverhalten besitzt eine an der Wiederholung des Glücks orientierte Logik. Das Verhalten versucht, den vergänglichen Glücksmoment der ersten Liebe zu vermehren und dessen Einzigartigkeit zu wiederholen. Daher erscheint es „als das Klügste“, sich entsprechend zu verhalten. Die Konsequenz dieses Verhaltens ist hier jedoch, dass sie den Gehalt mindert. Neben einer Logik gibt es im Selbstverhalten somit auch eine besondere und eigensinnige Beschaffenheit des Gegenstandes. Ebenso gibt es eine Konsequenz des Verhaltens. Das Buch „Entweder – Oder“ kann als ein Beispiel dienen, in dem Kierkegaard seine Philosophie an Pseudonymen demonstriert und ihre Selbstbezüglichkeit herausstellt und mit ihr experimentiert. Er argumentiert nicht nur, sondern er beschreibt Personen, die sich in ihrem jeweiligen Selbstverhalten zu überzeugen versuchen.

Kierkegaard entwirft die philosophische Konzeption eines subjektiven Denkers (dän. „subjektive Tænker“), der sich selbst mit seiner Innerlichkeit bedenkt: „Die Aufgabe des subjektiven Denkers besteht darin, sich selbst in Existenz zu verstehen“¹³ (GW 16 II, S. 55). Der Begriff der Existenz bezeichnet dabei die wesentliche und dialektische Charakteristik der Innerlichkeit. Es handelt sich dabei um eine unabgeschlossene und interessierte Einstellung zum eigenen Dasein. Existieren bedeutet demnach, in der Form des Werdens zu denken. Kierkegaard grenzt diese Form mehrmals von dem Standpunkt *sub specie aeterni* ab. In dieser Abgrenzung wird die Existenz als eine bevorstehende Notwendigkeit expliziert; als eine in die Zukunft gerichtete Entwicklung. Demgegenüber bedeutet der Standpunkt der Ewigkeit einen abgeschlossenen und unveränderbaren Zustand.

12 „Forinden vil jeg bede Dig erindre den lille Modsigelse, vi vare komne til, den første Kjærlighed eier den hele Gehalt, forsaavidt synes det det | 49 Klogeste at snappe den, og derpaa gaae til en anden første Kjærlighed. Men idet man saaledes tager den første forfængeligt, forsvinder den, og man faaer heller ei den anden.“ (SKS 3, S. 48f)

13 „Den subjektive Tænkens Opgave er at forstaae sig selv i Existents“ (SKS 7, S. 321).

Das Vorhandensein von Leidenschaft (dän. „Lidenskab“) ist ein weiteres Explikat der Existenz (vgl. GW 16 II, S. 7ff). Existieren bedeutet nicht, ein „Selbst“ zu finden, welches zuvor bereits als eine intrinsische Essenz vorhanden ist (vgl. Golomb 1995, S. 54). Demnach ist für einen Existierenden als einen subjektiven Denker seine Existenz das höchste Interesse. Dieser Selbstbezug ist gekennzeichnet durch Leidenschaft und Anteilnahme am eigenen Dasein, während für Kierkegaard das abstrakte Denken interessenlos und gleichgültig gegenüber der eigenen Existenz ist.

Auch im Philosophieren, Denken und Wissen ist nach Kierkegaard ein Selbstverhalten gegeben. Die ethische Dimension dieses Verhaltens ist dem subjektiven Denker bekannt:

„Die wirkliche Subjektivität ist nicht die wissende, denn durch das Wissen ist der Mensch im Medium der Möglichkeit, sondern die ethisch existierende Subjektivität. Ein abstrakter Denker ist wohl da, aber daß er existiert, ist eher wie eine Satire über ihn. Daß er sein Dasein dadurch beweist, daß er denkt, ist ein sonderbarer Widerspruch; denn in demselben Grade, wie er abstrakt denkt, in demselben Grade abstrahiert er genau davon, daß er da ist. Insofern wird allerdings sein Dasein als eine Voraussetzung deutlich, von der er sich losreißen will, aber die Abstraktion selbst wird doch wohl damit ein sonderbarer Beweis für sein Dasein, da sein Dasein gerade aufhören würde, wenn sie ihm ganz gelänge. Das cartesianische cogito ergo sum ist oft genug wiederholt worden.“¹⁴ (GW 16 II, S. 17f)

Der Existenzbegriff ist für Kierkegaard dementsprechend nicht rein deskriptiv, sondern ebenso appellativ (vgl. Fujino 1994, S. 77). Auch im Leiden ist ein solches Selbstverhalten gegeben. Die Dynamik dieses Selbstverhaltens im Leiden soll im folgenden Kapitel näher untersucht werden.

14 „Den virkelige Subjektivitet er ikke den vidende, thi ved Viden er han i Mulighedens Medium, men er den ethisk eksisterende Subjektivitet. En abstrakt Tænkter er vel til, men det at han eksisterer er snarere som en Satire over ham. At bevise sin Tilvær derved, at han tænker, er en besynderlig Modsigelse, thi i samme Grad som han tænker abstrakt, i samme Grad abstraherer han netop fra, at han er til. Forsaauidt bliver rigtignok hans Tilværelse tydelig som en Forudsætning, fra hvilken han vil løsrive sig, men Abstraktionen selv bliver dog vel et besynderligt Beviis for hans Tilvær, da hans Tilvær netop vilde ophøre, hvis den lykkedes ham ganske. Det cartesianiske cogito ergo sum er ofte nok blevet gjentaget.“ (SKS 7, S. 288)

Die Konzeption des subjektiven Denkers ist ein Gegenentwurf zu Hegel und lässt sich in der Forderung nach einer existenziellen Ethik gegenüber Hegel zusammenfassen (vgl. Hügli 1973, S. 113). Betrachtet man den Gesamtzusammenhang, in dem Kierkegaard den subjektiven Denker skizziert, wird sein Engagement für das Aufweisen der Relevanz des Selbstverhaltens im Denken deutlich. Er entwirft ihn in der 1846 erschienenen „Nachschrift“, drei Jahre nach dem Erscheinen von „Entweder – Oder“. Über dieses Buch schreibt Kierkegaard, es sei der Wendepunkt zwischen seinen ästhetischen und seinen religiösen Schriften: „Die erste Folge von Schriften ist ästhetische Schriftstellerei; die letzte Folge von Schriften ist ausschließlich religiöse Schriftstellerei: zwischen beiden liegt als der Wendepunkt die ‚Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift‘“¹⁵ (GW 33, S. 27). Die Relevanz wird durch Kierkegaards eigenes Erleben weiter untermauert, indem er diese Dynamik in der eigenen Biographie erlebt. Die nicht eintretenden Todesüberzeugungen können als Selbstverhalten interpretiert werden, das im Denken einen Akt des Für-wahr-Haltens vollzieht. Durch das Nichteintreten dieser Überzeugungen erlebt er die Transparenz dieses Verhaltens.

3.3 Der unglücklichste Mensch

Das Leiden ist kein einheitliches Phänomen. Es beinhaltet dialektische und sich ausschließende Aspekte. So kann ein Mensch mit einem leidenschaftlichen Wunsch, der nicht in Erfüllung geht, sowohl an der Nichterfüllung, als auch an seinem Wunsch leiden, den er nicht aufgeben kann. Angesprochen ist jene Zweiteilung des Leidensphänomens in die weltliche Gegebenheit und in die Unaufhebbarkeit des Wunsches als eigene Schwäche. Eine solche Disposition manifestiert sich in einer „wiederholten Konfrontation mit der eigenen Ohnmacht, die uns mehr oder weniger schmerzlich daran erinnert, daß wir zwar resigniert, die Sehnsucht und die Besorgnis um ihre Erfüllung selbst aber, trotz zwischenzeitlicher Unbekümmertheit, nicht gänzlich aufgegeben haben.“ (Seebass 1993, S. 143). In einer solchen

15 „Det første Hold af Skrifter er æsthetisk Produktivitet; det sidste Hold af Skrifter er udelukkende religiøs Produktivitet: mellem disse ligger som Vendepunktet afsluttende unvidenskabelig Efterskrift“ (SKS 16; SV 18, S. 87).

Disposition wird nach Kierkegaard der Aspekt des Sichverhaltens im Leiden deutlich. In diesem stellt er die innerlichen und aktiven Momente heraus, die die Diskrepanz zwischen voluntativer Einstellung und ihrer Erfüllung konstituieren. Diese lassen das Leiden als ein dialektisches Phänomen deutlich werden. Beide Sphären des Phänomens sind widersprüchlich charakterisiert. Kierkegaard unterteilt entsprechend in seiner Philosophie das Leidensphänomen in zwei Begriffe: in das Unglück und in das „eigentliche“ Leiden. Im Rahmen dieser Arbeit sollen beide Begriffe als unterschiedliche Ausgestaltungen von Leidensbegriffen erörtert werden, denn beide tragen dazu bei, das Leiden als Thema der Philosophie zu erhellen.

In der Philosophie Kierkegaards wird das menschliche Denken von bestimmten Formen des Selbstverhaltens geprägt. Die beiden Leidensbegriffe verdeutlichen dies. Das Unglück findet statt in der Lebensanschauung des Glücks, die für Kierkegaard gleichsam eine spezifische Denkweise prägt, mit unglücklichen Vorkommnissen umzugehen. In einer solchen Denkweise „pfuscht“ (dän. „fuske“) man, um sich weiterhin auf dieselbe Weise verhalten zu können (vgl. SKS 18, JJ:221; Pap. V A 28). Der „Pfuscher“ besteht darin, das Unglück als von außen kommend (dän. „undefra“) zu begründen. Somit wird das Unglück zu einem zufälligen Vorkommnis. Das Selbstverhalten im Denken, das sich etwa in diesem „Pfuscher“ äußert, beschreibt Kierkegaard an mehreren Stellen in seinen Werken und Aufzeichnungen auch am Beispiel der natürlichen Sprache. Er bezieht, wie im Folgenden näher erörtert wird, die sprachlichen Zeitformen auf die Lebensweisen von Menschen. Er verbindet dabei die grammatikalische Bedeutung solcher Formen mit subjektiven und innerlichen Gegebenheiten und nimmt neben dem ausgesprochenen oder geschriebenen Wort die Person in den Fokus, die solche Äußerungen hervorbringt.

Hegel schreibt über das unglückliche Bewusstsein, dass es ein gedoppeltes und widersprechendes Wesen besitzt. Als solches ist es ein entzweites Bewusstsein und besitzt nicht die „Gegenwart“ dessen, wie es „an und für sich selbst ist“ (vgl. Hegel 1964, S. 166-171). Kierkegaard greift Paragraphen wie diesen im ersten Teil

von „Entweder – Oder“ auf und kommentiert sie mit: „O, glücklich, wer mit der Sache nicht mehr zu tun hat, als daß er darüber einen Paragraphen schreibt; noch glücklicher, wer den folgenden zu schreiben vermag“¹⁶ (GW 1, S. 236). Als der anonyme Verfasser „A“, dessen Schriften von seinem Pseudonym Victor Eremita herausgegeben wurden, möchte Kierkegaard dem unglücklichen Bewusstsein näher kommen als Hegel.

Hinter den sprachlichen Zeitformen beobachtet Kierkegaard innerliche Gegebenheiten wie Hoffen und Erinnern. Perfekt oder Futur drücken die Gegenwart in der vergangenen Zeit oder in der zukünftigen Zeit aus. Die sich im Sinne der Gegenwart selbst nahe seienden Menschen sind die glücklichen Menschen. Im Plusquamperfekt und „Futurum exaktum“ hingegen liegt nichts Gegenwärtiges mehr. Kierkegaard verbindet die Zeitformen der Zukunft und der Vergangenheit mit dem Erinnern und dem Hoffen. Demzufolge kann ein Mensch allein hoffend oder allein erinnernd sein, was einen unglücklichen Menschen auszeichnet (vgl. ebd.). Allein hoffend oder erinnernd zu sein ist eine Übertragung sprachlicher Zeitformen auf eine innerliche Verhaltensweise.

Kierkegaard veröffentlicht „Entweder – Oder“ im Jahre 1843 nach der Rückkehr von seiner Reise nach Berlin. Entsprechende Übertragungen grammatikalischer Begriffe auf subjektive Gegebenheiten finden sich auch einige Jahre zuvor in seinen Tagebüchern. Zu dieser Zeit gibt Kierkegaard Lateinunterricht an der Borgerdydskole in Kopenhagen (vgl. Garff 2004, S. 154). Am 7. Oktober 1837 schreibt er: „Mein Leben ist leider allzu konjunktivistisch; Gott gebe, ich hätte ein wenig indikativische Kraft“¹⁷ (TB I, S. 145).

In Kierkegaards Überlegungen zum unglücklichsten Menschen ist dieser unter den erinnernden Menschen zu suchen, denn die Erinnerung hat gegenüber der Zukunft einen spezifischen Schmerz. Die Zukunft steht der Gegenwart näher als die Erinnerung, denn sie steht noch bevor, sie wird noch eintreffen (vgl. GW 1, S. 238f). Der Schmerz ist geprägt durch den Umstand, dass sich der unglücklichste

16 „Ak lykkelig den, der ikke har mere med den Sag at gjøre end at skrive en Paragraph derom; endnu lykkeligere den, der kan skrive den følgende.“ (SKS 2, S. 216)

17 „Mit Liv er desto værre altfor konjunktivisk, Gud give jeg havde nogen indikativisk Kraft.“ (SKS 17, DD:62; Pap. II A 171)

Mensch in der Erinnerung nicht nahe ist. Der Gegenstand seiner Erinnerung kann als außerhalb seiner selbst betrachtet werden: „the Aesthet says that the unhappiest man is the person who has his ideal, the substance of his life, outside himself, and is therefore never present to himself“ (Hare 1995, S. 97). Darin besteht das erste Merkmal des Unglücks.

Dieses Merkmal des Unglücklichseins darüber, dass sich das Substanzielle eines Menschenlebens außerhalb seiner selbst befindet, erwähnt Kierkegaard an mehreren Stellen in seinen Werken. Neben der Passage in „Entweder – Oder“ kommt er auch in der Nachschrift darauf zu sprechen. Wie ist diese Verbindung zwischen Äußerlichkeit und Unglück zu verstehen? Kierkegaard beschreibt sie in der „Nachschrift“ folgendermaßen:

„Der Widerspruch kommt von außen und ist das Unglück. Wenn er nicht von außen kommt, bleibt der Unmittelbare in Unwissenheit darum, daß der Widerspruch da ist. Wenn er kommt, empfindet der Unmittelbare das Unglück, aber er fasst das Leiden nicht. Der Unmittelbare kommt niemals ins Einvernehmen mit dem Unglück, denn er wird nicht dialektisch in sich selbst. Entkommt er ihm aber nicht, so zeigt es sich zuletzt, daß ihm die Fassung fehlt, d.h. er verzweifelt, weil er es nicht faßt. Das Unglück gleicht einer Verengung auf dem Wege des Unmittelbaren; nun ist er in ihr, aber seine Lebensanschauung muß sich wesentlich stets vorstellen, daß sie wieder aufhört, weil sie das Fremde ist.“¹⁸ (GW 16 II, S. 141)

Das Unglück wird nach Kierkegaard in einem durch die Lebensanschauung des Glücks bedingten innerlichen Verhalten gegenüber den äußerlich eintreffenden Geschehnissen gebildet. Das Glück ist demnach der eigene, ideale Zustand, dessen Vorliegen in einem Selbstverhalten nicht angezweifelt wird, aber mit dem eintreffenden Geschehnis nicht vereinbar ist. Dieses Nicht-Anzweifeln ist nach Kierkegaard kein logischer Fehler oder Unvermögen. Durch das Nicht-Anzweifeln beugt die Person der Konstitution eines Widerspruchs zwischen dem äußeren

18 „Modsigelsen kommer udenfra og er Ulykken. Hvis den ikke kommer udenfra, forbliver den Umiddelbare uvidende om, at den er til. Naar den kommer, *fornehmer* han Ulykken, men han *fatter* ikke Lidelsen. Den Umiddelbare kommer aldrig i Forstaaelse med Ulykken, han bliver nemlig ikke dialektisk i sig selv; og slipper han ikke fra den, saa viser det sig tilsidst at han mangler *Fatningen*, ∴ han fortvivler, fordi han ikke fatter den. Ulykke er ligesom en Snevring paa den Umiddelbares Vei; nu er han i den, men hans Livs-Anskuelse maa væsentligen bestandigt forestille sig, at den hører op igjen, fordi den er det Fremmede.“ (SKS 7, S. 395)

Ereignis und der inneren Einstellung vor. Der als ideal angenommene Zustand wird aktiv nicht hinterfragt um ihn nicht aufzuheben und zu verlieren.

Das im Widerspruch zum äußerlichen Unglück nicht vollzogene innere Verhalten ist in der Philosophie Kierkegaards durchaus eine Reflexion. Im Nichtvollzug dieser Reflexion besteht der selbstaktive Beitrag. Das Unmittelbare versteht Kierkegaard streng genommen als etwas Reflexionsloses (vgl. SKS 22, NB36:32; Pap. XI² A 274). Völlige Reflexionslosigkeit ist indes ein prototypischer Zustand, in dem sich kein Mensch befindet. Die Lebensanschauung des Glücks zeichnet sich somit durch eine Reflexion innerhalb der Grenzen dieser Lebensanschauung aus: „Die meisten Menschen leben nun in einer gewissen Reflexion und tun deshalb niemals etwas rein unmittelbar, sondern pfuschen im Unmittelbaren und der Reflexion“¹⁹ (TB 1, S. 328). Der Ausdruck „in einer gewissen Reflexion“ könnte auf eine unvollständige Reflexion in einer gewissen Lebensanschauung hinweisen. Eine solche Lebensanschauung beeinflusst demnach das Denken; sie besitzt eine für sie spezifische Denkweise. Übertragen auf ein Sich-zu-sich-Verhalten bedeutet dieser Zusammenhang, dass sich das Denken nur soweit bewegt, wie es das Selbstverhalten und die Lebensanschauung zulässt.

Als Voraussetzung dafür, dass das Denken die „gewisse“ Reflexion der Lebensanschauung überwinden kann, ist ein Widerspruch vonnöten. Im Widerspruch besteht das zweite Merkmal des Unglücks. Kierkegaard analysiert nicht weiter die präskriptiven Voraussetzungen, die ein unglückliches Ereignis als widersprüchlich zum Glück erscheinen lassen. Was bedeutet die Metapher der Verengung? Wie ist es möglich, dass ein Unglück im Widerspruch zu einer Lebensanschauung steht? Die Beschreibung dieses Zustandes als „Unmittelbar“ lässt vermuten, dass Kierkegaard die genauere Bestimmung des Glücks in dieser Lebensanschauung als nicht weiter problematisch ansieht. Diese Beschreibung lässt daher Raum, in Anlehnung an Schopenhauer die voluntativen Voraussetzungen für diesen Widerspruch zu beleuchten. Versteht man diese Beschreibung als eine

19 „De fleste Mennesker leve nu i en vis Reflexion og gjøre derfor aldrig Noget reent umiddelbart men fuske i det Umiddelbare og Reflexionen“ (SKS 18, JJ:221; Pap. V A 28).

Beschreibung der Lebensanschauung des Glücks, so kann diese ähnlich wie bei Schopenhauer als eine Menge unerfüllter optativischer Einstellungen gelesen werden. Der Widerstand käme dann zustande, indem ein Unglück die Herstellung von Richtigkeit im Sinne einer oder mehrerer Einstellungen verhindert.

Die Merkmale des äußerlichen Widerspruchs im Unglück erörtert Kierkegaard in indirekter Rede. Er wählt Figuren, die diese Zusammenhänge in pseudonymen Büchern vorspielen und lässt diese Figuren miteinander agieren. Als Beispiel hierfür kann „Entweder – Oder“ dienen: Victor Eremita gibt die Papiere von A, dem Ästhetiker, und B, dem Ethiker, heraus, wobei die Papiere von B auf die von A reagieren. Was zuvor als experimentelles „Ausprobieren“ von Philosophie bezeichnet wurde, wird hier deutlicher als Darstellung des komplexen Zusammenspiels zwischen Denken und innerem Selbstverhalten in Abhängigkeit von der ihnen zugrunde liegenden Lebensanschauung.

3.4 Verzweifelt man selbst sein wollen

Die Dialektik im Leidensphänomen wird einerseits gebildet durch das Leiden als Unglück, das einen äußerlichen Widerspruch zum Wunsch eines Menschen bildet. Der unerfüllte Wunsch steht in diesen Überlegungen prototypisch für voluntative Leidensformen. Ist ein Wunsch für einen Menschen ebenso unaufhebbar wie der Widerspruch in seiner Realisierung, so handelt es sich nach Kierkegaard um „Verzweiflung“. Im Gegensatz zum Unglück, welches die äußerliche Seite des Leidenswiderspruchs bezeichnet, ist die Verzweiflung die innerliche Seite dieses Widerspruchs. Gegenstand ist hier nicht weiter ein äußerlicher Umstand oder ein weltliches Geschehnis, das die Erfüllung des Wunsches behindert. Zum Gegenstand der Verzweiflung wird das Faktum des eigenen Wunsches. Doch markieren diese beiden Seiten ein Moment der Veränderung im Leidensbegriff? Gibt es einen Übergang vom äußerlichen Unglück zur inneren Verzweiflung in der Philosophie Kierkegaards?

Als Hinweise für ein solches Moment der Veränderung können mehrere Stellen der Werke Kierkegaards herangezogen werden, die gleichzeitig die

Dauerhaftigkeit des Unglücks als veränderndes Moment identifizieren. Beide Seiten des Leidens werden von Kierkegaard als aufeinander folgende Verständnisse des Leidens dargestellt: „Diesem unmittelbaren Selbst widerfährt nun also, stößt zu (stößt – zu) etwas, das es zur Verzweiflung bringt; auf andere Art kann es hier nicht geschehen, da das Selbst keine Reflexion in sich hat; was zur Verzweiflung bringt, muß von außen kommen, und die Verzweiflung ist ein reines Erleben“²⁰ (GW 25, S. 49f). Die Verzweiflung folgt also auf das Unglück. Im Fortgang der oben zitierten Stelle aus der „Nachschrift“ wird die äußerliche Einwirkung als Andauern des Unglücks identifiziert. Kierkegaard schreibt über die Verengung auf dem Weg des Unmittelbaren: „Hört sie nicht auf, dann verzweifelt er, womit die Unmittelbarkeit aufhört und der Übergang zu einem anderen Verständnis des Unglücks möglich gemacht ist, d.h. dazu, das Leiden zu erfassen, ein Verständnis, das nicht bloß dieses oder jenes Unglück erfaßt, sondern das wesentlich das Leiden erfaßt“²¹ (GW 16, S. 141). Indem das Denken in der Lebensanschauung des Glücks stets davon ausgeht, dass das Unglück temporär ist, dass es bald wieder verschwindet, betrachtet es das Unglück als vereinzelt. Diese Stellen können als ein Hinweis darauf gewertet werden, dass ein andauerndes Unglück eine solche Veränderung hervorrufen kann. Indes ist in der Philosophie Kierkegaards auch eine andere Weise denkbar, den Übergang vom Unglück zur Verzweiflung zu bewirken.

Dieses Moment der Veränderung besitzt Ähnlichkeiten zu einem zentralen Anliegen von Kierkegaards Philosophie. Die philosophische Sprache zur Zeit Kierkegaards diente hauptsächlich der Abstraktion von der Individualität. Die indirekte Kommunikation und der Selbstbezug der Philosophie können auch darauf zurückgeführt werden, dass er eine für sein Anliegen ungenügende Sprache vorfindet: Eine Sprache, in der das Subjektive schlichtweg nicht ausdrückbar war (vgl. Golomb 1995, S. 45ff). Indem Kierkegaard die Subjektivität zur Wahrheit

20 „Nu hænder der da, der tilstøder (at støde – til) dette umiddelbare Selv Noget, som bringer det til Fortvivelse; paa anden Maade kan det her ikke skee, da Selvet ingen Reflexion har i sig, Det der bringer til Fortvivelse maa komme udvortes fra, og Fortvivelsen er en blot Liden.“ (SKS 11, S. 166)

21 „Hører den ikke op, saa fortvivler han, hvorved Umiddelbarheden hører op og Overgangen er gjort muligt til en anden Forstaaelse af Ulykken, ρ: til at fatte Lidelse, en Forstaaelse der ikke blot fatter denne eller hiin Ulykke, men væsentligen fatter Lidelse.“ (SKS 7, S. 394f)

erklärt, versucht er, eine Veränderung dieser Sprache herbeizuführen. Insofern wirkt Kierkegaard in eine wissenschaftliche Sprache hinein, die ein Selbstverhalten nicht kennt. Die Ähnlichkeit zwischen dem Anliegen Kierkegaards und dem Moment der Veränderung in der Leidensstruktur besteht darin, dass in beiden Fällen eine Denk- bzw. Sprechweise überwunden werden soll hinsichtlich eines in ihr nicht weiter ausdrückbaren Aspektes. Mit seinem Anliegen ist Kierkegaard jedoch auf eine nachvollziehbare Darstellungsweise angewiesen. Daher kann nicht ausschließlich ein äußeres Widerfahrnis eine solche Veränderung herbeiführen. Kierkegaard muss eine wahre, subjektive Denkweise annehmen, die jenseits der gewissen Reflexion den subjektiven Aspekt des Selbstverhaltens erkennt.

Die subjektive Wahrheit, die in der Philosophie Kierkegaards die innerliche Seite des Leidens prägt, wendet den Wahrheitsbegriff auf das Verhältnis eines Individuums zu seinem Gegenstand an. Kierkegaard beschreibt diesen Wahrheitsbegriff in der „Nachschrift“ folgendermaßen:

„Wenn objektiv nach der Wahrheit gefragt wird, so wird objektiv auf die Wahrheit als einen Gegenstand reflektiert, zu dem der Erkennende sich verhält. Es wird nicht auf das Verhältnis reflektiert, sondern darauf, daß es die Wahrheit, das Wahre ist, wozu er sich verhält. Wenn das, wozu er sich verhält, bloß die Wahrheit, das Wahre ist, so ist das Subjekt in der Wahrheit. Wenn subjektiv nach der Wahrheit gefragt wird, so wird subjektiv auf das Verhältnis des Individuums reflektiert; wenn nur das Wie dieses Verhältnisses in Wahrheit ist, so ist das Individuum in Wahrheit, selbst wenn es sich so zur Unwahrheit verhielte.“²² (GW 16 I, S. 190)

Die subjektive Wahrheit bestimmt Kierkegaard als eine Wahrheit des Wie des Verhältnisses. Diesen Unterschied verdeutlicht Kierkegaard, wenn er zwischen „was gesagt wird“ und „wie es gesagt wird“ (dän. „hvad der siges“ und „hvorledes det siges“) differenziert (vgl. GW 16 I, S. 193). Das mit „wie“ übersetzte dänische Wort „hvorledes“, welches Kierkegaard verwendet um dieses Verhältnis auszudrücken,

22 „Naar der objektivt spørges om Sandheden, reflekteres der objektivt paa Sandheden som en Gjenstand, til hvilken den Erkjendende forholder sig. Der reflekteres ikke paa Forholdet, men paa at det er Sandheden, det Sande han forholder sig til. Naar dette, han forholder sig til, blot er Sandheden, det Sande, saa er Subjektet i Sandheden. Naar der subjektivt spørges om Sandheden, reflekteres der subjektivt paa Individets Forhold; naar blot dette Forholds Hvorledes er i Sandhed, saa er Individet i Sandhed, selv om det saaledes forholdt sig til Usandheden“ (SKS 7, S. 182).

besitzt die Nachsilbe „-ledes“, die auf eine durch die Vorsilbe „hvor“ gekennzeichnete Art und Weise hinweist (vgl. Dahlerup 1967, Bd. 12, S. 520). Es handelt sich also um die „Wie-Weise“ des Ausgesagten in Abgrenzung zu dessen Inhalt oder Gegenstand. Entsprechend ist auch das Moment der Veränderung ein Absehen vom Gegenstand des Unglücks als objektiv und äußerlich. Es wird nun ausschließlich auf die Wie-Weise dieses Unglücks reflektiert. Doch wie ist es möglich, sich angesichts des Unglücks in Wahrheit zu diesem Unglück zu verhalten?

Ernst Tugendhat identifiziert anhand einer Analyse der ersten Sätze des Buches „Die Krankheit zum Tode“ (dän. „Sygdommen til Døden“) unter anderem folgende „Verhältnisse“ in der Philosophie von Kierkegaard (vgl. Tugendhat 1989, S. 160):

- Die Relation zwischen den gegensätzlichen Bestimmungen und Ausrichtungen des menschlichen Lebens, z.B. Unendlichkeit und Endlichkeit, Zeitlichkeit und Ewigkeit, Freiheit und Notwendigkeit. Eben diese Faktoren sind Kierkegaards Grundbestimmungen von „Existenz“.
- Das Verhältnis der Person zu der Synthesis dieser gegensätzlichen Bestimmungen ihrer Existenz. Dieses Verhältnis ist das Sichverhalten der Person dazu, dass sie existiert.

Das letzte Verhältnis bezeichnet Tugendhat als ein „Sichzusichverhalten“, das nicht als reflexive Relation einer Substanz oder eines Gegenstandes zu sich selbst gedacht wird: „das, wozu die Person sich verhält, indem sie sich zu sich verhält, ist weder sie selbst als Entität noch die mannigfaltigen Verhaltensweisen, Bestimmungen, Handlungen von ihr, sondern das diesen Bestimmungen zugrundeliegende Sichverhalten, das man als Existieren oder Leben der Person bezeichnen kann“ (ebd.). Die Relation zwischen den gegenteiligen Polen der Existenz, die von Kierkegaard als „inter-esse“, als Gleichzeitigkeit zweier dialektischer Momente bestimmt wird, kann somit als Grundlage für ein

Sichverhalten gegenüber sich selbst verstanden werden (vgl. GW 16 II, S. 15f). Auf ein solches Verhältnis wendet Kierkegaard den Wahrheitsbegriff an.

Mit der Abfassung der „Krankheit zum Tode“ beginnt Kierkegaard im Jahre 1848, veröffentlicht wird es ein Jahr später. Das Buch zählt er selbst zu seiner religiösen Schriftstellerei. Gewissermaßen besitzt Kierkegaard dieselbe Motivation, dieses Buch zu schreiben, wie sie im hier thematisierten Moment der Veränderung in seinem Leidensbegriff vorkommt. In „Entweder – Oder“ schreibt er über die Schwermut, was zuvor über das Unglück erörtert wurde: „Fragt man einen Schwermütigen was der Grund seiner Schwermut ist, was als Last auf ihn drücke, so wird er antworten: ich weiß es nicht, ich kann es nicht erklären“²³ (GW 2, S. 201). So würde ein Unglücklicher antworten. Zu Beginn der Abfassung der „Krankheit zum Tode“ notiert er am 16. August 1847 in sein Tagebuch: „Ich muß jetzt zusehen, meine Schwermut näher in den Griff zu bekommen“²⁴ (TB II, S. 156f).

Die innerliche Seite des Leidens sucht den Grund für das Leiden nicht in den äußerlichen Gegebenheiten, sondern in der Wie-Weise, wie sich ein Mensch zu seinem Wunsch verhält. Angesprochen ist hier die Unmöglichkeit für einen Menschen, selbst so zu sein, dass der eigene Wunsch erfüllt oder wirklich vergessen wird. Kierkegaard beschreibt diese Verzweiflung in zwei Formen:

1. „Verzweifelt nicht man selbst sein wollen [...]“²⁵ (GW 24, S. 47): Kierkegaard umschreibt diese Form der Verzweiflung als „Schwachheit“ (dän. „Svagheden“). Sie gelangt angesichts des Unglücks zum verzweifelten Wunsch, eine andere Person sein zu wollen im Sinne der Vorstellung, sich selbst austauschen zu können. Diese Verzweiflung ist nicht gänzlich bewusst (vgl. ebd., S. 51f). Sie besteht ebenso in der Wahrnehmung, „etwas Irdisches“

23 „Spørger man en Tungsindig, hvad Grund han har dertil, hvad det er, der tynger paa ham, saa vil han svare, jeg veed det ikke, jeg kan ikke forklare det.“ (SKS 3, S. 183; vgl. ebenso SKS 7, S. 394)

24 „Mit Tungsind maa jeg see at faae nærmere fat“ (SKS 20, NB2:136; Pap. VIII¹ A 250).

25 „Fortvivlet ikke at ville være sig selv [...]“ (SKS 11, S. 164).

nicht erreichen zu können, wie in der Verzweiflung über diese Schwachheit (vgl. ebd., S. 61).

2. „Die Verzweiflung, verzweifelt man selbst sein zu wollen [...]“²⁶ (GW 24, S. 67): Kierkegaard umschreibt diese Form der Verzweiflung als „Trotz“ (dän. „Trods“). Bezeichnend ist hier die Einsicht in die Dialektik der Existenz. Es liegt ein Verständnis vor, dass die Existenz als Synthese von Gegensätzen keine feste Form besitzt. Im Trotz wird dieser Aspekt negativ bewusst (vgl. ebd., S. 69f).

Obgleich Kierkegaard diese Formen der Verzweiflung ebenso wie die äußerliche und innerliche Seite des Leidensbegriffs narrativ entwickelt und beschreibt als eine Aufeinanderfolge von Zuständen, ist die erwähnte Kritik am Stadien-Modell seiner Philosophie zu berücksichtigen. Für eine Philosophie des Leidens impliziert ein narratives Verständnis von Kierkegaards Philosophie eine Veränderung im Leidensphänomen fort vom äußerlichen Verständnis des Leidens hin zu einem innerlichen. In der Lebenspraxis mag das Leidensphänomen in einigen Fällen eine solche Entwicklung vorweisen, doch ist es fraglich, ob diese Entwicklung für das Phänomen notwendig ist. Es ist denkbar, dass diese Seiten des Leidensphänomens koexistieren. Ähnlich wie mit Rücksicht auf Kierkegaards Gesamtwerk der narrative Charakter der vermeintlichen Stadien in den Hintergrund gerät und gegenteilige Beschreibungen erfährt, so lässt auch das Leidensphänomen in seiner Gänze die innerliche und äußerliche Seite als Sphären anstelle von Stadien erscheinen. Schließlich entspricht dieses Sphärenmodell ebenfalls der thematischen Ausrichtung dieser Arbeit, die das Leidensphänomen in seiner Breite untersucht.

3.5 Sich selbst in seiner ewigen Gültigkeit wählen

Die Leidensphilosophie von Kierkegaard arbeitet soweit ein aktives Moment in der Leidensdiskrepanz heraus. Sie stellt das Leiden – zumindest teilweise – als *actio* anstelle *passio* dar. Dieses Moment wird gebildet durch ein Sich-zu-sich-Verhalten

²⁶ „Den Fortvivlelse, fortvivlet at ville være sig selv [...]“ (SKS 11, S. 181).

zur dialektischen Synthese der menschlichen Existenz. Als ein solches Verhalten ist es nach Kierkegaard anzusehen, wenn die Herkunft der Leidensdiskrepanz in die Äußerlichkeit verlegt wird, um einem menschlichen Bedürfnis nach Glück zu folgen und dieses aufrechterhalten zu können. Doch wie beschreibt er ein Verhalten zu sich selbst, das diese Diskrepanz nicht in die Äußerlichkeit verlegt? Hier greift Kierkegaard zu infiniten Begriffen, wie etwa das „Ewige“ oder das „Absolute“. Ein solches Verhalten mündet in der Philosophie Kierkegaards nicht in der Idee, das Leiden zu überwinden. Dies ist aufgrund der Dialektik der Existenz nicht möglich. Es mündet in einem Selbstverhalten, welches einen spezifischen Pathos einnimmt, den Kierkegaard im Zusammenhang mit der Wahl als Wagnis und Schuld charakterisiert. Auch hierbei können Kierkegaards existenzphilosophische Überlegungen als Leidensanalyse einer Disposition gelten, die nicht die Unerfüllbarkeit eines Wunschs als Leidensform identifiziert, sondern das eigene Verhalten und die Einstellung, die eine Person zu dieser Unerfüllbarkeit einnimmt.

Das Motiv der Wahl kann im Folgenden als Beispiel dienen, die ausstehende Frage nach dem wahren Verhältnis zu klären. Mit dem Motiv der Wahl beschäftigt sich Kierkegaard in „Entweder – Oder“. Der Titel dieses Buches ist im Kontext einer Wahl zu verstehen. Logisch betrachtet handelt es sich um den Ausdruck für eine ausschließende Alternation, in der es nicht möglich ist, beide zur Wahl stehenden Optionen zu wählen: $(p \vee q) \wedge \neg(p \wedge q)$. Im zweiten Teil dieses Werkes beschreibt Kierkegaard die Wahl des Ästheten als ein Dilemma:

„[...] ja, ich sehe es jetzt völlig ein, es sind zwei Fälle möglich, man kann entweder dies tun oder das tun; meine aufrichtige Meinung und mein freundschaftlicher Rat lautet folgendermaßen: tu es oder tu es nicht, Du wirst beides bereuen“²⁷ (GW 2, S. 169)

Der freundschaftliche Rat des Ästheten hat die logische Form des klassischen Dilemmas $p \vee q$, $p \rightarrow r$, $q \rightarrow r$, wobei sich p und q gegenseitig ausschließen. Demnach führt die Wahl stets zu demselben Resultat r . Indem der Ästhet die Wahl als Dilemma beschreibt, wird deutlich, dass es eigentlich keine Wahl gibt. Die

²⁷ „[...] ja jeg indseer det nu fuldelig, der er to Tilfælde mulige, man kan enten gjøre det eller det, min oprigtige Mening og mit venskabelige Raad er som følger, gjør det eller gjør det ikke, Du vil fortryde begge Dele“ (SKS 3, S. 156).

logischen Figuren dienen dem Ausdruck der Sinnlosigkeit der Wahl. Demgegenüber beschreibt der Ethiker die Wahl als etwas Unendliches:

„Indes, was ist es denn, das ich da wähle, ist es dies oder jenes? Nein, denn ich wähle absolut, und absolut wähle ich ja eben dadurch, daß ich gewählt habe, nicht dieses oder jenes zu wählen. Ich wähle das Absolute, und was ist das Absolute? Es ist ich selbst in meiner ewigen Gültigkeit. Etwas anderes als mich selbst kann ich nie als das Absolute wählen, denn wähle ich etwas anderes, so wähle ich es als eine Endlichkeit, und wähle es mithin nicht absolut.“²⁸ (GW 2, S. 227)

Hier werden die zwei Weisen des Wählens deutlich. Die erste Wahl besteht in der Wahl einer der zur Disposition stehenden Optionen p oder q. Diese Wahl ist nicht absolut, sondern endlich. Die zweite Wahl wählt sich selbst in der ewigen Gültigkeit (dän. „evige Gyldighed“). Mit solchen infiniten Begriffen umschreibt Kierkegaard die pathetische und eigentliche Wahl.

Worin besteht nun das wahre Verhältnis zum Gegenstand? Wie kann sich ein existierender Mensch in Wahrheit verhalten? Kierkegaard verwendet die Sphären seiner Philosophie, um diesen Unterschied herauszuarbeiten: das Ästhetische, das Ethische und das Religiöse. Ebenso wird der Unterschied durch die Wie-Weise des Verhältnisses eines Subjekts zu seinem Gegenstand gekennzeichnet, anstatt etwa durch das Was eines Gegenstandes. Schließlich orientiert sich das wahre Verhältnis an einem Handeln nach dem Gut der Existenz.

„Im Verhältnis zu einer ewigen Seligkeit als dem absoluten Gut bedeutet Pathos nicht Worte, sondern meint, daß diese Vorstellung den Existierenden in seiner ganzen Existenz umbildet. Das ästhetische Pathos drückt sich im Worte aus und kann in seiner Wahrheit bezeichnen, daß das Individuum sich selbst verläßt, um sich in die Idee zu verlieren, während das existenzielle Pathos sich dadurch ergibt, daß

28 „Men hvad er det da, jeg vælger, er det Dette eller Hiint? Nei, thi jeg vælger absolut, og absolut vælger jeg jo netop derved, at jeg har valgt ikke at vælge Dette eller Hiint. Jeg vælger det Absolute, og hvad er det Absolute? Det er mig selv i min evige Gyldighed. Noget Andet end mig selv kan jeg aldrig vælge som det Absolute, thi vælger jeg noget Andet, da vælger jeg det som en Endelighed, og vælger det altsaa ikke absolut.“ (SKS 3, S. 205)

die Idee sich zur Existenz des Individuums umschaffend verhält.“²⁹ (GW 16 II, S. 92f)

Das wahre Verhalten wird somit durch eine Umbildung erreicht, es überschreitet eine Sphäre hin zu einer anderen. In der ästhetischen Sphäre ist es weiter nicht ausdrückbar, es kommt ein weiteres Element, hier das Verhalten, hinzu. Kierkegaard verbindet in diesem Zitat aus der „Nachschrift“ die infinite Beschreibung explizit mit dem Guten als dem Ausdruck der Wahrheit in der ethischen Sphäre. Das „absolute Gut[e]“ und die „ewige Seligkeit“ leiten das Handeln. Die Philosophie Kierkegaards kann somit als Forderung einer Ethik, als Aufdeckung der ethischen Sphäre verstanden werden. Anton Hügli sieht hierin die Erwidern des subjektiven Denkers auf das logische System Hegels (vgl. Hügli 1973, S. 113).

In der Existenz sind die Momente der Endlichkeit und Unendlichkeit dialektisch vereint. Das wahre Verhalten, so wie es zuvor beschrieben wurde, bedeutet, „daß die Momente der Endlichkeit ein für allemal handelnd zu etwas herabgesetzt worden sind, was der ewigen Seligkeit gegenüber aufgegeben werden muß“³⁰ (vgl. GW 16 II, S. 96). Kierkegaard richtet das absolute Gut daran aus, dass man sich etwas absolut wünscht (vgl. ebd., S. 97). Das absolute Gut kann somit als voluntative Einstellung analysiert werden, als Wunsch nach dem Unendlichen trotz des Leidens, welches im existierenden Menschen durch die Gleichzeitigkeit der Momente der Endlichkeit und Unendlichkeit hervorgerufen wird.

Kierkegaards Leidensphilosophie, die das Leiden als *actio* untersucht, zeigt die ethische Relevanz des Leidens anhand der Sphären. Übertragen auf das oben erwähnte Beispiel der Wahl bedeutet das absolute Gut nicht die Wahl der korrekten Option. Diese wurde vom Ästheteten als Dilemma dargestellt. „Von der ewigen

29 „I Forhold til en evig Salighed som det absolute Gode betyder Pathos ikke Ord, men at denne Forestilling omdanner den Existerende ham hans hele Existents. Den æstetiske Pathos udtrykker sig i Ordet og kan i sin Sandhed betegne, at Individet forlader sig selv for at fortabe sig i Ideen, medens den eksistentielle Pathos fremkommer ved at Ideen omskabende forholder sig til Individets Existents.“ (SKS 7, S. 352f)

30 „[...] at Endelighedens Momenter eengang for alle handlende ere nedsatte til hvad der maa opgives i Forhold til den evige Salighed“ (SKS 7, S. 356).

Seligkeit aber lässt sich nichts anderes sagen, als daß sie das Gute ist, das dadurch erreicht wird, daß man absolut alles wagt.“³¹ (GW 16, S. 134). Die Wahl ist orientiert am Leiden, was im Begriff des „Wagnisses“ deutlich wird. Etwas zu wagen riskiert das Leiden, denn im Wagnis fällt die Wahl zusammen mit dem Pathos, sich selbst durch diese Wahl zu bestimmen. So wird deutlich, dass das Leidensphänomen eine ethische Relevanz besitzt, die etwa in der Reflexion über die Vermeidbarkeit oder Unvermeidbarkeit des Leidens besteht. Das Leiden geht einher mit dem absoluten Gut; das absolute Gut beinhaltet das Wagnis zu leiden. Das Dilemma, verstanden im Sinne des Ästheten Kierkegaards, und das Wagnis sind zwei Verhaltensweisen in Bezug auf eine Wahl, die jeweils unterschiedliche Einstellungen zum Leiden aufweisen. Das Dilemma vermeidet die Wahl, indem sie immer im selben Resultat mündet. Das Wagnis wählt die Wahl und riskiert das Leiden.

Das Leiden jedoch – zumindest teilweise – als *actio* anstelle *passio* darzustellen, könnte die ethische Frage nach der Schuld aufwerfen. Ist das Leiden – zumindest teilweise – selbstverschuldet? In der Tat münden Kierkegaards Überlegungen zum „eigentlichen“ Leiden in einen Begriff von Schuld. In der religiösen Sphäre ist „[...] das Bewußtsein von Schuld der entscheidende Ausdruck für das Verhältnis zu einer ewigen Seligkeit [...]“³² (GW 16, S. 239). Dabei ist Kierkegaards Begriff der Schuld nicht ästhetisch zu verstehen. Es handelt sich nicht um ein Schuldigsein im Sinne der Verursachung eines einzelnen, zufälligen Geschehens. Die ästhetische Schuld ist aufrechenbar und austauschbar unter den Individuen (vgl. ebd., S. 247). Sie gleicht dem von außen kommenden Unglück. Die existenzielle Schuld, obwohl Kierkegaard sie als religiösen Begriff bezeichnet (vgl. ebd.), besitzt eine ethische Grundlage. Sie wird bestimmt als ein eigenverantwortliches und authentisches Handeln in der existenziellen Synthese der Gegensätze des menschlichen Daseins. Wesentlich für deren Bestimmung ist die Zeit:

31 „[...] men om den evige Salighed lader der sig ikke sige Andet, end at den er det Gode, der naaes ved absolut at vove Alt“ (SKS 7, S. 388).

32 „[...] Bevidstheden om Skyld er det afgjørende Udtryk for Forholdet til en evig Salighed“ (SKS 7, S. 481).

„In der Existenz ist das Individuum eine Konkretion, die Zeit konkret, und selbst während das Individuum überlegt ist es für den Gebrauch der Zeit ethisch verantwortlich. Existenz ist kein abstraktes Werk der Hast, sondern ein Streben und ein andauerndes Inzwischen; selbst in dem Augenblick, wo die Aufgabe aufgestellt ist, ist schon etwas vergeudet, weil inzwischen existiert worden ist, und der Anfang schon gemacht worden ist.“³³ (GW 16 II, S. 236)

Wie ist die Verbindung zwischen Leiden und Schuld? Im Rahmen der hier verfolgten thematischen Ausrichtung ist zunächst festzustellen, dass Schuld eine Form des Leidens sein kann und als solche einen Aspekt des Leidensphänomens ausmacht. Menschen leiden am Schuldbewusstsein. Dabei ist das Leiden an der Schuld in der Philosophie Kierkegaards nicht die allgemeine Form des Leidens. In diesem speziellen Fall des Leidens „ist die Schuld wieder zugleich das Lindernde und das Nagelnde, das Lindernde weil sie der Ausdruck der Freiheit ist [...]“³⁴ (ebd., S. 244). Im Leiden am Schuldbewusstsein kann somit eine Handlung als eigene Handlung spürbar werden. Eine andere Verbindung zwischen Leiden und Schuld könnte das Leiden infolge der Schuld im Sinne einer Strafe sein. Eine solche Verbindung wird von Kierkegaard in der ethischen und religiösen Sphäre jedoch explizit verneint (vgl. ebd. S. 252). Kierkegaards Leidensbegriff ist somit nicht als Strafe für die existenzielle Schuld zu verstehen. Die Schuld ist für Kierkegaard wie das Leiden ein anderer Ausdruck für das existenzielle Pathos (vgl. ebd., S. 236). Insofern können beide als gleichursprünglich angesehen werden.

Leiden und Schmerzen sind im Christentum ein persönlicher Weg zu Gott. Es besteht ein christliches Paradox darin, dass im Leiden Gott zugänglich wird. Leiden sind somit für das eigene menschliche Sein läuternd und produktiv (Sölle 2003, S. 187f).

Kierkegaard verbindet in seiner Philosophie das Leiden mit der Innerlichkeit derart, dass das Leiden zur Innerlichkeit führen kann. In diesem Sinn kann das

33 „I Existents er Individet en Concretion, Tiden concret, og selv medens Individet overveier, er det ethisk ansvarligt for Brugen af Tiden. Existents er ikke abstrakt Hastværk, men Stræben og et vedvarende Imedens; selv i det Øieblik Opgaven er sat er der allerede spildt Noget, fordi der er existeret imedens, og Begyndelsen ikke strax er gjort.“ (SKS 7, S. 478)

34 „[...] er Skylden atter paa eengang det Lindrende og det Nagende, det Lindrende fordi den er Frihedens Udtryk [...]“ (SKS 7, S. 485).

Leiden auch als ein Weg zur Schuld, die für Kierkegaard selbst ein innerliches Phänomen ist, verstanden werden. Deutlich wird diese Verbindung auch im Existenzbegriff, der bei Kierkegaard nicht rein deskriptiv, sondern ebenso appellativ zu verstehen ist (vgl. Fujino 1994, S. 77). Des Weiteren ist die Verzweiflung ein Weg hin zur existenziellen Innerlichkeit: „Und indem man verzweifelt, wählt man abermals, und was wählt man da, man wählt sich selbst, nicht in seiner Unmittelbarkeit, nicht als dies zufällige Individuum, sondern man wählt sich selbst in seiner ewigen Giltigkeit [!]“³⁵ (GW 2, S. 224). Es wird deutlich, dass Kierkegaard, ebenso wie bereits bei Schopenhauer erläutert, im Leiden die Möglichkeit zu einer besonderen Erkenntnis sieht. Diese These impliziert nicht, dass jedes Leiden notwendig zu dieser Erkenntnis führt. Sie ist aber als ein weiterer Aspekt in der Analyse des Leidensphänomens relevant.

Kierkegaard erkennt aufgrund dieses Zusammenhangs die alltägliche Ablehnung des Leidens als dem Phänomen nicht entsprechend: „Was der Mensch nicht will: Er will nicht leiden, am wenigsten die Art Leiden, welche die eigentlich christliche ist, nämlich von Menschen zu leiden“³⁶ (GW 34, S. 140). Seine Philosophie zeigt, was Leiden zu menschlichem Leben beitragen kann.

3.6 Søren Kierkegaard und Arthur Schopenhauer

Søren Kierkegaard und Arthur Schopenhauer entwickeln ihre Leidensphilosophien unabhängig voneinander. Wahrscheinlich hat Kierkegaard bereits im Jahre 1837 von Schopenhauer gehört, doch er erwähnt seinen Namen kein einziges Mal in seinen Büchern und Manuskripten vor 1854 (vgl. Pap. XVI, S. 86) – im folgenden Jahr stirbt er. Wie Howard V. und Edna H. Hong bemerken, ist es wahrscheinlich, dass Kierkegaard erst dann beginnt, Schopenhauer zu lesen (vgl. Kierkegaard 1975, S. 631). Diese Vermutung wird weiter bestätigt durch die Entzückung, die Kierkegaard beim Lesen von Schopenhauer in diesem Jahr in seinem Tagebuch

35 „Og idet man fortvivler, vælger man atter, og hvad vælger man da, man vælger sig selv, ikke i sin Umiddelbarhed, ikke som dette tilfældige Individ, men man vælger sig selv i sin evige Gyldighed“ (SKS 3, S. 203).

36 „Det Mennesket ikke vil, er, han vil ikke lide, allermindest den Art Lidelse, som er den egentlige christelige, at lide af Menneskene.“ (SKS 14; SV 19, S. 135)

vermerkt: „Es hat mich sehr beschäftigt, und es hat mich verblüfft, trotz einer vollkommenen Uneinigkeit einen Schriftsteller zu finden, der mich so sehr berührt“³⁷ (TB V, S. 195). Kierkegaards Bemerkungen zu Schopenhauer wirken so eindeutig wie die Bemerkungen eines Menschen, der Schopenhauer zum ersten Mal liest, dass das Gegenteil kaum vorstellbar ist. Darin besteht ein Konsens in der Kierkegaard-Forschung (vgl. z.B. Stokes 2007, S. 69). Doch zugleich liegt darin das Merkwürdige dieser beiden Philosophen, denn sie entwickeln etwa zu derselben Zeit unabhängig voneinander eine Vernunftkritik, die mit dem Leiden argumentiert (vgl. Garff 2004, S. 803). Und diese Leidensphilosophie ist sich in vielen Punkten so ähnlich, dass Kierkegaard unbehaglich wird beim Lesen von Schopenhauer:

„In gewisser Hinsicht ist mir fast unbehaglich, daß ich dazu gekommen bin, Schopenhauer zu lesen. Ich habe eine so unbeschreibliche skrupulöse Angst, Ausdrücke und dergleichen von einem anderen zu benutzen, ohne das kenntlich zu machen. Aber seine Ausdrücke sind zuweilen mit meinen so verwandt, daß ich schließlich vielleicht aus übertriebener Ängstlichkeit ihm zuschreibe, was doch Meines ist.“³⁸ (TB V 307)

Die Forschung zum Verhältnis der beiden Philosophen konzentriert sich zur Zeit überwiegend auf die Analyse dieser und ähnlicher Äußerungen und berücksichtigt kaum inhaltliche Aspekte ihrer Philosophie. Dabei erscheint das Leiden als geeignetes Thema für einen solchen Vergleich. Schopenhauer und Kierkegaard sind beide Philosophen, die über das Leiden reflektieren und ihren Tagebuchaufzeichnungen und Notizen zufolge persönliche Leidenserfahrungen hierfür herangezogen haben. Aus diesem Grund soll hier eine Gegenüberstellung beider Leidensphilosophien folgen, die die Tagebuchaufzeichnungen dieser sonderbaren Begegnung als philosophische Hinweise versteht, die Thematik jedoch auf die Leidensphilosophien der beiden Autoren ausdehnt.

37 „[...] det har forbauset mig, at finde, trods en total Uenighed, en Fortfatter der berører mig saa meget“ (SKS 25, NB29:95; Pap. XI¹ A 144).

38 „I en Henseende er det mig næsten ubehageligt, at jeg er kommet til at læse Schopenhauer. Jeg har en saa ubeskrivelig scrupuløs Angest for at benytte Udtryk o: D: af en Anden uden at gjøre det kjendeligt. Men hans Udtryk er stundom mit Udtryk saa beslægtet, at jeg maaskee ender med af overdreven Ængstelighed at tilskrive ham, hvad der dog er Mit.“ (SKS 26, NB32:137; Pap. XI² A 59)

Analysiert sind in den vorangehenden Abschnitten Leidensformen und besondere Eigenheiten der Leidensbegriffe beider Autoren. Um die hier angesprochene vergleichende Betrachtung durchzuführen, ist es notwendig, diese Elemente des Leidensphänomens zu einer Struktur zu verdichten, die einen Vergleich ermöglicht. Mit Rücksicht auf das insgesamt verfolgte Unterfangen, das Leidensphänomen in seiner Mannigfaltigkeit zu untersuchen, ist diese Struktur zunächst eine Beschränkung auf ausgewählte Elemente. Diese Beschränkung dient dem Auffinden einer bestimmten Struktur im Leiden, die demonstriert, wie diese Mannigfaltigkeit nicht summarisch nebeneinander, sondern inhaltlich verbunden werden kann. Der Anspruch dieses Abschnitts besteht ferner darin, eine Struktur vorzuschlagen, die sich gleichermaßen in der Leidensphilosophie von Schopenhauer und in der von Kierkegaard findet.

Eine solche Struktur setzt sich aus den folgenden Momenten zusammen:

1. einer Täuschung
2. einer Überwindung der Täuschung
3. einer Haltung gegenüber dem Leiden

Auffällig ist zunächst, dass beide Philosophen eine Täuschung beschreiben, der die Menschen unterliegen. Schopenhauer deckt die Täuschung am Lebensglück unter anderem an der prinzipiellen Unerfüllbarkeit des Wollens auf sowie am *principium individuationis*. Als entsprechende Täuschung kann in der Leidensphilosophie Kierkegaards die Lebensanschauung des Glücks, die Unmittelbarkeit, herangezogen werden. Die Überwindung dieser Täuschung geschieht bei beiden durch eine Dekonstruktion ihres Grundkonstrukts. Beide sehen sowohl die eigene Leidenserfahrung als auch die Reflexion als Möglichkeiten, diese Täuschung zu überwinden. Diese Überwindung mündet jedoch noch nicht in der Empfehlung einer Haltung gegenüber dem Leiden, sondern sie legt zunächst das zweite Moment der Leidensstruktur frei. Wichtigstes Strukturmoment hierbei ist sowohl für Schopenhauer als auch für Kierkegaard das Leiden als ein Grundzustand menschlichen Daseins. Schließlich überwinden beide diese Täuschung. Erst ab

diesem Punkt entwickeln beide Philosophen unterschiedliche Haltungen gegenüber dem Leiden.

Das erste Moment der Leidensstruktur, die Täuschung, besteht sowohl für Schopenhauer als auch für Kierkegaard in der Annahme, der Mensch sei auf der Welt, um glücklich zu werden. Diese Täuschung wird gebildet durch ein naives Konstrukt von Glück als augenblicklichem und sich durch sich selbst kundgebendem Zustand der voluntativen Indifferenz. Glückszustände dieser Art werden in der Täuschung als stetiger, zumindest überwiegender Erlebenszustand erwartet. Das Leiden besteht in der oben ausgeführten voluntativen Leidensdifferenz. Kierkegaard führt diese Täuschung nicht auf eine Verwechslung, sondern auf eine Reflexionslosigkeit zurück. Er bezeichnet den Zustand innerhalb der Täuschung in der „Nachschrift“ als die „Lebensanschauung der Unmittelbarkeit“:

„Die Unmittelbarkeit ist Glück, denn in der Unmittelbarkeit ist kein Widerspruch; der Unmittelbare ist wesentlich gesehen glücklich, und die Lebensanschauung der Unmittelbarkeit ist das Glück. Würde man sie fragen, woher sie diese Lebensanschauung habe, dieses wesentliche Verhältnis zum Glück, dann müsste sie in jungfräulicher Weise antworten: ich verstehe es selbst nicht“³⁹ (GW 16 I, S. 141).

Die Widerspruchslosigkeit kann darauf hinweisen, dass das intendierte Objekt des Wollens ohne Komplikationen erreicht wird. Insofern kann Kierkegaard hier im Sinne eines motivational qualifizierten Wollens verstanden werden. Des Weiteren reflektiert die Lebensanschauung der Unmittelbarkeit nicht, denn sie „versteht sich selbst nicht“. Die Täuschung geht somit bei Kierkegaard einher mit einem Mangel an Einsicht, nicht explizit mit einer Verwechslung. Schopenhauers Willensmetaphysik schafft die Grundlage für eine differenzierte Erklärung der Täuschung als eine Deutung durch den metaphysischen Willen. Er kommt zum Schluss: „Es gibt nur einen angeborenen Irrthum, und es ist der, daß wir dasind, um glücklich zu seyn“ (Lü, W II, Kap. 49, S. 737). Diese Täuschung ist für

39 „Umiddelbarheden er Lykke, thi i Umiddelbarheden er ingen Modsigelse; den Umiddelbare er væsentligen seet lykkelig, og Umiddelbarhedens Livs-Anskuelse er Lykke. Vilde man spørge den, hvorfra den har denne Livs-Anskuelse, dette væsentlige Forhold til Lykke, da maatte den jomfrueligt svare: jeg forstaaer det ikke selv.“ (SKS 7, S. 394)

Schopenhauer im Interesse des metaphysischen Willens, denn sie dient dem Willen zum Leben. Kierkegaard demgegenüber beschreibt diese Täuschung eindringlich aus der Innenperspektive und insbesondere das entsprechende Selbstverhalten. Er stimmt Schopenhauer jedoch in seiner Erklärung zu: „Womit Schopenhauer Recht hat ist, dass es in jedem Menschen einen angeborenen Irrtum gibt, sich einzubilden, dass es die Bestimmung des Lebens ist, glücklich zu werden“⁴⁰ (SKS 26, NB35:14; Pap XI² A 202).

Diese Täuschung beeindruckt Kierkegaard. Er notiert sich aus dem 46. Kapitel des zweiten Bandes der „Welt als Wille und Vorstellung“ in sein Tagebuch: „die Hoffnung täuscht oder das Gehoffte“⁴¹ (TB V, S. 219). Er experimentiert mit diesem Satz und drückt den Gedanken schließlich in seinen Worten aus: „Alles täuscht: die Hoffnung, das Gehoffte kommt nicht, oder das Gehoffte kommt – und täuscht“⁴² (TB V, S. 218). Aus demselben Kapitel notiert sich Kierkegaard noch ein Heraklit-Zitat (vgl. SKS 25, NB29:29; Pap. XI¹ A 78).

In dieser Zustimmung wird deutlich, dass Kierkegaard auch Schopenhauers These der Positivität des Leidens teilt. Auch für ihn ist das Leiden der Grundzustand, der der Lebensanschauung der Unmittelbarkeit zugrunde liegt und den es zu erkennen gilt, um der Täuschung des Lebens zu entkommen. Das zweite Strukturmoment des Leidens besteht demnach in der Überwindung dieser Täuschung hin zur Erkenntnis des Leidens als einem Grundzustand. Für diese Überwindung gibt es Schopenhauer zufolge der Erkenntnis noch einen weiteren Weg, nämlich die Empfindung des Leidens (vgl. Lü, W I, § 68, S. 511). Kierkegaard fasst Schopenhauer diesbezüglich in der Tagebuchaufzeichnung „Über Arthur Schopenhauer“ folgendermaßen zusammen und formuliert seine Einwände gegen Schopenhauer:

„Gegen seine Ethik habe ich insbesondere zwei Einwendungen. Seine ethische Anschauung ist: entweder durch den Intellekt, also

40 Dieses Zitat ist übersetzt vom Autor. Das dänische Original lautet: „hvorfor Schopenhauer har Ret naar han siger, at der er en Vildfarelse medfødt ethvert Menneske, den at indbilde sig at dette Livs Bestemmelse er at være lykkelig“.

41 „Haabet skuffer eller det Haabede“ (SKS 25, NB30:41; Pap. XI¹ A 214).

42 „Alt skuffer: Haabet, det Haabede kommer ikke, eller det Haabede kommer – og skuffer“ (SKS 25, NB30:41; Pap. XI¹ A 214).

intellektuell, oder durch Leiden (das zweite mehr <δευτερος πλους>) gewinnt der Einzelne den Durchblick durch das ganze Elend dieses Daseins, und entschließt sich nun, die Lebensbegierde zu töten oder zu verneinen; hier die Askese; und es wird dann eine durch die vollkommene Askese erreichte Kontemplation, ein Quietismus gewonnen.“⁴³ (TB V, S. 195)

Kierkegaard differenziert an dieser Stelle nicht zwischen dem Strukturmoment der Überwindung der Täuschung hin zum Leiden als Grundzustand und der daraus resultierenden Haltung gegenüber dem Leiden. Ersteres findet sich auch in seiner Leidensphilosophie, insofern sind seine Einwände vorsichtig zu lesen.

Aus der Innenperspektive der Lebensanschauung erscheint der Widerspruch als Verengung. In dieser Situation ist die Täuschung jedoch noch nicht überwunden, denn das Unglück wird noch immer als von außen kommend angesehen. Hört das Unglück nicht auf, kann nach Kierkegaard die Verzweiflung folgen, und erst dann verwendet Kierkegaard den Begriff Leiden. Das Leiden wird in der verzweifelten Sphäre als wesentlich angesehen, was es als Grundzustand charakterisiert. Doch es ist nach Kierkegaard nicht ausschließlich ein Unterfangen der Reflexion, diesen Grundzustand zu erkennen. Es liegt ein Verhalten gegenüber sich selbst zugrunde:

„Während der Unmittelbare unwillkürlich vom Unglück wegsieht, nicht davon weiß, daß es da ist, sobald es äußerlich nicht da ist: hat der Religiöse das Leiden beständig bei sich, fordert in demselben Sinne Leiden, wie der Unmittelbare das Glück fordert, und fordert Leiden und hat Leiden, auch wenn das Unglück im Äußeren nicht da ist; denn es ist nicht Unglück, was er fordert, sonst wäre das Verhältnis doch ästhetisch und er wäre in sich selbst wesentlich undialektisch“⁴⁴ (GW 16 II, S. 142).

43 „Mod hans Ethik har jeg især to Indvendinger. Hans ethiske Anskuelse er: enten gennem Intellecten, altsaa intellectuelt, eller gennem Lidelser (δευτερος πλους) naaer Individet at gennemskue hele denne Tilværelse[s] Elendighed, og beslutter nu at dræbe eller mortificere Livs-Lysten; her Askesen; og der vindes saa en gennem den fuldkomne Askese naaet Contemplation, Quietisme.“ (SKS 25, NB 29:95; Pap. XI¹ A 144)

44 „Medens den Umiddelbare uvilkaarligt seer bort fra Ulykken, ikke veed af at den er til, saasart den ikke udvortes er der: har den Religiøse bestandigt Lidelsen hos sig, kræver i samme Forstand Lidelse som den Umiddelbare kræver Lykken, og kræver Lidelse og har Lidelse, selv om Ulykken ikke er der i det Udortes; thi det er ikke Ulykke han kræver, saa var Forholdet dog æsthetisk og han væsentligen udialektisk i sig selv.“ (SKS 7, S. 395)

Demnach verhalten sich Menschen in der Lebensanschauung der Unmittelbarkeit gegenüber sich selbst derart, dass sie über die Möglichkeit des Unglücks nicht weiter reflektieren. Der Leidende kann hingegen von dieser Möglichkeit nicht mehr absehen, und das Leiden wird zu einem notwendigen Grundzustand.

Kierkegaard ist somit noch zurückhaltender als Schopenhauer, der Reflexion die Fähigkeit der Überwindung dieser Täuschung zuzuschreiben, während das Erlebnis des Leidens für beide Philosophen diese Wirkung hervorrufen kann. Kierkegaard wendet sich in der „Unwissenschaftlichen Nachschrift“ gegen Hegel, wenn er überlegt, was einer gewissen Reflexion Einhalt gebietet, damit ihr ihre Täuschung auffällt. Doch er kommt zum Schluss, dass es eine Leistung des Subjekts ist, welches reflektiert, seiner Reflexion eine Grenze zu setzen. Kierkegaard bezeichnet diesen Effekt dort als „Sprung“ (dän. „Spring“; vgl. GW 16 I, S. 108). In diesem Begriff fasst Kierkegaard somit das Zusammenspiel zwischen Selbstverhalten und Reflexion zusammen. Auch Schopenhauer sieht in seiner Leidensphilosophie das Zusammenspiel zwischen Reflexion und eigener Bereitschaft, sich auf ein solches Denken einzulassen. Deutlich wird dies im Appell und im Elan, mit dem Schopenhauer die intuitive Wahrnehmung des Leidens immer wieder in Begriffe fasst, um seine Erkenntnis darzulegen.

„Das Leben, mit seinen stündlichen, täglichen, wöchentlichen und jährlichen, kleinen, größeren und großen Widerwärtigkeiten, und seinen getäuschten Hoffnungen und seinen alle Berechnung vereitelnden Unfällen, trägt so deutlich das Gepräge von etwas, das uns verleidet werden soll, daß es schwer zu begreifen ist, wie man dies hat verkennen können und sich überreden lassen, es sei da, um dankbar genossen zu werden, und der Mensch um glücklich zu werden.“ (Lü, W II, Kap. 46, S. 666f)

Der Unterschied zwischen den beiden Denkern tritt schließlich im dritten Moment der Leidensstruktur hervor und kann als der eines christlichen und eines säkularisierten Denkers beschrieben werden. Somit könnte Kierkegaard dieses Moment der Leidensstruktur im Sinn haben, wenn er 1854 in seinem Tagebuch die Initialen von Arthur Schopenhauer mit folgender Anmerkung versieht: „Recht

wunderlich, ich heiße S. A. Wir verhalten uns wohl auch umgekehrt zueinander“⁴⁵ (TB 5, S. 195). Doch besteht zwischen den beiden Denkern in Bezug auf ihre Leidensphilosophie wirklich der von Kierkegaard hier suggerierte kontradiktorische Widerspruch? Dieser Kommentar Kierkegaards kann ebenso als Auseinandersetzung mit seiner eigenen Philosophie verstanden werden, nicht nur als eine Kritik an Schopenhauer.

Kierkegaard wehrt sich in seinen Tagebüchern gegen Schopenhauers Verneinung des Willens zum Leben – er nennt diese Verneinung eine „Tötung der Lebenslust“ (dn. „mortificere Livs-Lysten“). Als Grund und Einwand gegen Schopenhauer führt er das Mitleid gegenüber den unzhlichen Menschen auf, die in der Unmittelbarkeit leben und demnach das Leben wesentlich als Glück begreifen:

„[...] könnte nicht gerade die Sympathie ihn hindern, ihn davon abhalten, soweit zu gehen, die Sympathie mit diesen Tausenden und Abertausenden, die ihm unmöglich können folgen wollen, diesen Tausenden und Abertausenden, die in der frohen Einbildung leben, das Leben sei Freude – und die er deshalb bloß verwirren wird, unglücklich machen wird, ohne ihnen zu sich hinaushelfen zu können.“⁴⁶ (TB 5, S. 195f)

Die Philosophie Schopenhauers ist hinsichtlich dieser Vermutung empfänglich. Das Phänomen der Sympathie selbst besitzt in der Schopenhauerschen Ethik eine herausragende Rolle, da er seine Ethik auf dem Mitleid begründet. Demnach sind Handlungen mit moralischem Wert ausschließlich durch Mitleid motiviert (vgl. L, E II, §16, S. 566). Doch Kierkegaard adressiert diese Vermutung eher an den Menschen Schopenhauer denn an seine Philosophie. Der „Unwissenschaftlicher Nachschrift“ zufolge kann dieses Zitat als eine Vermutung darüber gelesen werden, welche Faktoren Schopenhauers Reflexion ber das Leiden zum Stehen bringen könnten um eine Übertreibung der Leidensphilosophie zu verhindern. Diese

45 „Forunderligt nok jeg hedder: S. A. Vi forholde os nok ogsaa omvendt.“ (SKS 25, NB29:95; Pap. XI¹ A 144)

46 „[...] kunde ikke just Sympathie forhindre ham i, afholde ham fra at gaae saa yderligt, Sympathie med disse Tusinder og Tusinder, som umuligt ville kunne følge ham, disse Tusinder og Tusinder, som leve i den glade Indbildning, at Livet er Glæde – og hvem han derfor blot vil forstyrre, gjre ulykkelige, uden at kunne hjælpe dem ud til sig?“ (SKS 25, NB29:95; Pap. XI¹ A 144)

Übertreibung besteht weniger im zweiten Moment der Leidensstruktur als vielmehr im Moment der Täuschung, und hier besonders im Bestreben, die Menschen über ihre Täuschung in Bezug auf das Glück aufzuklären. Kierkegaards Vermutung zielt somit letztlich auf wahrheitstheoretische Überlegungen in Bezug auf diese Täuschung: Ist die Wahrheit, die die Täuschung in der Leidensphilosophie aufdeckt, für alle Menschen erstrebenswert? Diese Frage findet sich auch in der Philosophie von Friedrich Nietzsche, der sie zu einer ethischen Wahrheitskritik weiterentwickelt. Schließlich kann diese Kritik auch invers gelesen und auf Kierkegaard selbst angewandt werden: „Kierkegaard claims to discern what Schopenhauer cannot: that because of the disjunction between his writing and his life, he himself does not escape this critique“ (Stokes 2007, S. 73).

Schopenhauer empfiehlt die Askese als Lebenshaltung gegenüber dem Leiden. Seine Leidensphilosophie läuft somit auf eine Selbstaufgabe hinaus. Doch obwohl sich diese Haltung von der Haltung Kierkegaards unterscheidet, ist die Tatsache bemerkenswert, dass Schopenhauer in der Askese eine Existenzform an den Endpunkt seines systematischen Denkens stellt (vgl. Schwab 2006, S. 325). Auch wenn sich die beiden Denker inhaltlich an diesem Punkt unterscheiden, ist dennoch eine Übereinstimmung in der Form erkennbar.

Gemessen an der Haltung, so lautet ein weiterer Kritikpunkt Kierkegaards gegen Schopenhauer, schneidet Schopenhauer schlecht ab. Nachdem Schopenhauers Philosophie lange Zeit in Deutschland kaum beachtet wurde, schreibt er schließlich in „Parerga und Paralipomena“:

„Ich habe viel Tadel darüber erfahren, daß ich, philosophirend, mithin theoretisch, das Leben als jammervoll und keineswegs wünschenswerth dargestellt habe: doch aber wird wer praktisch die entschiedenste Geringschätzung desselben an den Tag legt gelobt, ja bewundert; und wer um Erhaltung desselben sorgsam bemüht ist wird verachtet.“ (Lü, P I, Frag., S. 134)

In Kommentaren wie diesen sieht Kierkegaard jedoch einen Widerspruch zwischen Schopenhauers Leben und seiner Philosophie. Sie drücken dieselbe Abhängigkeit vom Willen zum Leben aus, wie sie Schopenhauer kritisiert. Kierkegaard

kommentiert solche Äußerungen Schopenhauers daher folgendermaßen: „Ach, das ist ganz und gar Professoren-Rede, ich bin der Erste, welcher ihr den Platz im System angewiesen hat. Und nun weiter, daß die Askese jetzt ihren Platz im System findet, ist das nicht ein mittelbares Zeichen dafür, daß ihre Zeit vorbei ist?“⁴⁷ (TB 5, S. 265) Somit bemisst Kierkegaard Schopenhauer also in seiner Ethik des Sichverhaltens. Doch auch diese Kommentare Kierkegaards können invers gelesen werden. Schließlich ist Kierkegaard auch noch an etwas anderem interessiert: „Und da natürlich auch sein Schicksal in Deutschland“⁴⁸ (TB 5, S. 197). Womöglich überlegt Kierkegaard, dass etwas Ähnliches wie Schopenhauer auch ihm bevorstehen kann. Eben weil die Kritik von Kierkegaard an Schopenhauer auch auf ihn selbst angewandt werden kann, erscheint die bereits zitierte Aussage von ihm, Schopenhauer sei sein Gegenteil, mehr als eine Auseinandersetzung mit seiner eigenen Philosophie denn als eine Positionierung der beiden Leidensphilosophien. So ist es der Kierkegaard ein Jahr vor seinem Tod, der Schopenhauer liest. Dieser Kierkegaard erwähnt viele Ähnlichkeiten zwischen ihm und Schopenhauer gar nicht: etwa die vielen Übereinstimmungen in der ästhetischen Haltung (vgl. Davini 2007, S. 279). Kierkegaard ist somit an einer ganz bestimmten Rezeption von Schopenhauer interessiert, und diese ähnelt mehr einer Selbstauseinandersetzung denn einem sachlichen Vergleich. Wegen der Nähe in den Leidensphilosophien von Schopenhauer und Kierkegaard hat Kierkegaard hier einen Gleichgesinnten gefunden.

Kierkegaards Leidensphilosophie mündet im Gegensatz zu Schopenhauer in einer Selbstaneignung. Das Leiden begleitet Prozesse hin zum Subjektiven und zur Innerlichkeit. Entsprechend versteht die Lebensanschauung der Unmittelbarkeit das Unglück in der „Unwissenschaftlichen Nachschrift“ als äußerlich, der leidende Mensch jedoch das Leiden als innere Notwendigkeit. Worin diese Selbstaneignung besteht, beschreibt Kierkegaard in der „Nachschrift“ als den subjektiven Denker.

47 „Ak, dette er aldeles Professor-Tale, jeg er den Første som har anviist det Plads i Systemet. Og nu videre, det at Askesen nu finder sin Plads i Systemet, er det ikke et indirecte Tegn paa, at dens Tid er forbi.“ (SKS 26, NB32; Pap. XI¹ A 537)

48 „Og da naturligvis ogsaa hans Skiebne i Tyskland“ (SKS 25, NB29:95; Pap. XI¹ A 144).

Kierkegaards Leidenshaltung lässt sich mit Fokus auf die „Nachschrift“, die hier philosophisch anstatt christlich interpretiert wird, als ein hoffendes Streben nach einem – jedoch letztlich unerreichbaren – Selbst zusammenfassen.

4 Das Leiden und die Macht bei Friedrich Nietzsche

4.1 Aus dem Leben von Friedrich Nietzsche

Friedrich Wilhelm Nietzsche wird am 15. Oktober 1844 in Röcken als Sohn von Carl Ludwig Nietzsche und Franziska Nietzsche, geb. Oehler, geboren. Er stammt aus einer protestantischen Pastorenfamilie. Sein Großvater, Friedrich August Ludwig Nietzsche, ist ebenso Pastor wie sein Vater. Carl Ludwig Nietzsche wird vom damaligen preußischen König Friedrich Wilhelm IV. die Stelle als Pastor in Röcken übertragen, nachdem er zuvor als Erzieher am Hof Altenburg gearbeitet hat. Aus Dankbarkeit tauft er seinen ersten Sohn, der zudem noch am gleichen Tag wie der König Geburtstag hat, auf den Namen Friedrich Wilhelm. Die Taufe zelebriert er selber. Nietzsches Mutter stammt ebenfalls aus einer Pastorenfamilie. Sie ist 18 Jahre alt, als sie das erste Mal Mutter wird, und zieht aus der Nachbargemeinde Pobles bei Nietzsches in Röcken ein, wo bislang die beiden unverheirateten Schwestern ihres Gatten den Haushalt führen. Neben Friedrich haben Carl Ludwig und Franziska Nietzsche noch zwei weitere Kinder: die zwei Jahre jüngere Schwester Elisabeth und den vier Jahre jüngeren Bruder Joseph.

„Im September 1848 wurde plötzlich mein geliebter Vater[+] krank. Jedoch trösteten wir uns [+] er sich mit baldiger Genesung“, schreibt Friedrich Nietzsche mit 13 Jahren in seinem Aufsatz „Aus meinem Leben“ (KGW I₁, S. 285). Ein eigens aus Leipzig angereister Arzt diagnostiziert eine „Gehirnerweichung“ (ebd.). Nietzsches Schwester versucht nach dem Tod ihres Bruders diese Diagnose im Nachhinein zu vertuschen, indem sie seine Aufzeichnungen verändert. Diese Diagnose ist prekär, da aufgrund von Erblichkeitstheorien im 19. Jahrhundert die Gefahr besteht, dass die Geisteskrankheit des Vaters auch dem Sohn zugeschrieben wird. Elisabeth möchte die Philosophie ihres Bruders durch diese Fälschung vor der Unglaubwürdigkeit schützen (vgl. Montinari 1991, S. 6). Sie hat allen Grund für

diese Handlungen: Wenige Monate vor seinem Tod am 25. August 1900 schreibt Friedrich Nietzsche vom Wahnsinn geprägte, verwirrte Briefe. Erste Anzeichen einer solchen Verwirrung finden sich in seinen Aufzeichnungen ab dem Frühjahr 1888. Seitdem entstehen noch einige Schriften, etwa „Ecce homo“ und „Götzen-Dämmerung“ (vgl. ebd., S. 128f). Nietzsche leidet außerdem unter starken Kopfschmerzen (vgl. ebd., S. 7) und seinen eigenen Angaben zufolge auch unter Syphilis (vgl. ebd., S. 31).

In gewisser Hinsicht ist es zutreffend, in der Person Nietzsches die Krankheit mit der Philosophie zu verbinden. Angesprochen ist hier nicht die Frage, inwieweit Nietzsches Denken durch seine Krankheiten „verfälscht“ wurde. Doch dass Krankheit sein Denken prägt, dass Krankheit ein Gegenstand seines Philosophierens darstellt, ist offensichtlich. In Nietzsches Schriften finden sich zahlreiche Aphorismen über Gesundheit und Krankheit. Er sieht etwa im Begriff der Gesundheit eine Tendenz, Menschen gleich zu machen, indem festgelegt wird, worin Normalität besteht. Diese Tendenz steht im Widerspruch zu Nietzsches Philosophie der Komplexität: „je mehr man das Dogma von der ‚Gleichheit der Menschen‘ verlernt, um so mehr muss auch der Begriff einer Normal-Gesundheit, nebst Normal-Diät, Normal-Verlauf der Erkrankung unsern Medicinern abhanden kommen“ (KGW V₂, S. 155, FW §120). Insofern findet sich in der Krankheit eine biographische Parallele zwischen Nietzsches Denken und Leben.

Nietzsches Hoffnung auf die baldige Genesung seines Vaters trifft nicht ein. Zehn Monate später stirbt sein Vater. Er beschreibt diesen Tag folgendermaßen:

„Als ich den Morgen erwachte, hörte ich rings um mich lautes Weinen und Schluchzen. Meine liebe Mutter kam mit Thränen herein und rief wehklagend: Ach Gott! Mein guter Ludwig ist todt! Obgleich ich noch sehr jung u. unerfahren war so hatte ich doch eine Idee vom Tode; der Gedanke, mich immer von den geliebten Vater getrennt zu sehen, ergriff mich und ich weinte bitterlich.“ (KGW I₁, S. 285).

Nietzsche ist vier Jahre alt, als sein Vater stirbt. Ein halbes Jahr später stirbt auch sein Bruder Joseph. Der frühe Tod des Vaters ist für Nietzsche ein prägendes Ereignis. Der Schmerz über diesen Tod mischt sich mit der Einsicht, dass dieses Ereignis eine Bedeutung für sein Leben besitzt. In einer Lebensskizze schreibt er

1864: „Vielleicht war es nun ein Uebelstand, daß meine ganze Entwicklung von da an von keinem männlichen Auge beaufsichtigt wurde, sondern daß Neubegier, vielleicht auch Wissensdrang mir die mannigfaltigsten Bildungstoffe in größter Unordnung zuführte, wie sie wohl geeignet waren, einen jungen kaum dem heimatlichen Nest entschloffenen Geist zu verwirren und vor allem die Grundlagen für ein gründliches Wissen zu gefährden.“ (KGW I₃, S. 418). In dieser Beschreibung bedeutet die Vaterlosigkeit für Nietzsche Unordnung und Verwirrung. In seiner Philosophie verfolgt Nietzsche die Bedeutung der Unordnung bis hin zur Wahrheit der ursprünglichen Kompliziertheit der Welt, die in Begriffen behelfsmäßig vereinfacht wird.

Eine weitere Entsprechung zwischen Leben und Denken Nietzsches findet sich im Traum. Auch in Bezug auf den Tod des Vaters hat Nietzsche Träume aufgeschrieben (vgl. KGW I₁, S. 286 und KGW I₂, S. 261). Noch im gleichen Jahr ziehen Nietzsches nach Naumburg um. Vaterlos und ohne Bruder lebt Nietzsche hier bei der Großmutter unter einem Dach. Er geht zunächst dort zur Schule, dann in Schulpforta. In Schulpforta führt er ein Tagebuch, in dem er notiert: „Vor mir aufgeschlossen: Das Leben ist in seiner <hei>ersten Gestaltung an mir vorübergegangen“ (KGW I₂, S. 97). Träume erwecken sein Interesse: „Es ist eigenthümlich, wie rege die Pfantasie im Traume ist; ich, der ich immer des Nacht Bänder von Gummi um die Füße trage, träume, daß zwei Schlangen sich um meine Beine schlängelte, sofort greife ich der einen an den Kopf, wache auf und fühle daß ich ein Strumpfband in der Hand habe“ (KGW I₂, S. 104). In seinem ersten philosophischen Werk „Menschliches Allzumenschliches“ greift Nietzsche diesen Traum schließlich wieder auf. In Aphorismus 13 des ersten Bandes schreibt er über die „Logik des Traumes“:

„Wer zum Beispiel seine Füße mit zwei Riemen umgürtet, träumt wohl, dass zwei Schlangen seine Füße umringeln: diess ist zuerst eine Hypothese, sodann ein Glaube, mit einer begleitenden bildlichen Vorstellung und Ausdichtung: „diese Schlangen müssen die causa jener Empfindung sein, welche ich, der Schlafende, habe“, – so urtheilt der Geist des Schlafenden. Die so erschlossene nächste Vergangenheit wird

durch die erregte Phantasie ihm zur Gegenwart.“ (KGW IV₂, S. 29, MA I 13)

Nietzsche sieht in den Erfahrungen und Erlebnissen seines Lebens Aspekte für seine Philosophie. Er vermischt sein Denken mit seinem Leben. Er demonstriert nicht nur an einem Traum, wie es eine Bestrebung des menschlichen Geistes ist, Beziehungen der Ursächlichkeit herzustellen. Diese Demonstration ist ihm zuvor als befremdend „eigenthümlich“ bewusst geworden. Diese Erkenntnis beschreibt er später als Irrtum der imaginären Ursachen.

Nach Schulpforta beginnt Nietzsche zunächst in Bonn das Studium der Theologie und Philologie. Sein Studium vernachlässigt er schnell zugunsten der rheinischen Fröhlichkeit. Nach dem zweiten Semester in Bonn folgt er Friedrich Wilhelm Ritschl. Ritschl ist Professor für Philologie und wechselt nach einem Zerwürfnis mit Otto Jahn nach Leipzig. Nietzsche entdeckt Schopenhauers „Welt als Wille und Vorstellung“ während seines ersten Semesters in Leipzig, dem Wintersemester 1865/66, zufällig in einem Antiquariat. Die Philosophie von Schopenhauer hinterlässt einen tiefen Eindruck auf Nietzsche (Montinari 1991, S. 35). Während seines Studiums in Leipzig leistet er seinen Militärdienst. Nietzsche meldet sich beim preußischen Militär und möchte nach Berlin zu den Garderegimentern. Sein Gesuch wird jedoch abgelehnt, und er kommt zur Feldartillerie nach Naumburg, mit dem fraglichen Vorrecht, zu Hause schlafen zu dürfen. Ein Jahr später kehrt er wieder nach Leipzig zurück. Das Studium dort verläuft deutlich erfolgreicher als in Bonn, und die akademische Karriere Nietzsches schreitet mit großen Schritten voran. Ritschl empfiehlt Nietzsche, ohne dass dieser promoviert ist, für eine außerordentliche Professur in Basel – mit Erfolg. Nietzsche ist ein Junggenie der Philologie, seine Karriere jedoch überschattet von eigenen Zweifeln. Bereits in Leipzig hat er ernsthafte Zweifel, ob die Philologie das richtige Fach ist. Nietzsche spricht seine Zweifel gegenüber Freunden aus. Er entwirft eine Dissertation über das „Organische“ bei Kant. Wohl auch, weil er die Situation unterschätzt, äußert er seine Zweifel aber nicht öffentlich. So wird er aufgrund

seiner erbrachten Leistungen von der Universität Leipzig promoviert und hält mit 24 Jahren seine Antrittsvorlesung in Basel.

Drei Jahre nach dieser Antrittsvorlesung erscheint sein erstes Werk. Es trägt den Titel „Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik“. Ein etwas jüngerer Schulkamerad von Nietzsche, Ulrich von Wilamowitz-Möllendorff, veröffentlicht eine Erwiderung auf sein Buch und weist Nietzsche fachliche Fehler und Ungenauigkeiten nach. Es kommt zu einigen Gegendarstellungen von seinem ehemaligen Professor Ritschl und von Richard Wagner – jedoch ohne nachhaltigen Erfolg. Hinzu kommt Nietzsches Krankheit. Seine Beschwerden halten ihn zunehmend von seiner Tätigkeit in Basel ab. Im Jahre 1879 stellt er schließlich einen Antrag auf Entlassung aus dem Universitätsdienst. Diesem wird stattgegeben, Nietzsche erhält eine Pension und beginnt ein Reiseleben. Stetig ist er auf der Suche nach günstigen klimatischen Verhältnisse für seine Krankheit. Fortan schreibt er philosophische Bücher.

4.2 Wie viel Wahrheit verträgt der Mensch?

Als Thema der Philosophie ist das Phänomen des Leidens nicht allein aus Gesichtspunkten der Erkenntnis interessant, sondern auch hinsichtlich des Zusammenhangs zwischen Wahrheit und Leiden. Der Irrtum ist bereits Thema bei Schopenhauer und Kierkegaard, indem er als der Irrtum im Lebensglück auftritt. Das Leiden ist demnach verbunden mit einem Erkenntnisgewinn über die wahre Gestalt der Welt und des Lebens. Die Philosophie von Nietzsche stellt das Leiden in eine sehr eigentümliche Beziehung zur Wahrheit, indem sie das Zustandekommen dieses Irrtums analysiert. Sie hinterfragt den Gewinn, der mit dem Aufdecken dieses Irrtums einhergeht. Besitzt der Irrtum einen Sinn? Besitzt er, gemessen an anderen Dimensionen des menschlichen Lebens, eine Klugheit? Diese Überlegungen führen das Leiden als Thema der Philosophie fort zu einer Wahrheitskritik.

Nietzsche schreibt den Großteil seiner Werke als Aphorismen, und diese literarische Form ist bezeichnend für seine Philosophie. Für den Aphorismus

charakteristisch stellt Franz H. Mautner in einer Untersuchung drei Kennzeichen heraus, die ebenso für Nietzsches Philosophie bezeichnend sind. Es sind dies Kennzeichen des Sachgebiets, der Form und des Denkens (vgl. Mautner 1933, S.137-141). Der Aphorismus stammt demnach ursprünglich aus dem Sachgebiet der Medizin. Hippokrates hat in dieser Form zahlreiche Diagnose- und Behandlungsregeln zusammengefasst. Sodann weisen die einzelnen Aphorismen von ihrer Form her keine Zusammenhänge untereinander auf. Schließlich gibt der Aphorismus inhaltlich zwar ursprünglich Verhaltensregeln und Vorschriften für praktische Tätigkeiten, neuere Ausgestaltungen sind inhaltlich jedoch sehr vielfältig (ebd.). Was die Philosophie von Friedrich Nietzsche angeht, so versteht dieser sie in der Tat als eine Art Medizin. In der Vorrede zu seinem Werk „Die fröhliche Wissenschaft“ schreibt Nietzsche in diesem Sinne: „Ich erwarte immer noch, dass ein philosophischer Arzt im ausnahmsweisen Sinne des Wortes – ein Solcher, der dem Problem der Gesamt-Gesundheit von Volk, Zeit, Rasse, Menschheit nachzugehen hat – einmal den Muth haben wird, meinen Verdacht auf die Spitze zu bringen und den Satz zu wagen: bei allem Philosophiren handelte es sich bisher gar nicht um „Wahrheit“, sondern um etwas Anderes, sagen wir um Gesundheit, Zukunft, Wachsthum, Macht, Leben...“ (KGW V₂, S. 17, FW Vorrede). Diese abschließende Aufzählung kann verstanden werden als Umschreibung der Dimensionen des menschlichen Lebens, die Nietzsche in seiner Philosophie fokussiert. Anstatt der Wahrheit regen diese Dimensionen seine philosophischen Reflexionen an. Nietzsche beschreibt sie in medizinischer Terminologie als „Gesundheit“ und erarbeitet Handlungsanweisungen zur Herstellung und Erhaltung dieser Gesundheit. Damit weist seine Philosophie einen performativen Charakter auf. Dementsprechend entwirft er etwa die Philosophie der Zukunft als Versuchung: „So wie ich sie errathe, so wie sie sich errathen lassen – denn es gehört zu ihrer Art, irgend worin Räthsel bleiben zu wollen –, möchten diese Philosophen der Zukunft ein Recht, vielleicht auch ein Unrecht darauf haben, als Versucher bezeichnet zu werden“ (KGW VI₂, S. 55, JGB 42).

Allerdings ist der Aphorismus aufgrund seiner Zusammenhanglosigkeit eine scheinbar ungeeignete Form für philosophische Reflexionen. Nietzsche wird entsprechend nicht selten als Literat anstelle als Philosoph dargestellt. Solche Kritikpunkte an Nietzsche findet Kurt R. Fischer etwa in der analytischen Tradition der Philosophie (vgl. Fischer 1986, S. 63). Nietzsche selbst sieht das Kennzeichen der Zusammenhanglosigkeit jedoch in Übereinstimmung zu seinem philosophischen Fokus. In „Menschliches Allzumenschliches“ schreibt er diesbezüglich: Es „ist mitunter die reliefartige unvollständige Darstellung eines Gedankens, einer ganzen Philosophie wirksamer, als die erschöpfende Ausführung [...]“ (KGW IV₂, S. 163f, MA I 178). Nietzsche stellt somit der erschöpfenden Ausführung einer Schrift ihre Wirksamkeit gegenüber, ähnlich wie er der Wahrheit die Gesundheit gegenüberstellt. Ein Aspekt dieser Wirksamkeit des Aphorismus liegt in der Desillusionierung. Er stellt die Wirklichkeit weniger als zusammenhängende systematische Ganzheit dar denn als ursprünglich unverbundene Fragmente. Mit Rücksicht auf seine gescheiterte Karriere als Philologe in Basel bemerkt Otto A. Böhmer über das Buch „Menschliches Allzumenschliches“: „Nietzsche hat sich auf einen Desillusionismus eingeschworen, den man wohl überbieten, nicht aber widerlegen kann“ (Böhmer 2004, S. 54). Für Böhmer tritt Nietzsche hier „als philosophierender Dichter auf, der eine ebenso anmutige wie ausgeklügelte Prosa präsentiert, die auf Wohlklänge setzt – auch dort, wo es um Abgründe und Abhängigkeiten geht“ (ebd.).

Dennoch sind Nietzsches Ausführungen philosophisch von Bedeutung. Es findet sich etwa bei Ludwig Wittgenstein ein Verständnis von Nietzsche als Philosophen (vgl. Fischer 1986, S. 63). Dabei trifft besonders seine Sprachphilosophie auf Interesse. Sie wurde auch vom Wiener Kreis rezipiert. Nietzsches Kritik des Begriffs „Ich“ findet sich demnach auch bei Rudolf Carnap wieder (vgl. Carnap 1961, S. 226). Nietzsches destruktive Philosophie analysiert dabei besonders das Verhältnis zwischen Leiden und Wahrheit.

Ein weiser Mensch zeichnet sich in Nietzsches Philosophie dadurch aus, dass er den Irrtum des Lebens versteht und zu beheben versucht. Insofern ist er ein

wahrheitsliebender Mensch. Diese wird eindringlich in seinem zweibändigen Werk „Menschliches Allzumenschliches“ dargestellt. Nietzsche veröffentlicht den ersten Band im Jahre 1878. Der Aphorismus 107 endet mit einer Zukunftsvision, die den weisen Menschen beschreibt:

„Mag in uns die vererbte Gewohnheit des irrthümlichen Schätzens, Liebens, Hassens immerhin fortwalten, aber unter dem Einfluss der wachsenden Erkenntnis wird sie schwächer werden: eine neue Gewohnheit, die des Begreifens, Nicht-Liebens, Nicht-Hassens, Ueberschauens, pflanzt sich allmählich in uns auf dem selben Boden an und wird in Tausenden von Jahren vielleicht mächtig genug sein, um der Menschheit die Kraft zu geben, den weisen, unschuldigen (unschuld-bewussten) Menschen ebenso regelmässig hervorzubringen, wie sie jetzt den unweisen, unbilligen, schuldbewussten Menschen – das heißt die nothwendige Vorstufe, nicht den Gegensatz von jenem – herbringt.“ (KGW IV₂, S. 103f, MA I 107)

Nietzsche bezeichnet die Irrtümer hier als „vererbte Gewohnheiten“. Der weise Mensch verbindet in der Zukunft die Erkenntnis der Wahrheit mit dem Leben, indem er solche Gewohnheiten abgelegt und neue ausgebildet hat. Diesen Prozess beschreibt Nietzsche als die Herausbildung eines spezifischen Bewusstseins. Die Erkenntnis ist demnach nicht nur das Aufspüren der Wahrheit, sondern sie ist verwoben mit dem Leben, indem Nietzsche hier den Anspruch formuliert, in Wahrheit zu leben. Warum zu einem solchen Leben nicht die Schuld und nicht das Schätzen gehört, wird noch genauer untersucht werden.

Den Irrtum bezeichnet Nietzsche auch als das „unreine Denken“. Er steht nicht im Gegensatz zur Erkenntnis, sondern stellt eine Stufe im Entwicklungsprozess hin zur Weisheit dar. Nietzsche ordnet auf diese Weise logische Begriffe in den genealogischen Prozess des Lebens ein. Der Irrtum und das „unreine Denken“ sind dem weisen Menschen nicht zuwider, sondern werden als notwendige Entwicklungsschritte wertgeschätzt.

„Sind nicht gerade auf dem Boden, welcher dir mitunter so missfällt, auf dem Boden des unreinen Denkens, viele der herrlichsten Früchte älterer Cultur aufgewachsen? Man muss Religion und Kunst wie die Mutter und Amme geliebt haben, – sonst kann man nicht weise werden. Aber man muss über sie hinaus sehen, ihnen entwachsen

können; bleibt man in ihrem Banne, so versteht man sie nicht.“ (KGW IV₂, S. 240, MA I 292)

Doch hat der weise Mensch das unreine Denken gänzlich hinter sich gelassen? Ist es möglich, gänzlich im Sinne des „reinen Denkens“ leben zu können? In diesem Zitat drückt sich Nietzsche zurückhaltender aus, indem er schreibt, man müsse „ihnen entwachsen können“.

An einem Beispiel wird das „unreine Denken“ und damit Nietzsches Wahrheitsbegriff verständlich. Hierfür eignen sich seine Ausführungen über den Wert des Lebens im Aphorismus 33. Wenn jemand behauptet, das Leben sei wertvoll so ist das nach Nietzsche unreines Denken, denn wie man das Leben auch dreht und wendet, stets übersieht man im Denken eine Seite des Lebens.

„Versteht man es, sein Augenmerk vornehmlich auf Ausnahmen, ich meine auf die hohen Begabungen und die reinen Seelen zu richten, nimmt man deren Entstehung zum Ziel der ganzen Weltentwicklung und erfreut sich an deren Wirken, so mag man an den Werth des Lebens glauben, weil man nämlich die anderen Menschen dabei übersieht: also unrein denkt. Und ebenso, wenn man zwar alle Menschen in's Auge fasst, aber in ihnen nur eine Gattung von Trieben, die weniger egoistischen, gelten lässt und sie in Betreff der anderen Triebe entschuldigt: dann kann man wiederum von der Menschheit im Ganzen Etwas hoffen und insofern an den Werth des Lebens glauben: also auch in diesem Falle durch Unreinheit des Denkens.“ (KGW IV₂, S. 48f, MA I 33)

Das Denken wird zum einen unrein, weil es Aspekte übersieht und infolgedessen Aussagen trifft, die nicht der Gesamtheit des Phänomens entsprechen. Zum anderen wird das Denken unrein, indem es der Aussage widersprechende Aspekte durch ihr entsprechende Aspekte „entschuldigt“, indem sie die einen Aspekte wichtiger bewertet als die anderen. Dabei ist die Gesamtheit des Phänomens jedoch durchaus bekannt. Das reine Denken fasst demnach die Gesamtheit ins Auge und wägt nicht zwischen Aspekten ab.

Das unreine Denken hat in diesem Beispiel jedoch eine lebenswichtige Funktion. Durch einen vom einzelnen Menschen vollzogenen Akt setzt er sich über das reine Denken hinweg.

„Also darauf allein beruht der Werth des Lebens für den gewöhnlichen, alltäglichen Menschen, dass er sich wichtiger nimmt, als die Welt. Der grosse Mangel an Phantasie, an dem er leidet, macht, dass er sich nicht in andere Wesen hineinfühlen kann und daher so wenig als möglich an ihrem Loos und Leiden theilnimmt. Wer dagegen wirklich daran theilnehmen könnte, müsste am Werthe des Lebens verzweifeln; gelänge es ihm, das Gesamtbewusstsein der Menschheit in sich zu fassen und zu empfinden, er würde mit einem Fluche gegen das Dasein zusammenbrechen, – denn die Menschheit hat im Ganzen keine Ziele, folglich kann der Mensch, in Betrachtung des ganzen Verlaufes, nicht darin seinen Trost und Halt finden, sondern seine Verzweiflung.“ (ebd., S. 49)

Diese von Schopenhauer geprägten Überlegungen werden von Nietzsche um den Trost und den Halt ergänzt, den das unreine Denken spendet. Darin liegt die Funktion des unreinen Denkens.

Es gibt für Nietzsche eine spezifische Form des Leidens, die die Wahrheit bereitet. Er umschreibt sie hier mit „Verzweiflung“, „keinen Trost finden“, „keinen Halt finden“. Nietzsches Wahrheitsbegriff ist auf diese Weise mit dem Leiden verbunden: „Inwieweit verträgt die Wahrheit die Einverleibung? – das ist die Frage, das ist das Experiment“ (KVG V₂, S. 149, FW 110). Mit dem menschlichen Leben ist in Bezug auf die Wahrheit noch nichts bewiesen, denn für die Wahrheit gilt: „Das Leben ist kein Argument; unter den Bedingungen des Lebens könnte der Irrthum sein.“ (ebd., S. 156, FW 121) Wahrheit und Leben geraten in einen Gegensatz zueinander. Karl Jaspers bezeichnet Nietzsches Wahrheit als ein „über-dem-Leben-Schweben“, denn die Wahrheit zerstört letztlich das Leben (vgl. Jaspers 1950, S. 198).

Die Wahrheit als Experiment des „über-dem-Leben-Schwebens“ zeigt, dass der weise Mensch in „Menschliches Allzumenschliches“ den Irrtum niemals gänzlich hinter sich lässt. Die Funktion des Irrtums ist nach Nietzsche wichtig für das Leben. Worin der Leidenszusammenhang zwischen Wahrheit und Irrtum im menschlichen Leben besteht, beschreibt Nietzsche im Aphorismus 251. Hier beschäftigt er sich nicht weiter mit dem Wert des Lebens, sondern mit der Metaphysik als unreinem Denken. Diese bereitet im Leben mehr Vergnügen als das

reine Denken, denn letzteres nimmt „immer mehr Freude, durch Verdächtigung der tröstlichen Metaphysik, Religion und Kunst [...]: so verarmt jene grösste Quelle der Lust, welcher die Menschheit fast ihr gesamtes Menschenthum verdankt“ (KGW IV₂, S. 213, MA I 251). Nietzsche spricht hier von einer „Forderung der Gesundheit“ (ebd.), diese größte Quelle der Lust nicht auszutrocknen. Damit warnt Nietzsche zugleich auch vor der Wahrheit. Wenn die Gesundheit den Irrtum fordert, macht die Wahrheit krank.

Er verwendet das Bild der „zwei Hirnkammern“ (ebd.), um das Zusammenspiel zwischen Wahrheit und Irrtum zu beschreiben. In der einen Kammer heizt die Illusion, in ihr steckt die Kraftquelle. In der anderen Kammer reguliert gleichsam die Wissenschaft und schützt vor den gefährlichen Folgen übertriebener Illusion und Metaphysik (vgl. ebd.). Auf diese Weise beschreibt er den Irrtum als illusionäre und antreibende Kraft im Leben und das reine Denken als reine Regulation. Nietzsche erwägt diesen Gedanken des Zweikammersystems nur in der Zeit von „Menschliches Allzumenschliches“ und integriert ihn nicht weiter in seine Philosophie (vgl. Safranski 2001, S. 29).

Die Beschreibungen in „Menschliches Allzumenschliches“ bleiben indes bildhaft. An einer anderen Stelle verwendet er das Bild des Tanzes, um das Verhältnis zwischen Antrieb der Illusion und Regulation der Wahrheit zu beschreiben: „um wenigstens mit einem Gleichniss einen Blick auf die Lösung dieser Schwierigkeiten zu eröffnen, möge man sich doch daran erinnern, dass der Tanz nicht das Selbe wie ein mattes Hin- und Hertaumeln zwischen verschiedenen Antrieben ist“ (KGW IV₂, S. 233, MA I §278). Rüdiger Safranski stellt für Nietzsches Figur Zarathustra fest, dass sie tanzt, wenn sie das „große Spiel als den Grund des Seins“ (Safranski 2001, S. 23) entdeckt. Insofern ist der Tanz eine wichtige Metapher auch über „Menschliches Allzumenschliches“ hinaus.

Auf der einen Seite steht die Möglichkeit, „vermöge seines Leidens mehr zu wissen, als die Klügsten und Weisesten wissen können [...]“ (KGW VI₂, S. 235, JGB 270). Leiden ist somit eine Voraussetzung für Wissen (vgl. Ehrlich 1976, S. 357f).

Auf der anderen Seite steckt im Leiden etwas Bedrohliches und Lebensgefährdendes. Dieser Spannung ist die Philosophie Nietzsches ausgesetzt:

„Wer tief in die Welt gesehen hat, erräth wohl, welche Weisheit darin liegt, dass die Menschen oberflächlich sind. Es ist ihr erhaltender Instinkt, der sie lehrt, flüchtig, leicht und falsch zu sein“ (KGW VI₂, S. 76, JGB §59, S. 620).

4.3 Der Irrtum vom freien Willen

Das Leidensphänomen ist bei Schopenhauer im Wesentlichen als Leiden am unerfüllten Wollen und den damit zusammenhängenden Aspekten dargestellt. Leiden tritt jedoch nicht nur in der Ohnmacht und Unmöglichkeit der Verwirklichung voluntativer Einstellungen auf, das Leiden kann auch in der Verwirklichung solcher Einstellungen eine entscheidende Rolle spielen. Die Philosophie von Nietzsche behandelt demnach Leidensformen, die sich wesentlich von denen bei Schopenhauer und auch bei Kierkegaard unterscheiden. Zwar untersucht auch Nietzsche intensiv das Phänomen des Wollens, doch konzentriert sich seine Untersuchung nicht auf ein unerfülltes Wollen. Seine Untersuchungen zum Wollen bewegen sich um den Irrtum vom freien Willen. In der Aufdeckung dieses Irrtums und der damit einhergehenden Destruktion des Wollens werden die Eigenheiten deutlich, mit denen sich Nietzsche dem Leidensphänomen nähert.

Der Irrtum vom freien Willen zählt für Nietzsche zu den vier großen Irrtümern der Philosophie. In seinem späten Werk „Götzendämmerung“ zählt Nietzsche diese vier Irrtümer auf (vgl. KGW VI₃, S. 82-91, GD). Überwiegend handelt es sich dabei um Wahrheiten, auf die er bereits in früheren Werken eingegangen ist. Von den Irrtümern beziehen sich drei auf Ursachen und Ursächlichkeit: der Irrtum der Verwechslung von Ursache und Folge, der Irrtum einer falschen Ursächlichkeit und der Irrtum der imaginären Ursachen.

Über den Irrtum vom freien Willen schreibt er bereits in „Menschliches Allzumenschliches“, er sei einer der Grundirrtümer des Menschen (vgl. KGW IV₂, S. 36, MA I 18). In Aphorismus 106 des ersten Bandes argumentiert Nietzsche auf der Grundlage einer laplaceschen Weltanschauung. Ihr zufolge ist die Welt

determiniert durch einen Anfangszustand und mehrere Bewegungsgesetze, die den Weltzustand zu jedem Zeitpunkt berechenbar machen. Auch das Wollen spielt sich innerhalb dieser Determination ab. Nietzsche vergleicht in diesem Aphorismus das Weltgeschehen mit einem Wasserfall. Aus der Binnensicht eines Menschen sehen die herabstürzenden Wellen beliebig und zufällig aus. In Wahrheit aber ist jede der zahllosen Bewegungen des Wassers nach Nietzsche berechenbar. „Der Handelnde selbst steckt freilich in der Illusion der Willkür; wenn in einem Augenblick das Rad der Welt still stände und ein allwissender, rechnender Verstand da wäre, um diese Pause zu benützen, so könnte er bis in die fernsten Zeiten die Zukunft jedes Wesens weitererzählen und jede Spur bezeichnen, auf der jenes Rad noch rollen wird“ (KGW IV₂, S. 101, MA I 106). Der freie Wille gehört mit zu dieser Determination. Wie die Wellen den Wasserfall herabstürzen und dabei in ihrer Form und Bewegung schon bestimmt sind, so verhält es sich auch mit dem menschlichen Wollen und Handeln. Der Wille ist so gesehen nach Nietzsche nicht frei. Er ist in jeder seiner Bewegungen notwendig.

Auch wenn der freie Wille ein Irrtum ist, gibt es für Nietzsche durchaus eine angemessene Bedeutung der „Freiheit des Willens“. Sie besteht in der eigenen Urheberschaft von Handlungen. Nietzsche demonstriert diesen Zusammenhang am Begriff des Zwangs in einem Fragment aus seinem Nachlass folgendermaßen:

„Man versteht also ‚unfreier Wille‘ als ‚gezwungen durch einen fremden Willen‘: als ob die Behauptung wäre: ‚alles, was du thust, thust du gezwungen durch einen fremden Willen‘. Den Gehorsam gegen den eigenen Willen nennt man nicht Zwang: denn es ist Lust dabei. Daß du dir selber befehlst, das heißt ‚Freiheit des Willens‘“ (KGW VIII₁, S. 16).

Die eigene Zuschreibung autonomen Handelns ist auch in der Unfreiheit des Willens möglich. Die eigene Urheberschaft sieht Nietzsche verbunden mit einer Form der Lust. Angesprochen ist hier die lustvolle und selbstbestimmte Ausübung der eigenen Macht und Gestaltungsmöglichkeiten. Der Mensch ist in nichts gehindert an der Exponierung seiner Potenz, sondern Nietzsches Philosophie nimmt die Macht gerade als ontologisches Prinzip der Welt. Im Fortgang nach „Menschliches Allzumenschliches“ ist das Bild der zwei Hirnkammern keine

adäquate Darstellung seiner Philosophie mehr. Die regulierenden und restriktiven Instanzen verlieren an Einfluss.

Der Irrtum der Willensfreiheit deckt weitere Aspekte einer hinter dem Irrtum versteckten Ontologie der Macht auf. Der kraftvollen und lustvollen Möglichkeit autonomen Handelns steht für Nietzsche in Wahrheit keine Schuld oder Verantwortung gegenüber. Auch diese Konsequenz beschreibt er bereits in „Menschliches Allzumenschliches“: „Die völlige Unverantwortlichkeit des Menschen für sein Handeln und sein Wesen ist der bitterste Tropfen, welchen der Erkennende schlucken muss, wenn er gewohnt war, in der Verantwortlichkeit und der Pflicht den Adelsbrief seines Menschenthums zu sehen“ (KGW IV₂, S. 101, MA I 107). Nietzsche bezeichnet diesen Tropfen auch als die „Unschuld des Werdens“ (KGW VI₃, S. 91, GD). Ohne Schuld und Verantwortlichkeit gibt es nach Nietzsche auch kein verschuldetes oder verantwortetes Leiden infolge einer Handlung. Genauso wenig gibt es die Pflicht einer Leidensprävention. In der Unschuld des Werdens können Verletzungen nicht geahndet werden. Somit ist das Leiden der Anderen in Wahrheit für Nietzsche kein Phänomen, das die Ausübung der eigenen Macht eingrenzt. Seine desillusionierende Philosophie kann eben darin als pessimistisch verstanden werden, dass sie diese regulativen und moralischen Phänomene als Irrtümer entlarvt vor dem Hintergrund der ursprünglichen Beschaffenheit der Welt. Die Wahrheit ist für Nietzsche stets die ungeschönte menschliche Wirklichkeit.

Die Interpretation der Freiheit des Willens als Lust und Gehorsam gegen sich selbst legt es nahe, die Unfreiheit des Willens als einer Leidensform des Zwangs zu verstehen. Der Zwang ist dabei ein Zustand der Unlust und diese Leidensform am Willen nicht weiter intentional. Das Leiden besteht in einer akzidentellen Behinderung der eigenen Machtausübung, ohne dass diese als Hemmung das Subjekt der Macht verändert, etwa indem es an seiner Machtausübung zweifelt. Auch Nietzsches Betonung der Unschuld des Werdens unterstreicht diese Leidensform. Schuld und Verantwortung als Reflexion der eigenen Handlung können demnach Formen des Zweifels an der eigenen Machtausübung sein. Doch Nietzsches Leidensphilosophie kennt als Leidensform des Willens – ganz im

Gegensatz zu Schopenhauer und Kierkegaard – nur die Behinderung der eigenen Machtausübung.

Das laplacesche Verständnis der Welt ist nur ein erster Ansatz von Nietzsche, das Phänomen des Wollens derart auseinanderzunehmen, dass die Unschuld des Werdens durchsichtig wird. In seinen philosophischen Schriften nach „Menschliches Allzumenschliches“ rückt verstärkt eine sprachkritische Philosophie in den Vordergrund. Im Jahre 1882, vier Jahre nachdem er den ersten Band von „Menschliches Allzumenschliches“ veröffentlicht, erscheint die Erstausgabe von „Die fröhliche Wissenschaft“. Dieses Werk besteht aus vier Büchern, in der Ausgabe von 1887 fügte Nietzsche noch ein fünftes Buch hinzu. Im dritten Buch der „fröhlichen Wissenschaft“ distanziert sich Nietzsche von einer Weltvorstellung als Maschine: „Hüten wir uns schon davor, zu glauben, dass das All eine Maschine sei; es ist gewiss nicht auf Ein Ziel construiert, wir thun ihm mit dem Wort ‚Maschine‘ eine viel zu hohe Ehre an“ (KGW V₂, S. 145, FW 109). Mechanische Vorgänge und deren konstitutive Gesetzmäßigkeiten, insbesondere die Konstruiertheit, sind damit unzutreffend für die Beschreibung der Welt. Nietzsche führt als Grund etwa die Schopenhauersche These der Ziellosigkeit der Welt an. Doch in diesem Zitat formuliert Nietzsche seine Skepsis gegenüber einer teleologischen Weltauffassung als die Unangemessenheit der Beschreibung durch ein bestimmtes Wort. Er berichtigt den Sprachgebrauch.

Nietzsches Sprachkritik ist als Berichtigung des Sprachgebrauchs an die Sprachkritik von Georg Christoph Lichtenberg angelehnt. Tatsächlich hat Nietzsche die Schriften von Lichtenberg gelesen und beschäftigt sich mit diesen im Jahr 1873 in der Zeit der Entstehung seiner unveröffentlichten Abhandlung „Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne“ (vgl. Stingelin 1996, S. 84). Nietzsche unterstreicht in seinem Exemplar von Lichtenbergs Schriften die Redewendung „Berichtigung des Sprachgebrauchs“. Nach Lichtenberg besteht die Philosophie im Wesentlichen darin, die Verwendung der Begriffe in unserer Sprache zu berichtigen. Wir sprechen demnach unangemessen von den Zusammenhängen (vgl. ebd., S. 103).

Im ersten Hauptstück von „Jenseits von Gut und Böse“, erstmals erschienen 1886, bezieht sich Nietzsche im Aphorismus 19 erneut auf den Irrtum vom freien Willen. Dabei betreibt er weiterhin eine Berichtigung des Sprachgebrauchs. Er bezweifelt, dass der Begriff „Wille“, wie es die Umgangssprache suggeriert, tatsächlich eine Einheit bezeichnet. „Wollen scheint mir vor Allem etwas Complicirtes, Etwas, das nur als Wort eine Einheit ist, – und eben im Einen Worte steckt das Volks-Vorurtheil, das über die allzeit nur geringe Vorsicht der Philosophen Herr geworden ist.“ (KGW VI₂, S. 26, JGB 19) Daraufhin zählt Nietzsche eine Reihe von Dingen auf, die wir unter dem Begriff des Willens fälschlicherweise zu einer Einheit zusammenfassen. Von diesen Dingen sind hier zwei herausgegriffen:

”Nun aber beachte man, was das Wunderlichste am Willen ist, – an diesem so vielfachen Dinge, für welches das Volk nur Ein Wort hat: insofern wir im gegebenen Falle zugleich die Befehlenden und Gehorchenden sind, und als Gehorchende die Gefühle des Zwingens, Drängens, Drückens, Widerstehens, Bewegens kennen, welche sofort nach dem Akte des Willens zu beginnen pflegen; insofern wir andererseits die Gewohnheit haben, uns über diese Zweiheit vermöge des synthetischen Begriffs ‚ich‘ hinwegzusetzen, hinwegzutäuschen, hat sich an das Wollen noch eine ganze Kette von irrthümlichen Schlüssen und folglich von falschen Werthschätzungen des Willens selbst angehängt, – dergestalt, dass der Wollende mit gutem Glauben glaubt, Wollen genüge zur Aktion.“ (ebd., S. 26f, JGB 19)

Die Begriffe „Wollen“ und „ich“ sind für Nietzsche sprachliche Vereinheitlichungen, die die ursprünglich komplexen aber wahren Fragmente der Wirklichkeit unecht zusammenführen. Dieser Wahrheit steht die täuschende Synthese dieser Fragmente gegenüber, die sich jedoch als funktional sinnvoll erweist. Diese Synthese besitzt eine gewisse akzidentelle aber vorhandene Evidenz.

Nietzsche verfolgt im Aphorismus 19 ebenso die Analyse dieser Evidenz. Dabei wird seine Philosophie erneut als eine Ontologie der Macht dargestellt. Nietzsche analysiert diese Evidenz als eine Art Genealogie, indem er die Entstehungsgeschichte dieser täuschenden Vereinheitlichung nachzeichnet. Nietzsche trennt die Fragmente des „Wollens“ somit nicht nur voneinander,

sondern er bringt sie auch in die Reihenfolge ihrer Entstehung. Erst durch das Nebeneinander verschiedener Gefühle und Muskelbewegungen sind wir irrthümlich der Meinung, es handele sich um eine Einheit, die wir als „Wollen“ bezeichnen.

„Weil in den allermeisten Fällen nur gewollt worden ist, wo auch die Wirkung des Befehls, also der Gehorsam, also die Aktion erwartet werden durfte, so hat sich der Anschein in das Gefühl übersetzt, als ob es da eine Nothwendigkeit von Wirkung gäbe; genug, der Wollende glaubt, mit einem ziemlichen Grad von Sicherheit, dass Wille und Aktion irgendwie Eins seien –, er rechnet das Gelingen, die Ausführung des Wollens noch dem Willen selbst zu und genießt dabei einen Zuwachs jenes Machtgefühls, welches alles Gelingen mit sich bringt. ‚Freiheit des Willens‘ – das ist das Wort für jenen vielfachen Lust-Zustand des Wollenden, der befiehlt und sich zugleich mit dem Ausführenden als Eins setzt, – der als solcher den Triumph über Widerstände mit genießt, aber bei sich urtheilt, sein Wille selbst sei es, der eigentlich die Widerstände überwinde.“ (ebd., S. 27, JGB 19)

Damit ist die volle Bedeutung des Irrtums der Freiheit des Willens bei Nietzsche entfaltet. Der Irrtum besteht in der In-eins-Setzung des Befehlenden und des Ausführenden, ebenso wie in der urheberschaftlichen Zuschreibung des Erfolges begleitet durch jenen Lustzustand, all dies sich selbst zuzuschreiben. Die Evidenz dieser Synthese der in Wahrheit fragmentarischen Wirklichkeit besteht im Machtgefühl. Diese Form wurde bereits als Nietzsches Bedeutung der Willensfreiheit dargestellt. Sodann erkennt Nietzsche Art und Weisen, diese akzidentelle Evidenz der Macht aufrecht zu erhalten. Er identifiziert die Strategie, nur dort diese Evidenz zu suchen, wo sie erwartet werden kann. Die Formen des unreinen Denkens finden sich somit in der Ontologie der Macht wieder; sie tragen dazu bei, das Machtgefühl zu steigern.

Nietzsche verbindet diese Kritik der sprachlichen Vereinheitlichung mit dem Determinismus der Unfreiheit des Willens, indem er das Wollen zum Epiphänomen erklärt. In der „Götzendämmerung“ schreibt Nietzsche:

„Die ‚innere Welt‘ ist voller Trugbilder und Irrlichter: der Wille ist eins von ihnen. Der Wille bewegt nichts mehr, erklärt folglich auch nichts mehr – er begleitet bloss Vorgänge, er kann auch fehlen. Das sogenannte ‚Motiv‘: ein anderer Irrthum. Bloss ein

Oberflächenphänomen des Bewusstseins, ein Nebenher der That, das eher noch die antecedentia einer That verdeckt, als dass es sie darstellt.“ (KGW VI₃, S. 85, GD).

Damit ist das Wollen ein Begleitphänomen und die urheberschaftliche Zurechnung des Wollens zu einem Wollenden aus einer weiteren Perspektive als Irrtum dargestellt.

Ebenso wie das Wollen sind auch die moralischen Phänomene wie Schuld und Verantwortung durch eine solche Evidenz geprägt. Unmittelbar im Jahr nach „Jenseits von Gut und Böse“ veröffentlicht Nietzsche sein Buch „Zur Genealogie der Moral“. In der zweiten Abhandlung dieses Buches findet sich in Aphorismus 5 die Idee der Äquivalenz von Schaden und Schmerz (vgl. KGW VI₂, S. 315, GM). Diese Idee besteht darin, dass ein Schaden auf der Seite des Gläubigers grundsätzlich abzählbar und vergleichbar mit einem Schmerz des Schädigers ist: „Namentlich aber konnte der Gläubiger dem Leibe des Schuldners alle Arten Schmach und Folter anthun, zum Beispiel so viel davon herunterschneiden, als der Grösse der Schuld angemessen schien: – und es gab frühzeitig und überall von diesem Gesichtspunkte aus genaue, zum Theil entsetzlich in's Kleine und Kleinste gehende Abschätzungen, zu Recht bestehende Abschätzungen der einzelnen Glieder und Körperstellen“ (ebd.). Eine solche Äquivalenz ist in der Philosophie Nietzsches gleichwohl als Irrtum einzuschätzen. Der Irrtum besteht in der Annahme, es gäbe Gleiches. In „Die fröhliche Wissenschaft“ hat Nietzsche die Herkunft des Logischen auf den Hang zurückgeführt, „das Aehnliche als gleich zu behandeln, ein unlogischer Hang – denn es giebt an sich nichts Gleiches [...]“ (KGW V₂, S. 149, FW 111). Insofern handelt es sich auch hier um einer akzidentelle Evidenz.

Das Bilden von Äquivalenten und Gleichheiten hat jedoch, wie auch andere von Nietzsche aufgedeckte Irrtümer, eine Funktion. Nietzsche beschreibt ein Verhältnis zwischen mehreren Personen, das im Tauschen und Abschätzen, im Kaufen und Verkaufen besteht. Darin liegt der Grundstein für die Äquivalenz: „Preise machen, Werthe abmessen, Äquivalente ausdenken, tauschen – das hat in einem solchen Maasse das allererste Denken des Menschen präoccupirt, dass es in

einem gewissen Sinne das Denken ist [...]“ (KGW VI₂, S. 322, GM). Äquivalente sind insofern für das Zusammenleben der Menschen erforderlich.

Die Funktion der moralischen Phänomene liegt für Nietzsche im Gemeinwesen. Im Aphorismus 9 der erwähnten Abhandlung diskutiert Nietzsche das Gemeinwesen und bezeichnet auch das Gemeinwesen als „Gläubiger“ (vgl. ebd., S. 323). Demgegenüber steht das einzelne Mitglied eines Gemeinwesens als Schuldiger. Es erhält Vorteile durch das Gemeinwesen. Nietzsche präzisiert diese Vorteile folgendermaßen:

„Man lebt in einem Gemeinwesen, man genießt die Vortheile eines Gemeinwesen (oh was für Vortheile! wir unterschätzen es heute mitunter), man wohnt geschützt, geschont, im Frieden und Vertrauen, sorglos in Hinsicht auf gewisse Schädigungen und Feindseligkeiten, denen der Mensch ausserhalb, der ‚Friedlose‘, ausgesetzt ist – ein Deutscher versteht, was ‚Elend‘, *êlend* ursprünglich besagen will –, wie man sich gerade in Hinsicht auf diese Schädigungen und Feindseligkeiten der Gemeinde verpfändet und verpflichtet hat.“ (ebd.)

Die Anspielung auf den Deutschen, der die ursprüngliche Bedeutung des Wortes „Elend“ versteht, bezieht sich auf die Bedeutung des mittelhochdeutschen Worts „ellende“, von dem „Elend“ abstammt und was „in einem anderen Land“ bedeutet. Strafe fasst Nietzsche einige Zeilen später als die Differenz des Gemeinwesens gegenüber dem Elend ihres Verlustes auf (ebd.). An dieser Stelle wird sehr deutlich, dass die Evidenz, die die Synthese der Wirklichkeitsfragmente zu solchen moralischen Phänomenen bestimmt, auch im Leiden besteht. Die Leidensprävention ist in der Philosophie Nietzsches keine Pflicht, sondern eine unmittelbar evidente Voraussetzung für moralische Phänomene. Machtgewinn und Leidensprävention sind somit zwei Aspekte einer Ontologie der Macht. Freilich handelt es sich dabei um das Verhindern des jeweils eigenen Leidens.

In Bezug auf das Leiden der Anderen deckt Nietzsche eine ebenso enttäuschend desillusionierende wie auch mitunter realistische Seinsweise auf, wie das Leiden in eine Ontologie der Macht verflochten ist. Es findet sich in der Philosophie Nietzsches nicht nur eine Evidenz, die das Leiden verhindert und hierin die Funktion von Vereinheitlichung, Äquivalenz und Moral sieht. Die

Leidensprävention besitzt gemessen an der Macht keinen substanziellen Status. „Ihr wollt womöglich – und es giebt kein tollereres ‚womöglich‘ – das Leiden abschaffen; und wir? – es scheint gerade, wir wollen es lieber noch höher und schlimmer haben, als je es war!“ (KGW VI₂, S. 167, JGB 225). Die Evidenz liegt darin, dass sich Macht und Leiden aneinander steigern und Leiden aktiv hergestellt wird. Nietzsche bezeichnet diese Evidenz als „Leiden-machen“ und versteht es als eine besondere Lust: „Insofern Leiden-machen im höchsten Grade wohl that, insofern der Geschädigte für den Nachtheil, hinzugerechnet die Unlust über den Nachtheil, einen ausserordentlichen Gegen-Genuss eintauschte: das Leiden-machen, – ein eigentliches Fest, Etwas, das, wie gesagt, um so höher im Preise stand, je mehr es dem Range und der gesellschaftlichen Stellung des Gläubigers widersprach“ (KGW VI₂, S. 316, GM). Werner Stegmaier umschreibt Nietzsches realistisch desillusionierende Gedanken zum Leiden-Machen folgendermaßen: „Wir denken anders, als wir leben; wir wagen nicht zu denken, wie wir leben.“ (Stegmaier 1994, S. 143). Nietzsches Leiden-Machen ist demnach von der einen Seite aus beurteilt so verheerend, wie sie andererseits dem Menschen gerecht werden kann.

Nietzsche konkretisiert somit das Spektrum zwischen Wahrheit, Irrtum und Leiden, das bereits in „Menschliches Allzumenschliches“ aufgezeigt wurde. Auch in „Jenseits von Gut und Böse“ findet sich eine Wertschätzung des Irrtums: „wie haben wir es von Anfang an verstanden, uns unsre Unwissenheit zu erhalten, um eine kaum begreifliche Freiheit, Unbedenklichkeit, Unvorsichtigkeit, Herzhaftigkeit, Heiterkeit des Lebens, um das Leben zu geniessen!“ (KGW VI₂, S. 37, JGB 24). Doch nicht nur in der Prävention des eigenen Leidens besteht die funktionale Evidenz, die Irrtum und die Täuschung hervorrufen. Ebenso das Lustgefühl der Machtausübung und eigenen urheberschaftlichen Zuschreiben dieser Tätigkeit schafft eine solche Evidenz. Schließlich ist auch das Leiden-Machen eine solche Evidenz.

4.4 Der Wille zur Macht

Es ist erforderlich, von gewissen Aspekten des Leidensphänomens abzusehen, um das Wahre in Nietzsches Philosophie zu erkennen. In seiner Ontologie der Macht verschleiert das Leiden die Wahrheit. Das Leiden birgt demnach die Gefahr, sich in ihm zu verfangen. Leiden-Machen und Leidensprävention sind jedoch gemessen an einem Streben nach Macht keine primär zielführenden Aspekte. Vielmehr begleiten sie dieses Streben. Welche Form hat somit das Leiden bei Nietzsche? Was bedeutet Leiden in einer Ontologie der Macht? Primär ist es nicht Nietzsches philosophisches Anliegen, eine Welt zu beschreiben, in der das Leiden ein zu verhindernder Zustand ist. Dergleichen Anforderungen an Nietzsche heranzutragen verkennt den positiven Gehalt seiner Leidensphilosophie. Vielmehr ist das Leiden als eine der Bedingungen des Lebens entwickelt, unter denen der Irrtum liegt. Nietzsches Desillusionismus betrifft demnach auch das Leidensphänomen.

Bis hierher sind die von Nietzsche aufgegriffenen Formen des Leidens allesamt zuständig. Anders als bei Schopenhauer, der sogar den Schmerz als intentionales Leiden interpretiert, nämlich als Einwirkung auf den Willen, interpretiert Nietzsche das Leiden am Willen als zuständig. Beispielhaft hierfür sind seine Ausführungen zur Unfreiheit des Willens. Die Leidensform besteht hier in einem Zustand des Gezwungen-Seins, ähnlich wie Fesseln einen Menschen daran hindern können, sich frei zu bewegen. Es handelt sich um eine Form des Leiden-Machens, in der eine äußere Einwirkung einen Leidenszustand herstellt. Ähnlich verhält es sich bei einer Krankheit oder beim Herausschneiden von Körperteilen. Auch das Leiden an der Wahrheit, das „Einverleiben“ der Wahrheit, beschreibt Nietzsche als eine zuständige Leidensform. Das philosophische Experiment besteht darin, die bittere Pille der Wahrheit zu schlucken und zu schauen, wie lange man diesen Zustand ertragen kann. Die Leidensformen, die Nietzsche in seiner eigentümlichen Phänomenologie des Leidens untersucht, gleichen soweit eher dem Prototyp des Schmerzes als der Frustration oder der Verzweiflung.

Die zentrale Begrifflichkeit von Nietzsches Ontologie der Macht ist der „Wille zur Macht“. Häufig wurde dieser Begriff systematisch als das einheitliche, seiner Philosophie zugrundeliegende Konzept dargestellt. Peter Gast und Elisabeth Förster-Nietzsche haben posthum eine Zusammenstellung von Aufzeichnungen und Aphorismen Nietzsches unter dem Titel „Der Wille zur Macht“ herausgegeben. Doch die Nietzsche-Interpretation ist heute an einem Punkt angelangt, an dem man sich nicht mehr unkritisch auf diese Zusammenstellung beziehen kann (vgl. Palmer 1988, S. 63f). Friedrich Nietzsche hat dieses noch in der Erstausgabe von „Jenseits von Gut und Böse“ angekündigte Werk nicht fertig gestellt und nicht veröffentlicht. Auch die Kritische Gesamtausgabe von Nietzsches Werken enthält kein Buch, das diesem geplanten theoretisch-philosophischen Hauptprosawerk Nietzsches entspricht. Was das Konzept des Willens zur Macht angeht, sind Nietzsches Publikationen aus der Perspektive eines solchen Hauptwerkes unvollständig. Es fehlt eine gebundene und zusammenhängende Erörterung aus seiner Feder. Für die Klärung dieses Begriffs wird in den folgenden Kapiteln daher sein Nachlass herangezogen.

Nietzsche philosophiert zu skeptisch, zu häufig deckt er die wahre Kompliziertheit der Welt auf, als dass der Wille zur Macht ein diese Kompliziertheit vereinheitlichendes Konzept sein könnte. Am Beispiel des Willens wurde deutlich, wie Fragmente einer ursprünglich komplizierten Wirklichkeit auf der Basis einer Evidenz der Macht gleichsam als Irrtum vereinheitlicht werden. Er fasst die Wahrheit als etwas Kompliziertes auf, in der es kein allgemeines Muster der Vereinheitlichung gibt. Es liegt daher nahe, diesen Begriff ebenso als etwas Kompliziertes zu verstehen. Eine solche Interpretation des Willens zur Macht vertritt Wolfgang Müller-Lauter, wonach es nicht nur einen Willen zur Macht gibt, sondern mehrere. Diese Auffassung deckt sich mit Textstellen aus dem Nachlass, in denen Nietzsche sich über das Leiden äußert. Nietzsche kennt mehrere Aspekte des Leidensphänomens, die bereits erläutert wurden und die an unterschiedlichen Stellen seines philosophischen Gebildes auftreten. Am Willen zur Macht wird

Nietzsches grundlegende Auffassung von Leiden freigelegt, welches zwischen den divergierenden und sich gegenseitig stoßenden Kräften dieses Willens verortet ist.

Nietzsche kritisiert den Begriff des Wollens, indem er herausstellt, dass dieser nur irrtümlicherweise eine Einheit bezeichnet. In Wahrheit handelt es sich um etwas Kompliziertes. Müller-Lauter führt diesen Weg in seiner Interpretation des Willens zur Macht fort. Demnach ist auch der Wille zur Macht nur irrtümlich eine Einheit. Nietzsche verwendet in den von ihm veröffentlichten Schriften tatsächlich eine Redeweise über den Willen zur Macht im Plural. Müller-Lauter führt hier den Aphorismus 12 der zweiten Abhandlung „Zur Genealogie der Moral“ an: „Damit ist aber das Wesen des Lebens verkannt, sein Wille zur Macht; damit ist der principielle Vorrang übersehn, den die spontanen, angreifenden, übergreifenden, neu-auslegenden, neu-richtenden und gestaltenden Kräfte haben [...]“ (KGW VI₂, S. 332, GM). Er folgert: der „Wille zur Macht wird hier von Nietzsche als Pluralität von Kräften vorgestellt“ (Müller-Lauter 1999, S. 37). Nietzsche schreibt in seinen Schriften über den Willen zur Macht aber auch im Singular. An diesem Ausdruck wird deutlich, dass auch der „Wille zur Macht“ durch eine irrtümliche Evidenz vereinheitlicht wird. Auch der Wille zur Macht wird von Nietzsche im Spektrum zwischen Wahrheit, Irrtum und Leiden analysiert. Müller-Lauter erklärt dementsprechend, „daß Nietzsche immer faktische Vielheit von Willen zur Macht im Blick hat, die jeweils Eins im Sinne von Einfachheit bzw. Stabilität bedeuten“ (ebd., S. 43). Als „bedeuten“ fasst Müller-Lauter hier die von Nietzsche als Berichtigung des Sprachgebrauchs vorgestellte Tendenz der Begriffe zusammen, die Komplexität synthetisch zu vereinfachen. Einfachheit und Stabilität sind Resultate der Evidenzen des Leidens, die gleichsam Irrtümer – gemessen an der wahren Kompliziertheit – sind.

Einfachheit und Stabilität werden von Nietzsche selbst in das Spektrum von Wahrheit, Irrtum und Leiden eingegliedert. Nietzsches Wahrheit orientiert sich an der ungeschönten, desillusionierten menschlichen Wirklichkeit, die die ursprüngliche, trost- und haltlose Komplexität darstellt. In diese Komplexität wirkt der Mensch durch eine Evidenz des Leidens hinein und bildet Einfachheit und

Stabilität. Dieses Hineinwirken geschieht etwa durch die Sprache oder durch das Bilden von Gemeinwesen. Doch die hierdurch geformten Bedeutungen besitzen keine wahre Evidenz, sie sind gleichsam Irrtümer, geformt von einer Tendenz, die sich vom Leiden entfernt. „Alle Einheit ist nur als Organisation und Zusammenspiel Einheit: nicht anders als wie ein menschliches Gemeinwesen eine Einheit ist: also Gegensatz der atomistischen Anarchie; somit ein Herrschafts-Gebilde, das Eins bedeutet, aber nicht eins ist.“ (KGW VIII₁, S. 102) Nietzsches ontologische Unterscheidung zwischen Sein und Bedeutung entspricht der Unterscheidung zwischen Wahrheit und Irrtum. Müller-Lauter beschreibt die Differenz dieser Seinsweisen folgendermaßen: „Auch wenn Macht wollen eine solche Ausdeutung ernötigt, so erhält das Ausgedeutete damit nicht die Dignität von Wirklichem“ (Müller-Lauter 1999, S. 49). In Nietzsches Ontologie der Macht besitzt die Stabilität kein wahres Sein, viel eher ist sie eine Weise der Organisation. Diese Organisation bildet einen Gegensatz zur ursprünglichen Anarchie. Als ein solcher Gegensatz ist die Stabilität irrtümlich.

Das Leiden ist neben dem Lustgefühl der Machtsteigerung in der Lage, eine solche Evidenz zu konstituieren. Nietzsche schreibt dem Leiden zahlreiche Fehlschlüsse zu, Dinge als wirklich erscheinen lassen, welche nicht eigentlich wirklich sind:

„Diese Welt ist scheinbar – folglich gibt es eine wahre Welt.
Diese Welt ist bedingt – folglich gibt es eine unbedingte Welt.
Diese Welt ist widerspruchsvoll – folglich gibt es eine widerspruchslose Welt.
Diese Welt ist werdend – folglich gibt es eine seiende Welt.
Lauter falsche Schlüsse (blindes Vertrauen in die Vernunft: wenn A ist, so muß auch sein Gegensatz-Begriff B sein)
Zu diesen Schlüssen inspiriert das Leiden: im Grunde sind es Wünsche, es möchte eine solche Welt geben; ebenfalls drückt sich der Haß gegen eine Welt, die leiden macht, darin aus, daß eine andere imaginirt wird, eine werthvolle: das Ressentiment der Metaphysiker gegen das Wirkliche ist hier schöpferisch.“ (KGW VIII₁ S. 337)

Das Leiden bildet demnach Wünsche und läßt diese Wünsche als wirklich erscheinen. Es handelt sich bei diesem Prozess um den Hass gegen eine „leiden

machende“ Welt. Das Leiden-Machen ist somit ein antreibender Aspekt in der Ontologie der Macht, der nicht nur Personen zugerechnet wird.

Ein weiteres Beispiel für diese Evidenz des Leidens ist die Vereinzelung des Individuums. Dass „es sich einzeln fühlt, ist der mächtigste Stachel im Prozesse selber nach fernsten Zielen hin: sein Suchen für sein Glück ist das Mittel, welches die gestaltenden Kräfte andererseits zusammenhält und mäßigt, daß sie sich <nicht> selber zerstören“ (KGW VII₂, S. 208). Die Organisation mehrerer Willen zur Macht zu einem Individuum als „Vereinzelung“ ist zu vergleichen mit einem Herrschaftsgebilde. Diese Struktur schafft gewisse Leidensformen, die selbst eine zweckmäßige Evidenz besitzen.

Eine besondere Ausdeutung des Willens zur Macht ist Tun und Leiden als Begriffspaar. In einer Notiz führt Nietzsche verschiedene Ausdeutungen des Willens zu Macht auf und zählt dieses Paar darunter:

„Zweck und Mittel“	als Ausdeutung	} (nicht als Thatbestand) } alle im Sinne eines } Willens zur Macht
„Ursache und Wirkung“	als Ausdeutung	
„Subjekt und Objekt“	als Ausdeutung	
„Thun und Leiden“		

(Ding an sich und Erscheinung) als Ausdeutung
und inwiefern vielleicht nothwendige Ausdeutung? (als ‚erhaltende‘)
(KGW VIII₁, S. 137)

Nietzsche versteht Tun und Leiden in dieser Notiz als eine Ausdeutung des Willens zur Macht. Die ursprünglich komplexe Wirklichkeit wird als Bedeutung von Tun und Leiden in zwei Bereiche getrennt. Diese Unterscheidung begreift der Philosoph als ausschließendes Oder, im Sinne eines Gegensatzes. Wie er in einer anderen Notiz ausführt, verbirgt sich hinter dieser Ausdeutung die Annahme eines Täters:

„Das heißt: die Trennung des Geschehens in ein Thun und Leiden, die Supposition eines Thuenden ist vorausgegangen. Der Glaube an den Thäter steckt dahinter: wie als ob, wenn alles Thun vom ‚Thäter‘ abgerechnet würde, er selbst noch übrig bliebe. Hier soufflirt immer die ‚Ich-Vorstellung‘ [...]“ (KGW VIII₁, S. 257f).

Konstitutiv für diese Ausdeutung des Willens zu Macht ist somit die Annahme eines Täters im Sinne der Urheberschaft für ein Tun. Dabei handelt es sich etwa um die

In-eins-Setzung des Befehlenden und des Ausführenden, wie sie auch beim Willens-Begriff vorkommt. Außerdem wird ein „Ich“ vorausgesetzt, dass die Tat ausführt. Der damit zusammenhängende Irrtum ist das „Ich“ des Täters.

Eine solche Unterscheidung zwischen Tun und Leiden kann dem Leidensphänomen nicht ausnahmslos zugerechnet werden. Es ist zu berücksichtigen, dass die Gegensätzlichkeit zwischen Aktivität und Passivität als logischer Gegensatz wertneutral ist. Leiden im Sinne der Passivität kann, muss aber nicht über diese logische Bedeutung herausragen (vgl. Angehrn 2006, S. 120). Ein schmerzhaftes, passives Erleiden besteht etwa im Erleiden eines ungewollten und verabscheuten Widerfahrnis. Der Leidensbegriff ist in diesem Fall wertend und kann dem Leidensphänomen, wie es hier thematisiert wird, subsumiert werden. Es findet sich in der Philosophie Nietzsches eine Unterscheidung, die jener zwischen Tun und Leiden ähnelt und in der diese Fragen bezogen auf die ursprüngliche Form des Leidens in seiner Philosophie geklärt werden. Aber nicht jedes Widerfahrnis ist schmerzhaft, manche können sogar sehr angenehm und glücklich sein. In einem solchen Fall kann ebenso von „erleiden“ gesprochen werden, der Leidensbegriff ist dann jedoch auf seine logische, wertneutrale Bedeutung reduziert.

Nietzsches Ontologie der Macht findet im „Schaffen“ ihr ursprüngliches Konzept des Leidschaffens. Das Schaffen ist ein kreierendes und gestaltendes Tun, die Welt machtgerig zu ergreifen und zu bestimmen. Schaffen ist ebenso zu verstehen als Kunst des Lebens (vgl. Stegmaier 1994, S. 29). Karl Jaspers sieht im Schaffen einen der grundlegenden Pfosten der Philosophie Nietzsches: „Was Schaffen sei, bleibt notwendig unbestimmt“ (Jaspers 1950, S. 151). Das Schaffen ist als ursprüngliches ontologisches Konzept von Nietzsche ebenso wenig umrissen. Dieser Umstand mag in der Ontologie begründet sein, denn die allgemeinsten Entitäten können kaum gegen andere Entitäten abgegrenzt werden. Das Schaffen bleibt jedoch das leitende Phänomen von Nietzsches Philosophie. Als Bestandteil einer Untersuchung des Leidensphänomens ist festzustellen, dass das Schaffen zum Leiden in einer besonderen Beziehung steht, die weder bei Schopenhauer noch bei Kierkegaard derart umfangreich untersucht werden.

Die Beziehung zwischen Schaffen und Leiden ist zunächst dadurch charakterisiert, dass sich Schaffen und bestimmte Leidenszustände ausschließen:

„Tapfere und schöpferische Menschen fassen Lust und Leid nie als letzte Werthfragen, – es sind Begleit-Zustände, man muß Beides wollen, wenn man etwas erreichen will. – Darin drückt sich etwas Müdes und Krankes an den Metaphysikern und Religiösen aus, daß sie Lust- und Leidprobleme im Vordergrunde sehen.“ (KGW VIII₁, S. 338)

Hier enthüllt Nietzsche das Leiden explizit als Zustand. Betrachtet aus der Perspektive des bewegenden Elementes in seiner Philosophie besteht das Leiden in einem Zustand der Hemmung desselben. Im Leidensphänomen ist somit die Möglichkeit der Müdigkeit gegeben, die der schöpferischen und schaffenden Seite des Menschen widerspricht. Nietzsche umschreibt diese depressive Tendenz als krankhaft. Diese im Leidensphänomen begründete Untätigkeit ist eine besondere Form der Passivität. Folglich muss der zugrundeliegende Leidensbegriff ein wertender sein. Die Gegensätzlichkeit zwischen Schaffen und Leiden ist in dieser von Nietzsche beschriebenen Weise logisch möglich, jedoch nicht logisch motiviert. Es handelt sich um eine im Leidensphänomen anzutreffende Ausschließlichkeit.

Schaffen und Leiden schließen sich in der Philosophie Nietzsches nicht kontradiktorisch aus, sondern bilden einen subkonträren Gegensatz. Dies charakterisiert eine eigentümliche Wechselwirkung zwischen Schaffen und Leiden. Es ist demnach möglich, dass Schaffen und Leiden gleichzeitig vorliegen. Diesen zweiten Aspekt bezeichnet Nietzsche heroisch als das „tragische Leiden“ und grenzt es etwa vom „christlichen Leiden“ ab:

”Man erräth: das Problem ist das vom Sinn des Leidens: ob ein christlicher Sinn, ob ein tragischer Sinn... Im ersten Falle soll es der Weg sein zu einem heiligen Sein, im letzteren gilt das Sein als selig genug, um ein Ungeheures von Leid noch zu rechtfertigen.

Der tragische Mensch bejaht noch das herbste Leiden: er ist stark, voll, vergöttlichend genug dazu

Der christliche verneint noch das glücklichste Los auf Erden: er ist schwach, arm, enterbt genug, um in jeder Form noch am Leben zu leiden...

,der Gott am Kreuz‘ ist ein Fluch auf Leben, ein Fingerzeig, sich von ihm zu erlösen

der in Stücke geschnittene Dionysos ist eine Verheißung ins Leben: er wird ewig wieder geboren und aus der Zerstörung heimkommen“ (KGW VIII₃, S. 58f).

Das christliche Leiden wird beschrieben als Müdigkeit am Leben, als schwach und arm. Demgegenüber ist der tragische Sinn des Leidens für Nietzsche hochgradig motivierend. Demnach kann das Leiden ebenso als Ansporn auftreten und die Aktivität fördern. „Schaffen – das ist die große Erlösung vom Leiden [...]“ (KGW VI₄, S. 139). Im Rahmen einer Untersuchung des Leidensphänomens beschreibt dieses Einhergehen zwischen Aktivität und Leiden eine Leidensform, in der das Leiden zwar einen Schmerz besitzt, letztlich aber förderlich für den Menschen ist.

Nietzsche arbeitet diese Aspekte mit einer wertenden Terminologie heraus. Die Beschreibung der Müdigkeit als krankhaft und des tragischen Leidens als dionysisch stellt deutlich heraus, dass Nietzsche das tragische Leiden bevorzugt. Sieht man jedoch von dieser Wertung ab und versteht den Gehalt von Nietzsches Leidensphilosophie in der Herausarbeitung dieser beiden Aspekte vor dem Hintergrund einer beharrlichen Ontologie der Macht, die sich zum Ziel setzt, die ungeschönte menschliche Wirklichkeit zu verstehen, so gerät insbesondere das tragische Leiden in seinen Fokus.

In der Vielheit der Willen zur Macht ist das Leiden letztlich ein Stoßen der gestaltenden Kräfte. „Man is driven by restless will to create and in so doing he violates the rights of others“ (Miri 1979, S. 77). In dem Nachlass Nietzsches, der für die Herausgabe des Buches „Der Wille zur Macht“ nach seinem Tod herangezogen wurde, findet sich die folgende Aufzeichnung:

„Der bisherige Mensch – gleichsam ein Embryon des Menschen der Zukunft – alle gestaltenden Kräfte, die auf diesen hinzielen, sind in ihm: und weil sie ungeheuer sind, so entstehen für das jetzige Individuum, je mehr es zukunftsbestimmend ist, Leiden. Dies ist die tiefste Auffassung des Leidens: die gestaltenden Kräfte stoßen sich.“ (KGW VII₂ S. 208)

Damit ist das Leiden an der elementaren Stelle einer Ontologie der Macht identifiziert. Als ein Stoßen der gestaltenden Kräfte ist das Leiden zugleich konstitutiv für den „Willen zur Macht“, indem es als tragisches Leiden gleichsam

antreibend wirkt. Als ein Stoßen der gestaltenden Kräfte ist das Leiden ein zuständliches, passives und schmerzhaftes Leiden. Nur so kann das Leiden motivierend wirken und in den Gegensatz zum Schaffen geraten. Die Aktivität kann das Leiden als Zustand der Passivität ablösen, oder das Leiden kann als Schmerzzustand antreibend wirken. Nietzsche analysiert das Leiden somit als ein Leiden des Wachstums. „Power does not avoid suffering. It grows out of suffering. Suffering is not to be avoided; it is normal and necessary as an aspect of growth.“ (Brogan 1988, S. 55) Ohne Leiden gäbe es in Nietzsches Philosophie somit kein bewegendes Element.

Doch auch als ein solches Stoßen der Kräfte ist das Leiden als Vereinfachung und Begriffsbildung nach Nietzsches Wahrheitsbegriff dem Irrtum zuzurechnen: „Wir stellen ein Wort hin, wo unsre Unwissenheit anhebt, wo wir nicht mehr weiter sehen können, z.B. das Wort ‚Ich‘, das Wort ‚tun‘, das Wort ‚leiden‘: – das sind vielleicht Horizontlinien unserer Erkenntnis, aber keine ‚Wahrheiten‘“ (KGW VIII1, S. 189).

5 Das Leiden und das Fühlen bei Max Scheler

5.1 Aus dem Leben von Max Scheler

Die Rätsel, die das Leben von Max Scheler aufgeben, beginnen bereits bei seinem Geburtsdatum. In einigen Darstellungen der Geschichte der Philosophie wird sein Geburtsjahr auf 1875 datiert (vgl. z.B. von Aster 1998, S. 394). Er selbst gibt in seiner Dissertation das Jahr 1873 an. Tatsächlich ist er jedoch am 22. August 1874 geboren. So steht es in den offiziellen Urkunden (vgl. Nota 1995, S. 20). Die Konfusion um sein Geburtsdatum ist beispielhaft für Scheler. Zunächst zeigt sie, wie Scheler selbst mit den geschichtlichen Fakten seines Lebens umgeht. Die eigene Darstellung seines Lebens ist oft nicht vereinbar mit den Spuren, die es bei Behörden, in Registern und Briefen hinterlässt. Zu den Eckpunkten seines Lebens ist man genötigt, Indizien für deren Wahrheit zu suchen und heranzuziehen. Es manifestiert sich eine Unschärfe in den Schriften Schelers über sich selbst. Doch hinter dieser oberflächlichen Unschärfe besitzt sein Leben eine Tiefendimension, die hierdurch gleichsam an Bedeutung gewinnt. Wie eine Kamera das Nahegelegene unscharf erscheinen lässt, um das weit Entfernte zu fokussieren, so liegt der Fokus von Schelers Leben in diesen Tiefendimensionen.

Schelers Leben vollzieht im Religiösen, Privaten und Philosophischen ungewöhnliche Bewegungen, die auf Zeitzeugen befremdlich wirken. Er ist der Sohn von Gottfried Scheler und seiner Ehefrau Sophie, geb. Fürther. Sein Vater ist evangelisch, seine Mutter jüdisch. Max Scheler wird zunächst im jüdischen Glauben erzogen, nach seiner eigenen Schilderung wechselt er jedoch im Alter von 15 Jahren zum katholischen Glauben. Aus den Urkunden geht hervor, dass die Taufe zehn Jahre später erfolgt, nämlich am 20. September 1899. Diese Bewegung vom Judentum zum Katholizismus ist vergleichbar mit weiteren, sich scheinbar ausschließenden Bewegungen in seinem Leben. So wechselt Scheler in der

Philosophie vom Neukantianismus zur Phänomenologie. Der Zeitzeuge Hugo Ball schreibt in einem Brief über eine Begegnung mit Scheler:

„Stell Dir einen Totenkopf vor mit blauen Sadistenaugen. Dann hast Du Scheler. Einen verwesenden Menschen kannst Du Dir nicht leicht denken. Er erzählt Plattituden und Literaturanekdoten. Man muß aber sein Gesicht sehen dabei, sein Mienenspiel. Haß, Ekel, katholische Schwärmerei, ludendorfscher Sadismus, das alles gibt sich in seinem Gesicht ein Stelldichein.“ (Ball-Hennings 1991, S. 59)

Die existenzielle Tiefe dieser Bewegungen wird durch den Einfluss und die Verwicklungen deutlich, die sie in Schelers Leben hinterlassen. So verflechten sich persönliche und akademische Veränderung und bedingen sich einander. Scheler studiert zunächst Medizin in München, wechselt sodann nach Berlin und studiert fortan Philosophie und Soziologie. Seine Dissertation schreibt er in Jena unter der Betreuung von Rudolf Eucken und stellt sie 1897 fertig. Nach seiner Dissertation fertigt Max Scheler eine Habilitationsschrift an und erlangt die Lehrerlaubnis an Universitäten. Er gibt Vorlesungen zunächst an der Universität in Jena, später an der Universität in München. Scheler ist in seinem Privatleben mehrmals verheiratet. Zuerst heiratet er 1899 Amelie von Dewitz. Amelie und Max haben einen Sohn, Wolfgang Scheler (vgl. ebd., S. 24). „Wolf“ wird etwa ein Jahrzehnt nach dem Tod von Max Scheler von den Nationalsozialisten wegen seiner Geistesschwäche und seiner jüdischen Herkunft umgebracht (vgl. Mader 1995, S. 100f). In München lernt Scheler Märit Furtwängler kennen, die seine zweite Frau wird. Zuvor kommt es jedoch zu einem Skandal, woraufhin ihm die Universität die Lehrerlaubnis entzieht. Amelie wendet sich an eine Zeitung, um Details über vermeintliche Unredlichkeiten ihres Mannes zu veröffentlichen. Zu dieser Zeit hat er sich bereits in Märit verliebt und lebt in Trennung von Amelie. Die ihm nachgesagten Anstößigkeiten erhalten eine so große Aufmerksamkeit, dass Scheler fortan an außeruniversitären Stätten in Göttingen und Berlin Vorlesungen hält. Amelie willigt schließlich in eine Scheidung unter der Bedingung ein, dass sie die Aussteuer von Märit als Entschädigung erhält. Es kommt zur Scheidung und am 28. Dezember 1912 zur Trauung mit Märit (vgl. Nota 1995, S. 28ff). Märit ist evangelisch, daher

gehen beide eine Mischehe ein, welche kinderlos bleibt. In dieser Zeit entstehen die ersten philosophischen Aufzeichnungen Schelers zum Sinn des Leidens.

Die Bewegungen seines Lebens hinterlassen einen Schaden. Gewissermaßen sind diese Schäden Opfer für weitere Bewegungen, in denen Scheler einer intuitiven Aufrichtigkeit gegenüber sich selbst folgt. Die Tiefe dieser Bewegungen entsteht aus der sie begleitenden Veränderung seiner eigenen Empfindung und Überzeugung, die sich bis in die äußeren Schichten seines Lebens fortsetzt und sichtbar wird. Im Jahre 1919 beginnt Scheler wieder an einer Universität zu lehren (vgl. ebd., S. 123). Er gilt als katholischer Denker, und so setzt sich Konrad Adenauer dafür ein, dass er als Direktor des Instituts für Sozialwissenschaften an der neu gegründeten Universität zu Köln lehrt (vgl. Mader 1995, S. 92). In seiner Kölner Zeit lernt er Maria Scheu kennen, in die er sich verliebt. Er strebt mit Märit und Maria ein Leben zu dritt an. Nachdem das nicht gelingt, lässt er sich von Märit scheiden und heiratet zivilrechtlich Maria (vgl. Nota 1995, S. 152ff). Es folgt eine tragische Zeit. Scheler ist sich seiner Gefühle zu Maria nicht im Klaren, liebt Märit weiterhin und bereut seine Entscheidung. Ebenso gerät er in eine Auseinandersetzung mit der katholischen Kirche. Der Erzbischof von Köln missbilligt sein Verhalten und sieht in Scheler einen ungeeigneten Ethiker. Hinzu kommen gesundheitliche Probleme (vgl. ebd., S. 156). Scheler versucht, die Kölner Universität zu verlassen. Doch als er schließlich einen Ruf an die Universität Frankfurt erhält, stirbt Scheler am 19. Mai 1928 an einem Herzanfall noch ehe er die erste Vorlesung hält (vgl. ebd., S. 158f). Sieben Monate später wird sein zweiter Sohn von Maria geboren, Max Georg Scheler.

Die ungewöhnlichen und befremdlichen Bewegungen in Schelers Leben und ihre Verwicklungen und Auswirkungen erscheinen beiläufig zu seiner Innerlichkeit. Diese grobe Skizze seines Lebens verdeutlicht, dass Scheler ausgehend von einer Erfahrung der Innerlichkeit und einer Aufrichtigkeit ihr gegenüber Schaden und Leiden erlebt. Sie bestätigen den folgenden Eindruck von Karl Löwith:

„Doch ist sein reichbewegtes Leben voller Unrast, Verwicklungen und Wandlungen nur nebenbei eine ‚akademische Laufbahn‘ gewesen und in der Hauptsache das ständige Unterwegssein und Beeindrucktsein

eines allseitig empfänglichen und wieder anregenden, ebenso sinnlich wie geistigen Menschen, der in all seinen fragwürdigen Experimenten neue Möglichkeiten des Lebens erprobte, ohne jemals zur Ruhe und Klarheit zu kommen.“ (Löwith 1981, Bd. 1, S. 219)

Das Phänomen der Innerlichkeit in Schelers Biographie ist ebenso verflochten mit seiner Philosophie. Es erscheint nicht nur biographisch als Beweggrund, sondern Scheler arbeitet in seiner Philosophie die Apriorität der Innerlichkeit heraus und konstituiert diese damit als anthropologisches Phänomen.

5.2 Die Objektivität der Werte und das Apriori des Fühlens

Das Leiden wird unter den hier behandelten Autoren erst in der Philosophie von Schelers explizit phänomenologisch beschrieben. Eine solche Beschreibung versucht, aus der Erscheinung des Leidens auf Wesensmerkmale der Welt zu schließen. Die Phänomenologie von Scheler kritisiert hierbei das Primat der Rationalität und arbeitet den Geltungsanspruch der Erscheinungen heraus. Dabei stehen für Scheler ontologische Fragen im Vordergrund. Die Geltung des Leidensphänomens manifestiert sich demnach in der Apriorität der Gefühle und Werte. Das Fühlen besitzt einen ursprünglichen, wesens- und werteschließenden Charakter. Hierdurch wird nach Scheler eine Evidenz erfahren, die durch Beobachtung und Induktion nicht widerlegbar ist. Fühlen kann nicht als ein anthropologisches Begleitphänomen gelten. Die ontologische Bestimmung von Wert und Emotionalität lässt dabei die phänomenologische Grundposition Schelers deutlich werden.

Scheler untersucht das Leiden in ein ethisches und emotionales Phänomen. Leiden ist demnach als Komplex von Wert und Gefühl zu verstehen. Im Komplex dieser beiden Aspekte kann das Leiden als eine gefühlte Wertdiskrepanz beschrieben werden: durch das Leiden wird die Zerstörung von Werten erfahrbar. Neben dem ontologischen Status der Emotionalität unterscheidet sich Schelers Philosophie hierbei auch in der ontologischen Auffassung der Werte von der philosophischen Tradition um Leibniz und Kant. Während sich Kant im

Kategorischen Imperativ der Verallgemeinerbarkeit als formalem ethischen Prinzip zuwendet, sucht Scheler nach einer materialen Ethik. Die Abwendung von der Kantischen Philosophie ist biographisch als eine Bewegung Schelers hin zur Phänomenologie aufzufassen. Sowohl die Apriorität der Gefühle als auch die materiale Ethik sind Elemente dieser Bewegung.

Der Leidensempfindung geht nach Scheler eine Wertempfindung voraus. Ausgangspunkt ist eine phänomenologisch emotionale Ethik, in der das Fühlen die unmittelbare Wesenserkenntnis der Werte offenbart. Die Gefühlstheorie von Scheler entwickelt sich aus dieser Werttheorie, die selbst auch im Laufe von Schelers Schaffen eine Änderung erfährt. Er entwirft seine erste und frühe Werttheorie in der Dissertation. Diese trägt den Titel „Beiträge zur Feststellung der Beziehungen zwischen den logischen und den ethischen Beziehungen“ und wurde 1897 an der Universität Jena eingereicht und zwei Jahre später veröffentlicht. In dieser frühen Phase ist Schelers Philosophie geprägt vom Neukantianismus. In den Jahren nach der Dissertation modifiziert er seine Werttheorie und wendet sich der Phänomenologie zu. Nach Wolfhart Henckmann können diese beiden Veränderungen in einem Zusammenhang gesehen werden. Demnach sind es insbesondere Aspekte seiner Werttheorie, die Scheler zur Husserlschen Phänomenologie bewegen (vgl. Henckmann 2000, S. 23).

Die ungewöhnliche Bewegung vom Neukantianismus zur Phänomenologie ist ähnlich wie andere Bewegungen in Schelers Leben aus einer Aufrichtigkeit gegenüber seinem persönlichen emotionalen Erleben motiviert. Auch diese Bewegung ist in Schelers Schilderung umgeben von einer Unschärfe, die den Fokus von den äußerlichen Gegebenheiten hin zum inneren Erleben verschiebt. Ein Augenblick, der ein solches Bild festigt, ist etwa die Begegnung Schelers mit Husserl. Scheler beschreibt diese Begegnung folgendermaßen:

„Der Verfasser, unbefriedigt von der kantischen Philosophie, der er bis dahin nahestand (er hatte eben schon ein halbdruktes Werk über Logik aus diesem Grunde aus dem Druck zurückgezogen), war zur Überzeugung gekommen, daß der Gehalt des unserer Anschauung Gegebenen ursprünglich weit reicher sei als das, was durch sinnliche Bestände, ihre genetischen Derivate und logische Einheitsformen an

diesem Gehalt denkbar sei. Als er diese Meinung Husserl gegenüber äußerte und bemerkte, er sehe in dieser Einsicht ein neues fruchtbares Prinzip für den Aufbau der theoretischen Philosophie, bemerkte Husserl sofort, daß auch er in seinem neuen, demnächst erscheinenden Werke über die Logik eine analoge Erweiterung des Anschauungsbegriffes auf die sogenannte ‚kategoriale Anschauung‘ vorgenommen habe. Von diesem Augenblick an rührte die geistige Verbindung her, die in Zukunft zwischen Husserl und dem Verfasser bestand und für den Verfasser so ungemein fruchtbar geworden ist.“ (GW 7, S. 308)

Diese Beschreibung entspricht chronologisch nicht den Tatsachen. So fand die Begegnung mit Husserl erst nach dem Erscheinen von Husserls „Logischen Untersuchungen“ statt. Sein Logik-Buch hat Scheler ebenfalls erst später als im Zitat geschildert aus dem Druck zurückgezogen (vgl. Henckmann 1998, S. 13). Sieht man von diesen Ungenauigkeiten in der Selbstdarstellung ab, wird deutlich, dass Scheler in einer persönlichen Weise vom Gehalt der Anschauung überzeugt ist. Doch gestaltet sich der Übergang nicht in der hier geschilderten Abruptheit, sondern er vollzieht sich kontinuierlich. Es finden sich auch Übereinstimmungen zwischen der vorphänomenologischen und der phänomenologischen Werttheorie.

Scheler unterscheidet in seiner vorphänomenologischen Werttheorie den Wert vom Sein. Dabei versteht er unter dem „Sein“ die Existenz von etwas. In seiner Dissertation verwendet er die logischen Begriffe zur Demonstration. Diesen kommt unabhängig davon, ob sie zu einem Zeitpunkt Bewusstseinsinhalt eines Menschen oder Gegenstand des Denkens sind, eine Geltung zu. Unter dem Sein des logischen Begriffs versteht Scheler das Bewusst-Sein oder das Gedacht-Werden dessen (vgl. GW 1, S. 97f). Unabhängig davon besitzt ein logischer Begriff eine Geltung, die ihm auch zukommt, wenn er gerade nicht gedacht wird. Wenn Scheler in seiner frühen Werttheorie den Wert vom Sein unterscheidet, so verwendet er den Seinsbegriff also im Sinne einer aktuell vorliegenden Existenz:

„Auf die Frage: Was ist Wert? antworten wir, sofern das ‚ist‘ als Ausdruck der Existenz (und nicht als bloße Kopula) gemeint ist: Der Wert ist überhaupt nicht. Der Wert ist sowenig einer Definition fähig wie der Begriff des Seins.“ (GW 1, S. 98)

Scheler weist mit Nachdruck darauf hin, dass jeder Versuch, den Wertbegriff in die Kategorien des Seins zu zwingen, einem „Fetischismus“ gleichkommt (vgl. ebd.). Ähnlich wie die logischen Begriffe sind Werte für ihn objektiv, d.h. sie sind „unabhängig von allem individuellen Meinen und Wünschen“ (ebd., S. 99). Scheler argumentiert somit in seiner Ethik bereits in der frühen Phase gegen einen Relativismus der Werte. Werte besitzen für ihn keine partikuläre Geltung, sondern eine allgemeine Gültigkeit und sind gegen Phänomene, die die Erkenntnis der Werte fälschen, abzugrenzen.

Um die Objektivität der Werte zu erklären, ohne gleichsam einem Wert-Fetischismus zu verfallen, konzentriert sich Schelers frühe Werttheorie im Wesentlichen auf eine Wertungstheorie (vgl. Henckmann 2000, S. 20). Dabei verschiebt er die Fragestellung vom Sein auf das Erleben der Werte und stellt fest: „Wir erleben Werte durch das Gefühl“ (GW 1, S. 99). Gefühle werden jedoch im Alltag als subjektiv und individuell unterschiedlich dargestellt. Es entsteht somit die Notwendigkeit, die Objektivität des Fühlens näher zu klären. Scheler sieht diese Notwendigkeit und kommt ihr nach, indem er eine „qualitative Grenze“ in unserer Emotionalität feststellt. Diese Grenze scheidet das Fühlen in psychologische Tatsachen und in ein „Wertorgan“. Als psychologische Tatsache besteht das Fühlen für Scheler aus Lust- und Unlustgefühlen. Wertungen entstehen hingegen durch den Prozess der „lebendigen Synthese“. In diesem werden zunächst die erlebten Gefühle allmählich zu Allgemeingefühlen abstrahiert, die bereits den „Keim“ eines Wertgefühls darstellen. Somit entstehen Wertgefühle letztlich aus den psychologischen Tatsachen. Diese Abstraktion verläuft für Scheler ähnlich der Abstraktion von Wahrnehmungen zu allgemeinen Vorstellungen. Damit bilden sie den „Keim“ für unsere Begriffe. Die „lebendige Synthese“ bezeichnet nicht nur einen einzigen solcher Vorgänge, sondern drückt ein ganzes Gebilde solcher miteinander verknüpften Gefühlsabstraktionen aus. Die Produkte dieser lebendigen Synthese sind nach Scheler objektive Wertungen (vgl. GW 1, S. 102f). Die Priorität, die diese Synthese in der frühen Werttheorie besitzt, deutet Scheler an, indem er

sie als die „letzte Triebkraft unserer intellektuellen und die letzte Triebkraft unseres sittlichen Lebens“ darstellt (ebd., S. 103).

Die phänomenologische Werttheorie hat sich insbesondere in ontologischen Aspekten gegenüber der vorphänomenologischen Werttheorie verändert. Scheler beginnt, den Werten einen anderen ontologischen Status zuzuschreiben. Im Formalismusbuch, das den Titel „Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik“ trägt und 1913 veröffentlicht wurde, hat Scheler seine Auffassung zum Sein der Werte geändert. Hier schreibt er: „Auch die Behauptung, daß Werte gar nicht ‚seien‘, sondern nur ‚gälten‘, verdient Zurückweisung“ (GW 2, S. 195). Somit handelt es sich bei einem Wert nicht um eine Eigenschaft, die einem Gegenstand oder Ding zukommt, sondern um ein eigenes Sein. An einer entsprechenden Stelle im Formalismus-Buch konkretisiert er diese Unterscheidung, indem er den Wert eines Gegenstandes mit anderen Eigenschaften vergleicht, die der Gegenstand aufweist. Er betrachtet die Farbe eines Gegenstandes und stellt heraus, dass die Farbe auch als bloße Qualität unabhängig vom Gegenstand vorstellbar ist. So unterscheidet er auch Werte von ihren dinglichen Trägern. Alltagssprachlich ist eine solche Unterscheidung nicht ausgeprägt, da insbesondere bei sinnlich angenehmen Werten die Bezeichnung oft nach ihren dinglichen Trägern oder ihren Empfindungsgrundlagen geschieht: z.B. das Angenehme des Rosengeruchs oder das Unangenehme des Bitteren (vgl. GW 2, S. 35f).

Auch in der phänomenologischen Phase behält er den Standpunkt einer intuitionistischen Ethik bei: „Werte sind klare fühlbare Phänomene – nicht dunkle Xe, die selbst nur ihren Sinn durch jene wohlbekanntesten Phänomene finden“ (GW 2, S. 39). Scheler grenzt seine Wertetheorie in diesem Zitat gegen eine Auffassung von Werten als Dispositionen in den Dingen ab. Gefühle sind demnach in Schelers Wertetheorie die Erkenntnisquelle für Werte. Die Herausforderung eines derartigen Intuitionismus ist es, das Fühlen als eine hierfür geeignete Erkenntnisquelle darzustellen. Das Fühlen darf nach Scheler nicht als ein launisches, individuell unterschiedliches Begleitphänomen in einem vernunftzentrierten Menschenbild

gelten. Des Weiteren darf das Fühlen nicht als widerlegbar durch die Vernunft gelten.

Den Geltungsanspruch der Gefühle begründet Scheler durch die Apriorität des Fühlens. Nachdem er sich durch die Begegnung mit Husserl mehr und mehr vom Neukantianismus der Phänomenologie zuwendet, beinhaltet seine Philosophie auch eine kritische Auseinandersetzung mit Kant. Dabei ist Schelers Kantkritik jedoch weniger im Sinne einer strengen Kantphilologie zu lesen, sondern als eine Auseinandersetzung mit den grundsätzlich angesprochenen Themen (vgl. Henckmann 1998, S. 25). In eine solche Auseinandersetzung gerät auch die Wertetheorie. Dementsprechend leitet er den ersten Teil seines Formalismusbuchs mit folgenden Sätzen ein:

„In einer demnächst erscheinenden größeren Arbeit will ich versuchen, eine materiale Wertethik auf der breitesten Basis phänomenologischer Erfahrung zu entwickeln. Gegen ein solches Unternehmen erhebt Einspruch die noch in der Gegenwart weithin in Geltung stehende Ethik Kants.“ (GW 2, S. 29)

Wert und Gefühl bilden in Schelers Philosophie und Biographie einen verflochtenen Komplex. Das Apriori des Fühlens begründet die Objektivität der Werte und kritisiert deren Relativismus. Andererseits beschreibt die Werttheorie jene Bedeutung der Emotionalität für das Handeln, die das innerliche Erleben in Schelers Leben besitzt. Beide Aspekte manifestieren eine Kritik der Rationalität, die sich in Bezug auf Schelers Werttheorie insbesondere gegen den Formalismus von Kant wendet.

Scheler bestimmt Werte nun als „materiale Qualitäten“ und versteht Kant als einen Ethiker des Formalismus (vgl. ebd., S. 39). Die Ethik Kants kann insofern als „formal“ verstanden werden, als dass sie die Vernünftigkeit des Begehrens als obersten Grundsatz ansieht und damit nicht eine materiale und inhaltliche Bestimmung der Werte (vgl. Krijnen 2000, S. 124). Scheler sieht in dieser fehlenden inhaltlichen Bestimmung des Sittlichen „Willkürkonstruktionen“. Er formuliert die Frage nach einer materialen Ethik im Sinne Kants: „Gibt es eine materiale Ethik, die gleichwohl ‚a priori‘ ist in dem Sinne, daß ihre Sätze evident

sind und durch Beobachtung und Induktion weder nachweisbar noch widerlegbar?“ (GW 2, S. 68) Scheler führt dabei als Bedingung für das Apriorische weiter aus, dass es eine Unabhängigkeit von der Beobachtung beinhaltet. Er bejaht diese Möglichkeit in seiner Wertetheorie nicht nur vor dem Hintergrund einer Kantkritik, sondern ebenso, um die Objektivität seiner Gefühlstheorie zu sichern. Seine Argumentation grenzt die Begriffe „a priori“ und „formal“ voneinander ab. Der Gegensatz „a priori“ und „a posteriori“ fällt demnach nicht mit dem Gegensatz „formal“ und „material“ zusammen. Scheler weist darauf hin, dass es a priori materiale Sätze geben kann und dass diese denkbar sind. Dieser Hinweis auf ihre Denkbarkeit verdeutlicht die Unabhängigkeit der beiden Begriffspaare, denn er stellt ein Gegenbeispiel zur These dar, dass alle apriorischen Sätze formal sind (vgl. GW 2, S. 72f). Schließlich sieht Scheler in der Gleichsetzung dieser beiden Begriffspaare ein Missverständnis der Emotionalität. Auch das Fühlen besitzt in seiner Philosophie eine Evidenz: „Was wir also – gegenüber Kant – hier entschieden fordern, ist ein Apriorismus des Emotionalen, und eine Scheidung der falschen Einheit, die bisher zwischen Apriorismus und Rationalität bestand“ (GW 2, S. 84).

Durch das Herausarbeiten der Apriorität des Fühlens kann dieses intuitive Phänomen einen Ewigkeitsanspruch für sich geltend machen. Dieser Ewigkeitsanspruch an Werte geht in der Ethik Schelers einher mit dem Anspruch, die Werte gegen deren scheinbar erfahrbaren Relativismus im Fühlen zu verteidigen. Um dieser Herausforderung zu begegnen, stellt Scheler das Fühlen metaphorisch als das „Hören“ der Trompetentöne der Dinge heraus. Im Fühlen wird nach Scheler eine für den Menschen zentrale geistige Tätigkeit ausgeführt. Diese besteht im Vorziehen und im Nachziehen der Dinge, welche die Rangordnung der Werte untereinander begründet. Eine solche Rangordnung ermöglicht auch das Opfern eines Wertes für einen anderen.

Die Apriorität der Werte sichert deren Ewigkeitsanspruch durch deren Unabhängigkeit von Beobachtung und Induktion, begründet aber keine allgemeine Gültigkeit der Werte. In der Philosophie von Scheler kann es demnach ein Apriori geben, welches nicht allgemein gültig ist, da Scheler die Gültigkeit auf die Einsicht

eines Subjekts bezieht. Es ist nach Scheler möglich, dass diese Einsicht in die Apriorität nur bei einem einzigen Menschen gegeben ist (vgl. GW 2, S. 94). Scheler muss demnach, wie es für eine intuitionistische Ethik typisch ist, ein wertfälschendes Interesse annehmen, welches erklärt, warum die Einsicht in die ewigen Werte in einem bestimmten Subjekt nicht vorliegt. Dabei betont er, dass es keine „Perversion des Wertfühlers“ gibt, sondern nur eine Täuschung des Wertfühlers (GW 3, S. 42). Das Ressentiment ist ein Beispiel für eine solche Täuschung.

Durch die Apriorität des Fühlens ist Scheler in der Lage, die Leibnizsche Theodizee als „Leidensleugnung“ darzustellen. Demnach übersieht Leibniz die Rolle des Fühlens beim Leiden und versucht es durch teleologische Überlegungen zu „leugnen“ (vgl. GW 6, S. 67). Insofern kann Leibniz als Beispiel dienen für eine philosophische Position, in der das Fühlen und insbesondere das Leiden als Fühlen nicht als apriorische und absolute Erkenntnis aufgefasst wird. Leibniz versteht das Fühlen somit als widerlegbar durch die Vernunft, was dessen Apriorität widerspricht. In diesem Sinn unterscheidet Leibniz den logischen Wert eines Begriffs nicht genügend von den an ihnen haftenden Gefühlstönen und spricht von einem Gefühl wie von einem Gedanken (vgl. GW 1, S. 54). Daraus wird seine Leidensleugnung verständlich.

Die Tätigkeit, in der die Emotionalität Werte erfasst, ist das Vorziehen und Nachsetzen, welches eine Rangordnung der Werte konstituiert (vgl. GW 2, S. 105ff). Dieses wertende Vorziehen und Nachsetzen der Dinge ist eine der zentralen Tätigkeiten des Geistes, welche stets nach konstanten Regeln geschieht. Scheler verwendet den Pascalschen Begriff „Ordo Amoris“, um die sich in allem Fühlen und Werten durchziehende „Ordnung der Liebe und des Hasses“ (GW 10, S. 347) zu beschreiben. Diese Ordnung ist eine grundlegende Konstante in der Welt, die vom individuellen Menschen erfasst, nicht aber erschaffen wird:

„Nicht nur, was er bemerkt, was er beachtet und unbemerkt und unbeachtet läßt, bestimmt dieses (als Zug und Stoß von den Dingen her – nicht vom Ich her, wie die sog. aktive Aufmerksamkeit – gespürte und selbst wieder nach potentiell wirksamen, als Berührungsbereitschaft erlebten Einstellungen des Interesses und der Liebe geregelte und

umgrenzte) Ziehen und Stoßen, sondern es bestimmt schon das Material möglichen Bemerkens und Beachtens selber. Mit einem gleichsam ganz primären, der Wahrnehmungseinheit noch voranschreitenden Trompetenton eines Wertsignals, das da kündigt ‚hier was los!‘ – einem Signal das von den Dingen, nicht von uns im Erlebnis ausgeht – pflegen sich die wirklichen Dinge an der Schwelle unserer Umwelt anzumelden und im ferneren Verlaufe aus den Weiten der Welt her als Glieder in sie einzutreten.“ (GW 10, S. 349)

Die Metapher des Trompetentons der Dinge veranschaulicht Schelers These, dass das menschliche Fühlen Werterkenntnisse hervorbringt, deren Geltung absolut und a priori ist. Im Fühlen „hören“ wir die der Welt innewohnende Ordnung, die als solche unabhängig ist vom Individuellen und Subjektiven im Menschen. Das Fühlen ist somit kein Begleitphänomen des rationalen Menschens, sondern eine grundlegende Tätigkeit des Geistes. Diese Tätigkeit ist für Scheler prioritär gegenüber allen anderen Tätigkeiten des Geistes (vgl. Henckmann 2000, S. 18).

Die philosophische und persönliche Bewegung in Schelers Leben vom Neukantianismus zur Phänomenologie zeigt seine Verbundenheit mit der phänomenologischen Methode. Die Erscheinungen, die ihm als Phänomene die Wesensmerkmale aufschließen, sind Emotionalität und die durch sie empfundenen Werte. Scheler begründet somit eine intuitionistische Ethik auf der Basis des Fühlens. Seine Philosophie hat sich hierbei entfernt von der Fragwürdigkeit der intuitiven Erkenntnis, wie sie etwa bei Schopenhauer zu lesen ist. Seine Phänomenologie arbeitet deren Gewissheit und deren Geltung heraus, indem sie diese Evidenz in deren Erscheinung erkennt und als apriorisch gegeben darstellt. Diese intuitionistische Grundposition findet Ausdruck in seiner Ontologie. Für die Leidensphilosophie Schelers folgt daraus die Möglichkeit, über die Gewissheit des Leidens zu reflektieren. Welche Konsequenzen ergeben sich daraus, wenn auch das Leiden als emotionales Phänomen a priori und absolut zu verstehen ist? Eine erste Konsequenz sieht Scheler im Phänomen des Tragischen, indem er das Tragische als Wesensmerkmal der Welt auffasst.

5.3 Das Tragische als Wesensmerkmal der Welt

Ähnlich wie bei Nietzsche erfährt das Leidensthema im Vergleich zu Schopenhauer und Kierkegaard bei Scheler eine Erweiterung. Als Komplex von Wert und Emotionalität beschreibt Scheler ein Leiden, welches nicht nur das Leiden des Einzelnen fokussiert, sondern welches in einen größeren Bezugsrahmen zu sehen ist. In diesem Bezugsrahmen erhält das Leiden eine Bewandtnis. Diese Erweiterung ist in der Philosophie von Scheler aus der Rangordnung der Werte heraus zu verstehen. Eine erste Annäherung an einen solchen Leidenskonzext ist das Phänomen des Tragischen. Scheler bestimmt das Tragische dabei als bestimmte Wertkonstellation, durch die eine Wesenseigenschaft der Welt herausgeschält wird. In dieser Eigenschaft kommt zum Ausdruck, dass es eine Differenz zwischen der Rangfolge der Werte und deren Realisierung in der Welt gibt.

Das Tragische ist keine Deutung der Weltbegebenheit, sondern ein Faktum. Voraussetzung für das Tragische ist die Rangordnung der Werte und insbesondere die Vernichtung eines Wertes. Dabei geraten zwei positive Werte miteinander in einen Konflikt (GW 3, S. 154f). Ein solcher tragischer Konflikt ist „traurig“. In der tragischen Trauer jedoch ist das Ereignis umfassender bestimmt als ein singulärer Konflikt zwischen zwei oder mehreren positiven Werten. Die tragische Trauer empfindet das Geschehene hin auf die Konstitution von Welt überhaupt: „Der gleichsam entfernte Gegenstand des Tragischen ist immer die ‚Welt‘ selbst, als Einheit gedacht: die ‚Welt‘, in der so etwas möglich ist.“ (ebd., S. 157). Das Faktum des Tragischen beruht damit auf einer wesensmäßigen Beschaffenheit von Welt.

In einem ausgesprochenen Sinne tragisch ist es, wenn ein und dieselbe Kraft sowohl die Realisierung eines positiven Wertes als auch dessen Vernichtung verursacht. In diesem Sinne besitzt nach Scheler bereits die Heizungsanlage in einer Bildergalerie etwas Tragisches. Durch einen Heizungsbrand kann die Galerie zerstört werden, obwohl die Wärme der Heizung gleichzeitig die Kraft darstellt, die diese Galerie schützt und erhält (vgl. ebd., S. 158f). Das Beispiel verdeutlicht die „eigenartige Beziehung“ zwischen Verursachung und Wertverhältnissen, die das

Tragische möglich macht. Diese Beziehung gestaltet sich nach Scheler folgendermaßen:

„Es ist ein Wesensmerkmal unserer Welt – und da ein ‚Wesensmerkmal‘, auch jeder Welt –, daß der kausale Verlauf der Dinge auf die ihm erscheinenden Werte keine Rücksicht nimmt, daß die Forderung, welche die Werte aus sich heraus an Einheitsbildung oder an Fortgang einer Entfaltung und Entwicklung des Geschehens in der Richtung auf ein ‚Ideal‘, dem Kausalverlauf gegenüber – wie nicht vorhanden sind.“ (ebd., S. 159)

Die „eigenartige Beziehung“ besteht darin, dass keine Beziehung vorliegt. Das tragische Faktum gründet somit in der Unabhängigkeit der Welt von der Rangordnung der Werte. Scheler bezeichnet diese Unabhängigkeit der Welt von den Wertverhältnissen dennoch als eine Beziehung. Darin wird deutlich, dass Scheler die intuitive Einsicht, es müsse eine solche Beziehung geben, nicht verneint und als Irrtum darstellt. Aus dem konkreten Geschehnis, das diese Unabhängigkeit der Kausalverhältnisse von den Wertverhältnissen verdeutlicht, zieht Scheler nicht die Konsequenz, dass eine solche Unabhängigkeit in jeder Weise vorliegt. Entsprechend bemerkt Scheler, dass weder in einer „sittlichen Weltordnung“, die dieser Rangordnung völlig entspräche, noch in einer „satanischen Welt“, die dieser Rangordnung völlig widerspräche, das Tragische möglich wäre (ebd., S. 160). Somit widerspricht die Existenz des Tragischen einer völligen Unabhängigkeit zwischen Wert und Welt. Die Beziehung besteht in einer Forderung der Werte an die Welt, die im Phänomen des Tragischen nicht bestätigt wird.

Für Scheler ist das Tragische eine wichtige ethische Kategorie. Sie drückt auch im Formalismusbuch eine Differenz zwischen Sittlichkeit und Welt aus, nämlich durch die „Wesenstragik alles endlichen Personenseins und seine (wesenhafte) sittliche Unvollkommenheit“ (GW 2, S. 575). Aus dieser Endlichkeit und Unvollkommenheit ergeben sich unschlichtbare Streitigkeiten zwischen Personen um dasselbe Gut, die auf unterschiedlichen Willensbeziehungen in Bezug auf das Gut basieren. Ebenso ist auch die Idee des Rechts als Gleichwertigkeit der Personen vor einem Gesetz nicht realisierbar in dieser Welt (vgl. ebd.).

Als Diskrepanz zwischen Werten und Welt ist das Tragische eine Leidensform, die ebenso den Unterschied zwischen Gefühl und Welt ausdrückt. Die Unabhängigkeit zwischen Wert und Welt ist somit ebenso eine Unabhängigkeit des Weltgeschehens vom inneren Erleben und Wünschen. Als solche ist das Tragische eine Leidensform, die Scheler selbst bei den ungewöhnlichen Bewegungen seines Lebens begleitet.

5.4 Die Schichtungen des emotionalen Lebens

Die Leidensformen in Schelers Philosophie sind insbesondere Formen des Leidens aus einer Innerlichkeit heraus. In seinem Leben sind scheinbar sich ausschließende Bewegungen ins Gegensätzliche zu finden. Eine solche Bewegung ist etwa seine Neuorientierung vom Neukantianismus hin zur Phänomenologie. Er zieht sein Logik-Buch aus dem Druck zurück, um sich fortan einer Philosophie der Emotionalität zu widmen. Ebenso finden sich solche Bewegungen in seinem religiösen Leben. Er wechselt seine Religionszugehörigkeit zunächst vom Judentum zum Katholizismus. Als katholischer Denker erhält er eine Professur an der Universität zu Köln. Es steckt eine Tragik in dem Umstand, dass er sich als ein solcher Denker in eine zweite Frau verliebt und ein Leben zu dritt anstrebt. Um diese Bewegungen und die Leiden, die mit ihnen einhergehen, zu beschreiben ist eine Gefühlstheorie erforderlich, die der Komplexität eines solchen emotionalen Lebens entsprechen kann. Gegensätzliche Gefühle können in der emotionalen Komplexität von Schelers Philosophie koexistieren.

Schelers Beschreibung der Emotionalität zeichnet sich durch eine Differenzierung aus, die das Gefühl und das Leiden deutlich nuancierter erfasst als die andern hier behandelten Autoren. Das Fühlen als zentraler Aspekt der Philosophie Schelers besitzt hierbei eine intuitive Evidenz. Diese wird als eine Verabsolutierung der inneren Wahrnehmung dargestellt. Schelers ontologische Beschreibung der Innerlichkeit findet hierin ihren charakteristischen Ausdruck. Dabei arbeitet er die Emotionalität jedoch nicht nur als Element der inneren Wahrnehmung heraus. Wie an seinem Lebensweg deutlich wird, ist die

Emotionalität ein Aspekt der Persönlichkeit. Im emotionalen Leben prägen sich der Charakter und das Wesen einer solchen Persönlichkeit aus. Emotionalität ist demnach in einer Anthropologie des Leidens auch eine Form der Handlung und des Lebens. Scheler sieht in einer formalen Ethik die Person hauptsächlich als „Vernunftperson“ gekennzeichnet. Über diesen Begriff schreibt er:

„Dieser Terminus besagt nicht etwa, es gehöre zum Wesen der Person, Akte zu vollziehen, die – unabhängig von aller Kausalität – einer idealen Sinn- und Sachgesetzlichkeit folgen (Logik, Ethik usw.): sondern er prägt (in einem Worte) bereits die materielle Annahme des Formalismus aus, daß Person im Grunde gar nichts anderes sei als das jeweilige logische Subjekt einer vernünftigen, d.h. jenen idealen Gesetzen folgenden Aktbetätigung“ (GW 2, S. 370)

Schellers Ontologie gelingt es, die materiale Subjektivität und Innerlichkeit einer Person zu beschreiben, ohne dass diese Beschreibung wie bei Schopenhauer in eine Subjekt-Objekt-Struktur verfällt. Hierbei ist die besondere Verwendung der Begriffe „Person“ und „Ich“ entscheidend, wodurch er die innere Wahrnehmung ontologisch verabsolutiert. Der Gegenstand innerer Wahrnehmung wird allgemein als „Ich“ bezeichnet. Sodann schreibt Scheler den Gefühlszuständen das phänomenologische Merkmal der Tiefe zu. Tiefe Gefühle sind näher am „Ich“ als weniger tiefe Gefühle. Analog dieser Schichtungen des emotionalen Lebens entwickelt er unterschiedlich tiefe Formen des Leidens. Hierdurch arbeitet Scheler die emotionale Grundlage des Personseins heraus, die er in der Kantischen Ethik kritisiert. Besonders tiefe Formen des Leidens sind demnach intentionale Leidensformen, die das Personsein ausfüllen.

Für die Konkretisierung der Emotionalität in der Philosophie Schellers ist zunächst seine Unterscheidung zwischen „Gefühlszustand“ bzw. „Gefühl“ und „Fühlen“ bzw. „Fühlen von etwas“ von Bedeutung. Letzteres bezeichnet Scheler auch als „emotionale Funktionen“. An dieser Unterscheidung werden viele das Leiden betreffende Eigentümlichkeiten seiner Philosophie deutlich. Der Gefühlszustand ist nach Scheler ein möglicher Inhalt des Fühlens und das Fühlen die Funktion der Aufnahme eines Gefühlszustandes (vgl. GW 2, S. 262). Somit wird

deutlich, dass das Fühlen intentional ist, denn es ist auf ein Objekt der Aufnahme gerichtet, während das Gefühl als Zustand intentionslos ist.

Das Fühlen als Funktion der Aufnahme kann bei Scheler drei verschiedene Gegenstände erfassen. Zwei solcher Gegenstände sind bereits erwähnt: der Gefühlszustand und die Werte. Der dritte Gegenstand erfährt keinerlei Präzisierung in der Philosophie Schelers und wird daher hier nur der Vollständigkeit halber erwähnt (vgl. Rutishauser 1969, S. 25). Es handelt sich um das „Fühlen von gegenständlichen, emotionalen Stimmungs-Charakteren“ (vgl. GW 2, S. 263). In diesem Sinne spricht man etwa von der „Ruhe eines Flusses“ oder der „Trauer einer Landschaft“.

Die Differenzierung zwischen Gefühlszustand und Funktion der Aufnahme ist ein für das Verständnis des Leidensphänomens sehr entscheidendes Detail von Schelers Phänomenologie. Objektlose Gefühlszustände werden erst durch das intentionale Fühlen als deren Funktion der Aufnahme erlebbar (vgl. Rutishauser 1969, S. 20). Das Phänomen des Leidens ist demnach nicht ausschließlich ein Gefühlszustand, sondern ebenso die Aufnahme eines Gefühls. Diese emotional-funktionelle Aufnahme kann unterschiedlich vonstattengehen, das Leiden kann somit unterschiedlich aufgenommen werden (vgl. GW 6, S. 37). Diese Unterschiedlichkeit kommt zum Ausdruck, wenn der gleiche Gefühlszustand auf verschiedene Weisen gefühlt wird: „Es sind vielmehr wechselnde Tatbestände, wenn ich ‚jenen Schmerz leide‘, ihn ‚ertrage‘, ihn ‚dulde‘, ihn eventuell sogar ‚genieße‘“ (ebd., S. 261).

Während Schopenhauer in seiner Philosophie eine Leidensform beschreibt, die am Leiden leidet, erweitert Schelers Phänomenologie der Gefühle diese Beschreibung. Den Schopenhauers Beschreibung zugrundeliegenden Tatbestand, dass das Leiden anthropologisch verstärkt wird, erweitert Scheler zu dem allgemeinen Tatbestand der emotional-funktionellen Aufnahme. Diese Erweiterung gestattet es, Leidensformen zu beschreiben, in denen das Leiden bejaht oder genossen wird. Nietzsche beschreibt im Zusammenhang mit dem „Willen zur

Macht“ ebenfalls Aspekte des Leidens, die als Genuss, Macht und Lust aufgefasst werden.

Analog der phänomenologischen Werttheorie, die auf der Apriorität und der Absolutheit des Fühlens aufbaut, ist auch die innere Wahrnehmung für Scheler in ihrer Absolutheit nicht bedingt durch ein Ich im Sinne eines Erlebenden. Die Idee des „logischen Subjekts“ der Erlebnisprädikationen bestimmen für Scheler nicht die Ichheit (vgl. GW 2, S. 374). Dieser Umstand wird in sprachanalytischen Überlegungen Schelers deutlich. So bezeichnet im Satz „Ich nehme den Baum wahr“ das „Ich“ eine Person. Konstitutiv für diese sprachliche Konstruktion ist nach Scheler, dass wir uns als eine Person erkennen, die äußere und innere Wahrnehmungen vollzieht. Das „Ich“ in diesem Satz weist nicht auf den Wahrnehmenden hin, sondern auf eine Person, die ein „Ich“ hat bzw. besitzt (vgl. ebd., S. 95). Ein weiteres Beispiel ist die Satzkonstruktion „Ich nehme mich wahr“. Auch hier weist das „Ich“ nach Scheler schlicht auf eine Anredeform im Gegensatz zu „Du“ hin. Mit dem Wort „mich“ wird gekennzeichnet, dass sowohl eine äußere als auch eine innere Wahrnehmung von sich vorliegen kann (vgl. ebd., S. 389).

Scheler verabsolutiert die innere Wahrnehmung ontologisch, indem er das Ich zu einem Gegenstand macht. Ganz allgemein bezeichnet das Ich bei Scheler den gesamten Gegenstandsbereich innerer Wahrnehmung, der wiederum in einzelne Regionen unterteilt wird, indem von mehreren „Ichen“ gesprochen wird (vgl. Rutishauser 1969, S. 68). So gibt es etwa das „individuelle Erlebnisich“, welches jedes Erlebnis als individuelle Art des Erlebens begleitet (vgl. ebd., S. 376). Entsprechend der Verwendung von „Ichen“ im Plural spricht Scheler auch von der „Ichheit“. Die Ichheit grenzt er durch das Natursein ab, welches somit ontologisch die Gesamtheit der äußeren Wahrnehmung bezeichnet (vgl. GW 2, S. 374f). Schließlich unterscheidet Scheler das „Ich“ von der „Person“ dadurch, dass diese im Vollzug der geistigen Akte besteht und das Ich wahrnimmt (vgl. ebd., S. 386). Die Person ist somit die emotional handelnde und lebende Instanz.

Mit der Ausnahme des Fühlens gegenständlicher, emotionaler Stimmungscharaktere weisen alle Gefühle bei Scheler inklusive des intentionalen

Fühlens eine für sie charakteristische Ichbezogenheit auf. Nach Scheler richten sich Gefühle „auf das Ich (bzw. auf die Person)“ (GW 2, S. 334). Aus der Bestimmung der Ichheit wird deutlich, dass Fühlen und Gefühle als Strukturelemente der inneren Wahrnehmung eine besondere Beziehung zum Ich aufweisen müssen. Fühlen und Gefühle befinden sich ontologisch im Seinsbereich der Ichheit. Scheler umschreibt diesen Aspekt metaphorisch: „Gefühle sind vom Hause aus am Ich; sie können nur – tätig – ferngehalten werden; d.h. sie kehren ihrer inneren Tendenz folgend gleichsam automatisch immer wieder auf das Ich zurück.“ (ebd. S. 335). Dahingegen besteht die Tätigkeit bei anderen Funktionen des Geistes in der Bezogenheit auf das Ich: „Intellektuelle Gehalte müssen irgendwie vom Ich ‚gehalten‘ werden, wenn sie sich nicht von ihm ablösen sollen“ (ebd.).

Die Differenziertheit und Vielschichtigkeit, in der Scheler das Phänomen der Emotionalität erfasst, wird besonders in seinem Konzept der „Schichtung des emotionalen Lebens“ deutlich. Die natürliche Sprache dient ihm zunächst als Hinweis auf dieses Konzept. Die sprachliche Beobachtung Schelers besteht darin, dass die natürliche Sprache eine Vielzahl von fein unterschiedenen Wörtern ausgeprägt hat, um Gefühle zu beschreiben. Aus dieser Beobachtung schließt er, dass es sich dabei nicht um dieselben Gefühlstatsachen handeln kann, sondern dass es mehrere Arten von Gefühlen geben muss (vgl. GW 2, S. 332f). Hinzu kommt die Beobachtung, dass Gefühle koexistieren können:

„Ein Mensch kann selig sein und gleichzeitig einen körperlichen Schmerz erleiden; ja es kann z.B. für den echten Märtyrer seiner Glaubensüberzeugung dieses Erleiden des Schmerzes selbst ein seliges Erleiden sein; man kann andererseits ‚in tiefster Seele verzweifelt‘ jegliche sinnliche Lust erleben, ja sogar ichzentriert genießen.“ (ebd., S. 333)

Darin äußert sich das phänomenale Merkmal der Tiefe eines Gefühls, das Scheler zu seiner Schichtenlehre des emotionalen Lebens ausarbeitet. Dabei ist zu beachten, dass sich diese Schichtenlehre keineswegs nur auf Gefühlszustände bezieht, sondern ebenso das intentionale Fühlen und das Wertfühlen mit einschließt.

Die Schichtungen, in die die Emotionalität aufgeteilt ist, erhalten ihre Tiefe durch ihre „Ichtiefe“, d.h. durch die oben erwähnte Bezogenheit auf das Ich (vgl. ebd., S. 334).⁴⁹ Dabei unterscheidet Scheler zwischen folgenden Schichten:

1. Die peripherste Schicht stellen die sinnlichen Gefühle dar. Insbesondere in Bezug auf diese Gefühle spricht Scheler vom Gefühlszustand und vom nicht-intentionalen Gefühl. Sie beziehen sich mittelbar auf einen Gegenstand (vgl. GW 2, S. 262). Scheler beschreibt diese Mittelbarkeit als „zweifach indirekt“, da sie noch weniger als die beiden folgenden Gefühlsschichten am Ich haften. Sie sind ausgedehnt und lokalisiert in einem Teil des Leibes. In diesem Umstand erschöpft sich gleichsam ihre Ichbezogenheit, denn als Teil des Leibes sind sie auf das Ich bezogen nur durch die phänomenale Beziehungstatsache, dass es „mein Leib“ ist. Bei sinnlichen Gefühlen besteht kein Zweifel über den Gefühlszustand. Dieser ist stets aktuell gegeben, demnach gibt es auch kein Mitfühlen des sinnlichen Gefühls. Das sinnliche Gefühl weist weiterhin keine Sinnkontinuität auf, d.h. es gehört in keinen Erfüllungszusammenhang. Sinnliche Gefühle sind auch beständig gegenüber der Aufmerksamkeit auf sie. Sie unterliegen sogar dem Wollen bzw. Nichtwollen derart, dass sie wiederherstellbar sind durch adäquate Reize (vgl. ebd., S. 336ff).
2. Die Lebens-, Leib- oder Vitalgefühle sind ausgedehnt und nur bezogen auf die Gesamtausdehnung des Leibes lokalisierbar. Darin unterscheiden sie sich von den sinnlichen Gefühlen. Sie sind nicht durch einen Teil des Leibes sondern durch den gesamten Leib auf das Ich bezogen, wie beispielsweise die Gesundheitsgefühle, Mattigkeit oder Behaglichkeit (vgl. ebd., S. 340). Die Lebensgefühle drücken nach Scheler etwas in Bezug auf unser Leben aus, was besonders an den Beispielen Krankheit oder Gesundheit deutlich wird. Lebensgefühle können des Weiteren nachgeföhlt oder mitgeföhlt werden. Entsprechend gibt es hier Gefühlserinnerung. Während sinnliche Geföhle

⁴⁹ Die Tiefenschichten der Geföhle wurden zuvor von Theodor Lipps beschrieben, der ein Münchner Lehrer von Scheler war (vgl. Henckmann 2000, S. 16-20).

Reizungen des Organismus sind, drückt sich in Lebensgefühlen bereits ein Wert aus. So werden Einflüsse als lebensfördernd oder lebenshemmend empfunden (vgl. ebd., S. 342f).

3. Die seelischen Gefühle weisen einen unmittelbaren Ichbezug auf, der nicht durch den Leib vermittelt ist. Sie sind Ichqualitäten ohne Ausdehnung. Als Beispiel erwähnt Scheler hier die Trauer (vgl. ebd., S. 344).
4. Die tiefsten Gefühle sind die geistigen Gefühle, wie beispielsweise Verzweiflung oder Seelenfrieden. Sie sind nach Scheler nicht zuständlich, da in ihnen das Ich von seiner Zuständlichkeit nicht mehr unterschieden werden kann. Scheler beschreibt diesen Umstand folgendermaßen: „Diese Gefühle scheinen aus dem Quellpunkt der geistigen Akte selbst – gleichsam – hervorzuströmen und alles jeweilig in diesen Akten Gegebene der Innen- und Außenwelt mit ihrem Lichte und mit ihrem Dunkel zu übergießen“ (ebd., S. 344). Das Gefühl überschreitet somit die Unterscheidungen zwischen Ich, Person und Welt und erfasst das Gesamte der Existenz. Scheler fasst diesen absolutistischen Aspekt als „Wir selbst selber“ zusammen (ebd., S. 345). Ein solches absolutes Gefühl liegt entweder vollständig oder gar nicht vor. Diese Absolutheit begründet auch die Nichtbedingtheit dieses Gefühls, denn jede fühlbare Abhängigkeit oder von uns vollziehbare Lenkbarkeit würde dieser Absolutheit widersprechen (vgl. ebd., S. 345).

Soweit dargestellt verweist das Phänomen des Leidens in der Philosophie Schelers sowohl auf seine Theorie der Emotionen als auch auf die Wertelehre. Das Leiden ist in der Form des Schmerzes als ein intentionsloser Gefühlszustand gegeben. Dieser Gefühlszustand kann emotional-funktionell unterschiedlich aufgenommen werden. Als ein solches Zusammenspiel zwischen Gefühlszustand und Fühlen von Etwas besitzen die Leidensformen eine Tiefe. Das Leiden kann entlang der Tiefenschichten des emotionalen Lebens verortet werden. In den tiefen Schichten, als seelische und geistige Gefühle, sind die Leidensformen der Trauer und der Verzweiflung zu finden. In peripheren Schichten, als sinnliche Gefühle

oder Vitalgefühle, treten schmerzhaft Reizungen und allgemeine Krankheitsgefühle auf. Das Phänomen des Tragischen, welches aufgrund der tragischen Trauer auch als Leidensform aufgefasst werden kann, verweist schließlich auf Schelers Wertetheorie und den Komplex von Leiden und Werte. In der tragischen Trauer ist das Leiden als Wesensmerkmal der Welt verankert, welches konkret die Zerstörung von Werten betrauert; seine abstrakte Möglichkeit liegt in der faktisch gegebenen Differenz zwischen der Welt und der idealen Rangfolge der Werte begründet.

Schelers vielschichtige Phänomenologie der Emotionalität zeigt für eine Anthropologie des Leidens die Notwendigkeit einer ebenso kritischen wie feinfühlig Analyse des zugrundeliegenden Phänomens. Seine Philosophie zeichnet sich dadurch aus, dass in besonderer Weise die Variationsbreite und das Spektrum möglicher Formen des Leidens erfasst werden. Schelers Leidensphilosophie verdeutlicht jedoch noch einen anderen Aspekt einer Anthropologie des Leidens: Die Intentionalität der Gefühle kann einen Sinnzusammenhang enthüllen, der es erlaubt, das Leiden funktional zu beschreiben.

Einer anthropologisch funktionalen Auffassung des Leidens scheint jedoch zunächst die Nichtintentionalität der Gefühlszustände zu widersprechen. Wie kann ein rein zuständliches Leiden in einen funktionalen Zusammenhang gebracht werden? So ist etwa im Gefühl der Trauer nicht der betrauerte Gegenstand mitgegeben. Es sind nach Scheler nachträgliche Akte – wie z.B. das Denken – die Gefühle mit einem Gegenstand verbinden. Daher ist es möglich, dass wir uns selbst fragen können, warum wir in diesem oder jenen Gefühlszustand sind (vgl. GW 2, S. 262). Die Ichbezogenheit der Gefühle begründet ebenfalls keine Intentionalität, sondern drückt deren ontologische Zugehörigkeit aus.

Intentionalität tritt in einer anthropologisch funktionalen Leidensbeschreibung in der Form einer Zeichenhaftigkeit auf, indem die Gefühlsschichten als Anzeichen für etwas erkannt werden. Diese Intentionalität widerspricht nicht der oben erwähnten Intentionallosigkeit der Gefühlszustände.

Scheler erklärt dies folgendermaßen: „Auch die Fungierbarkeit eines Gefühlszustandes als ‚Anzeichen von etwas‘ (z.B. bei den Arten des Schmerzes) ist hierbei immer schon durch ein echt intentionales Fühlen vermittelt – beruht also nicht auf bloßer assoziativer Verbindung, die nur objektiv zweckmäßig wäre“ (GW 2, S. 267). Neben dem Denken ist somit auch das Fühlen ein Akt, der Gefühlszustände mit einem Gegenstand verbindet, obgleich dieser Gegenstand im Zustand nicht gegeben ist. Sinnliche Gefühle weisen keinen Erfüllungszusammenhang auf, weil sie ausschließlich punktuell und undauerhaft sind. Auch wenn Scheler den sinnlichen Gefühlen jegliche Teilhabe an einer Sinnkontinuität abschreibt, kann an ihnen dennoch eine Zeichenhaftigkeit erkannt werden (vgl. GW 2, S. 337). Ihre Zeichenhaftigkeit erhalten die sinnlichen Gefühle zu einem großen Teil durch Erfahrungsassoziation und Denkakte, in denen sie mit Organen und körperlichen Prozessen in Verbindung gebracht werden. Anders hingegen verhält es sich bei der emotionalen Schicht der Lebens- und Vitalgefühle. Hier ist die Zeichenhaftigkeit als intentionales Wertfühlen unmittelbarer gegeben und muss auf der Grundlage der bereits dargestellten Wertelehre verstanden werden (vgl. Rutishauser 1969, S. 47). Es werden sowohl Wertgehalte unserer Umwelt als auch Wertbedeutungen innerhalb unseres Körpers erschlossen. Stets handelt es sich dabei um Lebenswerte. So wird etwa in der Frische des Waldes die drängende Lebenskraft gespürt und im Krankheitsgefühl eine anstehende Krankheit (vgl. GW 2, S. 342). Schließlich zeigen die emotionalen Schichten der seelischen und geistigen Gefühle keine Förderung oder Hemmung des organischen Lebens an, sondern eine Vervollkommnung der geistigen Person (vgl. GW 6, S. 38f).

5.5 Die Lehren der Leidensminderung und -aufhebung

Die anthropologisch funktionale Untersuchung des Leidens ist in den Schriften Schelers verknüpft mit der Darstellung von Leidenslehren. In den unterschiedlichen Leidenslehren, die die Kulturen und Zeitepochen der Menschheit hervorgebracht haben, werden verschiedene Standpunkte zur Sinnhaftigkeit des Leidens eingenommen. Diese Mannigfaltigkeit zeigt, dass es anthropologisch eine Freiheit

im Verhalten des Menschen gegenüber dem Leiden gibt. Nach Scheler gibt es über den Gefühlswelt und den Gefühlszuständen „Leid“ oder „Schmerz“ eine Ebene der Akte unserer geistigen Persönlichkeit, die diesen Gefühlszuständen jeweils verschiedene „Charaktere“ zukommen lässt. Angesprochen ist hier die Ebene des „Sinns“ und der „Freiheit“. In dieser Ebene agieren die Leidenslehren (vgl. GW 6, S. 37f).

Ähnlich wie Schelers Gefühlstheorie die scheinbare Gegensätzlichkeit der innerlichen Bewegungen in seinem Leben beschreibbar macht, so ist auch seine Darstellung der Leidenslehren gefärbt von seiner eigenen Auffassung vom Sinn des Leidens. Nach seiner biographischen Bewegung vom Judentum zum Katholizismus bleibt er dabei einer christlichen Deutung des Leidens treu. Im Gegensatz zu Schopenhauer schreibt er somit dem Leiden im Allgemeinen einen anthropologisch-funktionalen Sinn zu. Das Leiden ist demnach ein ethisch läuterndes Phänomen. Gewissermaßen setzt Scheler somit in seiner Leidenslehre und in seinen Überlegungen zum Sinn des Leidens die Bestrebungen seiner Gefühlstheorie fort. Auch seine Leidenslehre beschreibt eine scheinbare Gegensätzlichkeit im anthropologischen Leiden, indem diesem scheinbar destruktiven Phänomen eine konstruktive Funktion zugeschrieben wird.

In einer ersten Annäherung an die Vielfalt der Leidenslehren, wie sie Scheler in seinen Schriften beschreibt, können solche Lehren fokussiert werden, die auf eine Minderung des Leidens im menschlichen Leben abzielen. Es gibt hierbei grundsätzlich zwei Wege der Leidensminderung und -aufhebung: den aktiven und äußeren Kampf gegen das Leiden und den Nichtwiderstand gegenüber dem Leiden (vgl. GW 6, S. 55). Der aktive Kampf gegen das Leiden ist im Heroismus ausgeprägt. Das Inbild eines heroischen Kämpfers ist nach Scheler der antike Leidensheld, der das Leiden aufsucht, um es zu bezwingen. Indes vermag der Heroismus in einer solch kämpferischen, äußerlichen Handlung nur das äußere Leiden zu lindern. Scheler zieht hier seine Schichtenlehre des emotionalen Lebens heran und verortet die Leidensformen, die durch den Heroismus gelindert werden,

in die peripheren Schichten. Tiefe und seelische Leiden können demnach durch einen solchen Kampf nicht gelindert werden (vgl. GW 6, S. 66).

Ebenso in der Antike, nämlich in der stoischen Philosophie, ist die Askese als Lehre der Leidensminderung anzutreffen. Zunächst betrachtet Scheler die Stoa jedoch nicht als eine ethische Läuterung. In seiner Dissertation sieht er einen Widerspruch darin, die Leidenslehre der Stoa als eine Ethik zu verstehen, denn letztlich wendet sie sich gegen das aktive und handelnde Element im Menschen. Insofern liegt eine Bestrebung in der Stoa vor, die darauf abzielt, „alle Ethik überflüssig zu machen“ (GW 1, S. 24). Einen weiteren Einwand erkennt Scheler im apathischen Ideal der stoischen Askese, indem das menschliche Gefühlsleben unterschätzt wird (vgl. GW 6, S. 66). Die stoische Apathie betrachtet nämlich das Leiden als nur in unserer Vorstellung gegeben und versucht sodann durch Denken die Vorstellung so zu verändern, dass das Leiden aufhört (vgl. ebd., S. 67).

Die hedonistische Leidenslehre sieht Scheler ebenso im Widerspruch zu seiner Philosophie, insbesondere zu seinen Überlegungen bezüglich Lust und Unlust. Er bezeichnet diese Lehre im Formalismus-Buch als „tragisch“. Das Tragische liegt darin begründet, dass Lust letztlich nicht intendiert werden kann und sich nicht einstellt, wenn sie Intention einer Handlung wird (vgl. GW 2, S. 259). Es besteht auch hier eine Analogie zum Phänomen der Tiefe: „Denn der Grad des Suchens nach Lust steht mit der Tiefe der Befriedigung an einem Gliede der Rangordnung in umgekehrtem Verhältnis“ (GW 2, S. 114). Dementsprechend sind die sinnlichen Gefühle reproduzierbar, tiefe Lust ist es jedoch nicht.

Im Buddhismus sieht Scheler eine Leidenslehre, die in der Gleichsetzung des Da-Seins von Welt und Mensch mit dem Leiden die Daseinsautonomie der Welt entschleiern. Dieser Gleichsetzung liegt kein Leidensbegriff zugrunde, der auf persönliche Leidenserfahrung basiert, sondern Leiden abstrakt im Gegensatz zu Tätigkeit und Wirken versteht (vgl. GW 6, S. 60). In dieser Gleichsetzung besteht Buddhas Entdeckung, dass die Daseinsautonomie der Welt zurückzuführen ist auf eine Aktivität des Menschen, nämlich auf die Begierde (vgl. GW 6, S. 62). Insofern deckt Buddha die Lüge der Daseinsautonomie der Welt auf.

Die dargestellten Wege der Leidensminderung als Widerstand und Nichtwiderstand gegen das Leiden verbindet nach Scheler das Ziel, das Leiden vollständig aus der Welt zu schaffen. Demnach betrachten sie alle Formen des Leidens als gleich und kennen keinen Unterschied zwischen läuterndem und herabziehendem Leiden (vgl. GW 6, S. 57). Eine solche Abschaffung des Leidens erkennt demnach nicht die Funktion des Leidens für den Menschen.

5.6 Die Lehre vom Sinn des Leidens

Das Leiden ist für Scheler in besonderer Weise ein philosophisches und persönliches Thema, welches ihn während seines Lebens und Schaffens begleitet. Deutlich wird dies zunächst an der großen Zeitspanne, in der er sich diesem Thema widmet. Bereits vor dem Erscheinen der Bücher über Sympathie und Formalismus in der Ethik beschäftigt er sich mit dem Leiden. Es folgt eine Ausarbeitung in Manuskriptbüchern, Aufsätzen und Vorträgen, die schließlich in einer Pathodizee mündet. Seine Manuskripte zum Leiden überarbeitet und erweitert er bis etwa ein Jahr vor seinem Tod. Dabei erweitert sich auch die inhaltliche Auseinandersetzung mit dem Thema.

Im Nachlass Schelers finden sich einige Niederschriften zum Problem des Leidens und des Schmerzes. Das früheste Manuskriptbuch zu diesem Thema wird etwa auf das Jahr 1912 datiert. Wenige Jahre darauf veröffentlicht Scheler die Arbeit „Vom Sinn des Leides“ in „Krieg und Aufbau“ (vgl. Scheler 1916). In einem weiteren Manuskriptheft, das etwa auf 1920 datiert wird, skizziert Scheler eine Lehre von Schmerz und Leiden. Wieder einige Jahre später (1923) publiziert er eine erweiterte Fassung der Abhandlung „Vom Sinn des Leides“ in „Moralia“, einem Band unter dem Obertitel „Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre“.⁵⁰ Im Jahre 1927 nimmt Scheler an einem Druckexemplar von 1923 einige Überarbeitungen und Veränderungen vor (vgl. GW 6, S. 401). In der Einleitung zu

⁵⁰ Die Behandlung der Leidenslehren findet sich mit Ausnahme des Buddhismus in wenig veränderter Form bereits in der älteren Ausgabe der Abhandlung „Vom Sinn des Leidens“ in „Krieg und Aufbau“. Die Überlegungen zum Buddhismus hingegen wurden von Scheler in der Ausgabe 1923 wesentlich ergänzt.

„Moralia“ bekundet er sein großes Interesse an der Fragestellung: „Die Untersuchung, deren Gegenstand mir mit den Jahren umso teurer geworden ist, als ich selbst die ‚Kunst des Duldens‘ höher einzuschätzen lernte als die Kraft des aktiven Widerstandes gegen des Leidens Ursachen, möchte mehr als nur nüchtern theoretische Erkenntnisse vermitteln“ (ebd., S. 11). Insofern stehen seine langjährigen Ausarbeitungen zum Thema durchaus im Zusammenhang mit seiner Biographie. Seine Pathodizee kann als Leidenlehre seiner emotionalen Persönlichkeit verstanden werden, die die Leiden der Bewegungen seines Lebens deutet und eine Haltung gegenüber dem Leiden einnimmt.

Am 18. März 1923 hält Scheler in Berlin, eingeladen von der Russischen Akademie für Religions-Philosophie, einen Vortrag über das Problem des Leidens. Es ist die Zeit, in der Scheler sich in Maria Scheu verliebt hat und seine innere Zerrissenheit lindert, indem er sich in die Vorbereitungen für diesen Vortrag stürzt (vgl. Staude 1967, S. 141). Seine Überlegungen zum Leidensthema scheinen in Berlin auf großes Interesse zu stoßen; so schreibt ein Referent einige Tage später in der Zeitung „Germania“: „Der Saal war bis auf den letzten Platz gefüllt“ (Scheler 1923). Den Aufzeichnungen des Referenten zufolge stellte Scheler in diesem Vortrag seine These zum Leiden dar, die er in der Abhandlung „Vom Sinn des Leidens“ folgendermaßen ausdrückt:

„Alle Leiden und Schmerzen der Kreaturen haben einen Sinn, zum mindesten einen objektiven Sinn. Wie schon Aristoteles erkannte, drücken Lust und Unlust aller Art je eine Förderung oder eine Hemmung des Lebens aus. Dieser Satz bleibt prinzipiell richtig, trotz scheinbarer Ausnahmen“ (GW 6, S. 38).

Scheler begründet seine Pathodizee auf zwei Weisen. Er schreibt dem Leiden, hier insbesondere dem Leiden als Schmerz, zunächst einen Sinn als Zeichen zu. Demnach können Schmerzen und Leiden als Zeichen des Körpers verstanden werden. Doch die Zeichenhaftigkeit als Sinn von Schmerz und Leiden zu verstehen, mündet in der Frage, warum gerade dieses spezifische Zeichen als Zeichen dient. Es gibt mithin Ausnahmen, in denen die Zeichenhaftigkeit von Schmerzen fraglich erscheint. Dies ist etwa bei chronischen Schmerzen der Fall. Um die Pathodizee

gegen die auch im Zitat erwähnten Ausnahmen zu rechtfertigen, beschränkt Scheler die Signalfunktion nur auf solche Schädigungen und Förderungen, die „arttypisch“ sind und der Kreatur „von der Natur her selbst begegnen“ (ebd.). Weiter wendet Scheler seine Schichtenlehre der Gefühle an, um die scheinbaren Ausnahmen verständlich zu machen.

Die Zeichenhaftigkeit der Leiden entlang der emotionalen Schichten entspricht der Intentionalität der entsprechenden Gefühle. Im Falle der Vital- und Lebensgefühle bezieht sich das Zeichen auf das organische Leben. Dabei ist nach Scheler zwischen dem Gesamtleben des Organismus und der Lebenstätigkeit eines Teils des Organismus zu unterscheiden. Entsprechend sind ausgedehnte und ortsbestimmte Gefühlsempfindungen, die oben als sinnliche Gefühle bezeichnet wurden, partikularische und kurzsichtige Signale, die sich jeweils nur auf den Teil des Organismus beziehen, in denen sie auftreten (vgl. ebd.). Die Signalfunktion des Leidens, die auf eine Lebenshemmung für den gesamten Organismus hinweist, tritt erst in den Vitalgefühlen heraus. In den Schichten der seelischen und geistigen Gefühle signalisiert das Leiden durch das Wertfühlen eine Hemmung der Vervollkommnung der geistigen Person (ebd., S. 40). Unter „Sinn“ versteht Scheler in dieser Argumentation demnach einen kognitiven Sinn. Ein solcher Sinn wird dem Leiden und den Schmerzen schon in der Antike zugeschrieben.⁵¹ Der kognitive Sinn wird hier jedoch eingeschränkt auf seine Funktion.

Wahrscheinlich sind Schelers Ausführungen zu dieser These in seinem Berliner Vortrag nicht auf Kritik gestoßen. Der Referent fasst entsprechend die anschließende Diskussion folgendermaßen zusammen: „In der Diskussion, an der sechs Herren teilnahmen, wurden meist nebensächliche Fragen behandelt“ (Scheler 1923). Eine Frage hebt er aber dennoch hervor, die sich auf den folgenden in Schelers Abhandlung detaillierter erörterten Aspekt bezieht:

„Zum Problem selbst sei nur die Kritik des Herrn Prof. Tillich⁵² von der Berliner Universität erwähnt. Er behauptet, dass die Frage nach dem

51 Er ist etwa in der Fabel „Der Hund und der Koch“ des Äsop (ca. 600 v. u. Z), sowie bei Aischylos zu finden (vgl. Thies 2008, S. 268).

52 Johannes Oskar Tillich lehrte als Privatdozent von 1919 bis 1924 an der Universität Berlin.

Warum des Leidens eigentlich unberechtigt ist. Der Majestät Gottes, des Absoluten, des Heiligen gegenüber hat der Mensch keine Gründe zu fordern. Herr Scheler gab dann auch zu, daß eine restlose Aufhellung der Frage nicht gegeben werden kann.“ (ebd.)

Scheler sieht diese Warum-Frage dennoch als sehr berechtigt an. In seiner Abhandlung weist er darauf hin, dass die Signalfunktion keineswegs die spezifische Qualität des Signals erklärt: „Warum nicht andere Signale? Warum nicht Signale, die eben nicht ‚weh‘ tun – so wie es der Schmerz doch eben tut?“ (GW 6, S. 41) Demnach kann der aristotelische Gedanke nicht das Dasein von Leid und Schmerzen erklären. Sehr wohl sieht Scheler in diesem Gedanken eine sinnvolle Verbindung zwischen Schmerz und Leben gegeben. Seine These vom Sinn des Leidens versteht „Sinn“ nicht nur als Zeichen oder Signal, sondern auch als begriffliche Kategorie und als Idee, unter die die Tatsache des Leidens einzuordnen ist. Demnach versucht er eine „Ontologie des Leidens“ zu geben (ebd., S. 42). Dem Leiden wird nur bedingt eine funktionale Bedeutung zugeschrieben, die sich an der Erhaltung oder Förderung des Lebens orientiert. Der Sinn des Leidens liegt zum größeren Teil in seiner ethischen Bedeutung entsprechend Schelers Wertetheorie.

Die 1923 erschienene Ausgabe der Abhandlung – im selben Jahr hält Scheler auch den Berliner Vortrag – ist im Vergleich zur Ausgabe von 1916 wesentlich erweitert. Die These vom Sinn des Leidens äußert er in der oben zitierten Fassung erst in der späteren Ausgabe. In der früheren Ausgabe findet sich nur eine moderate Formulierung: „Zum mindesten eine gewisse Klasse von Gefühlen gibt im Erleben selbst so etwas wie einen ‚Sinn‘ [...]“ (GW 6, S. 36). Auch die Überlegungen zum Zeichencharakter entlang seiner Schichtenlehre der Gefühle sowie die im Folgenden dargestellte Ontologie des Leidens finden sich nur in der späteren Fassung (vgl. GW 6, S. 401). Scheler referiert entsprechend über diese Ontologie des Leidens in seinem Berliner Vortrag. Somit finden sich in der Ausgabe von 1916 nur wenige Bemerkungen zur Einordnung des Leidens in seine Philosophie der Emotionen sowie zur Wesenserkenntnis des Leidens. Die ältere Ausgabe konzentriert sich auf Leidenslehren und -techniken und sieht im Leiden insbesondere einen „Sinn“ im Sinne einer Läuterung.

Die Ontologie des Leidens dient Scheler neben der Zeichenhaftigkeit als zweite und eigentliche Argumentation für seine Pathodizee. Der Sinn des Leidens besteht demnach entsprechend christlichen Vorstellungen im Opfer. Ähnlich wie das Tragische besteht der Sinn des Leidens in einer Zerstörung von Werten. Im Unterschied zum Tragischen wird im Falle des Leidens jedoch stets ein niederer Wert für einen höheren zerstört. Das Leiden ist nach Scheler somit unter den formalen Begriff des Opfers einzuordnen (vgl. ebd., S. 41f). Während das Tragische in der Unabhängigkeit der Welt von der Werteordnung besteht und insbesondere im Geschehnis eines Widerspruchs zwischen den weltlichen Kausalverhältnissen und den Wertverhältnissen zu erfahrbar ist, wird Leiden erst in einer weltlichen Konstellation möglich, die Werte realisiert. Leiden besteht nicht im Widersprechen der Welt gegen Werte, sondern in der weltlichen Konstellation, die hohe Werte realisiert. Eine solche Realisierung ist eine Teil-Ganzes-Konstellation. Erst eine solche Konstellation realisiert nach Scheler im Ganzen einen höheren Wert als die Summe seiner Teile. Dabei besteht eine solidarische Verbindung zwischen den Teilen, welche als unabhängig und eigenständig auftreten. Ein Widerstreit der Teile ist möglich, da die Teile die Disposition zu spontanen Aktivitäten besitzen (vgl. ebd., S. 43). Die solidarische Verbindung überschreitet das Summarische, und im Leiden, im Widerstreit der Teile zum Ganzen, wird die Eigenständigkeit der Teile deutlich. Insofern ist eine Solidarität notwendig, um eine solche Konstellation zusammenzuhalten und den höheren Wert zu realisieren. Die Liebe ist nach Scheler die Urkraft einer solchen solidarischen Verbindung. Diese besteht räumlich in der Verbandsbildung und zeitlich in der Fortpflanzung (vgl. ebd., S. 45).

So wie Werte realisiert werden können, so können sie auch zerstört werden. Das Hingeben eines niederen Wertes für einen höheren Wert bezeichnet Scheler als „Opfer“. Dabei können nur positive Werte geopfert werden: Das Geopferte ist an sich wertvoll (vgl. GW 2, S. 317). Das Opfer ist selbst wertvoll, wenn tatsächlich ein höherer Wert durch es realisiert werden kann. Dabei bestimmt keineswegs bereits das Opfer die Höherwertigkeit. Scheler weist eindringlich darauf hin, dass die Rangordnung der Werte unabhängig von den Opfern oder Kosten sind, die für

deren Realisierung erforderlich sind. Er bezeichnet es als „Opfersucht“, die Höherwertigkeit eines Wertes durch das Opfer zu begründen, das diesen realisiert (GW 2, S. 235ff). Diese Unabhängigkeit liegt darin begründet, dass die Rangordnung im „Vorziehen“ unabhängig vom Streben, Wählen oder Wollen stattfindet (GW 2, S. 105). Anhand Schelers Überlegungen zum Opfer wird deutlich, dass es eine Diskrepanz zwischen der Rangfolge der Werte und ihrer Realisierung geben kann. In der Konstellation der Verbandsbildung werden diese Aspekte deutlich, denn durch das Zusammenspiel je spontaner Teile realisiert der Verband ein höherwertiges Ganzes. Das Opfer ist eine notwendige Bedingung für dessen Realisierung. Insofern verortet Scheler das Opfer auch „vor“ dem Leiden und „vor“ der Liebe. Es vereint beides und demonstriert, dass Liebe und Leiden sich gegenseitig bedingen (vgl. GW 6, S. 46).

Schelers eigene Biographie kann mit den Begriffen des Opfers, des Leidens und der Tiefe beschrieben werden. Die ungewöhnlichen Bewegungen seines Lebens, in denen er sich treu bleibt, hinterlassen demnach einen Schaden. Gewissermaßen sind diese Schäden Opfer für weitere Bewegungen, in denen Scheler ebenfalls einer intuitiven Aufrichtigkeit gegenüber sich selbst folgt. Dieses Opfer schafft eine existenzielle und authentische Tiefe im seinem Leben. Die Tiefe dieser Bewegungen entsteht aus der sie begleitenden Veränderung seiner eigenen Empfindung und Überzeugung, die sich bis in die äußeren Schichten seines Lebens fortsetzt und sichtbar wird.

In seiner Pathologie fasst Scheler im Leiden nach christlichem Vorbild sich scheinbar ausschließende Aspekte zusammen. Obgleich er die Existenz destruktiven Leidens wider jeden Sinn insbesondere im Zusammenhang mit der Zeichenhaftigkeit des Leidens sieht und erwähnt, besitzt das Leiden ebenso eine ethisch läuternde Funktion, indem es höhere Werte realisiert.

Diese Läuterung durch das Leiden ist eine im Christentum verankerte Deutung des Leidens, die sich auf die Passionsgeschichte von Jesus bezieht. Demnach werden im Leiden und im Tod des einzelnen höhere Werte realisiert. Das Leiden besitzt anthropologisch für den Einzelnen eine läuternde Funktion im Sinne

einer Hoffnung auf den durch das Ganze realisierten Wert. Jesus erlöst demnach durch sein Leiden und Sterben die Menschen. Er ist durch seine Haltung, die das Leiden einbezieht und bewusst nicht meidet, eine Hoffnung für alle Menschen (vgl. Sölle 2003, S. 167ff). Für eine philosophische Anthropologie des Leidens zeigt die Läuterung durch das Leiden eine Form des Leidens auf, die sich insbesondere von Schopenhauers Leidensform darin unterscheidet, dass das Leiden nicht als unheilvoller Zustand abgelehnt wird, sondern in der das Leiden durch das Individuum als sinnvoll wahrgenommen und somit angenommen wird. Indem Scheler in seiner Leidensphilosophie diese Widersprüchlichkeit zwischen Leiden und Leben als scheinbare Widersprüchlichkeit darstellt und beschreibt, folgt er weiterhin seiner Schichtenlehre des emotionalen Lebens.

Unter der Läuterung versteht Scheler den Effekt des Leidens, den „geistigen Blick“ auf die zentralen Lebensgüter zu schärfen (vgl. GW 6, S. 69). Er richtet sich gegen den Eudämonismus und beschreibt in diesem Zusammenhang eine Verbindung zwischen den Tiefenschichten:

„Er [der Eudaimonismus, TH] sieht nicht, daß nur die Mißbefriedigung auf einem zentralen Niveau des Gefühls, im letzten Grunde also die Unseligkeit des innersten Menschenkerns, die Willenstendenz zur Folge hat, auf einem der äußersten, sinnlichen Zonen steigend näheren Niveau ein Lustgefühl als Surrogat für die innere Glücklosigkeit zu bewirken – aber daß umgekehrt der Mensch auf dem peripherer gelegenen Niveau um so leichter und um so seliger Schmerz und Leid erleiden kann, je befriedigter er auf dem zentralwärts gelegenen Niveau, d.h. ein je ‚seligerer‘ <und in Gott geborgenerer> Mensch er ist. Er sieht nicht, daß aller Hedonismus schon ein Zeichen der Verzweiflung ist.“ (GW 6, S. 71)

Die Läuterung durch das Leiden besteht nach Scheler aber keinesfalls darin, dass das Leiden den Menschen zu einer solchen Seligkeit bewegt: „Kein Mensch wird durch Leiden selig [...]“ (GW 2, S. 349). Die Kraft der Läuterung des Leidens besteht lediglich darin, durch einen Rückzug in die tieferen Schichten der Existenz das Bewusstsein dieser Schichten zu schärfen (vgl. ebd.).

Schellers Pathodizee stellt in einer vielschichtigen Argumentation die anthropologisch funktionale Bedeutung des Leidens heraus. Neben der

Signalfunktion insbesondere der Schmerzen besitzt das Leiden im Opfer und der Läuterung einen ethischen Sinn. Dieser ethische Sinn kommt in ausgeprägterer Form auch bei Friedrich Nietzsche vor (vgl. Thies 2008, S. 272). Das Leiden als Aktivierung zum Schaffen in Nietzsches Ontologie der Macht bildet demnach ebenfalls einen ethischen Kontext, aus dem heraus das Leiden gerechtfertigt wird. Die Pathodizee-Argumente in diesem Sinn weisen die Stellung des Leidens in der Ordnung des Ganzen nach und betrachten das Sein des Ganzen sodann als Gut. Demnach basieren sie auf einer Konversionsontologie (vgl. Thies 2008, S. 279). Das Ganze wird bei Scheler durch eine solidarische Verbindung von spontanen Teilen realisiert, in deren Verbund das Opfer notwendig für das Gesamtsystem ist. Das Leiden wird ontologisch dem Opfer subsumiert, und diese Ontologie impliziert in der Philosophie Schelers die Werthaftigkeit des Ganzen. Andernfalls könnte Scheler nicht von einem Opfer sprechen. Doch auch wenn das Leiden einen solchen Sinn für das Ganze besitzt, ist damit keineswegs die Bedeutung von „Sinn“ erschöpfend behandelt. „Die Einsicht, dass alles mit rechten Dingen zugegangen ist, kann unsere Trauer und unsere Wut über das Leid in der Geschichte nicht besänftigen“ (ebd.).

5.7 Max Scheler und Arthur Schopenhauer

Die in diesem Kapitel dargestellten Leidensformen unterscheiden sich wesentlich von denen, die Schopenhauer untersucht. Während Scheler eine Form des läuternden Leidens beschreibt, in der das Leiden angenommen wird und als Wachstumsschmerz in einer solidarischen Verbindung auftritt, besitzt das Leiden für Schopenhauer diese Aspekte nicht. Schopenhauers pessimistische Ausführungen gehen von einer Positivität des Leidens aus, in der das Leiden ontologisch allgegenwärtig und im Wesentlichen funktionslos ist. Dieser Pessimismus Schopenhauers wird von Scheler explizit kritisiert. Dabei ist Schelers Argumentation gegen Schopenhauer auch aufschlussreich für eine Anthropologie des Leidens. Doch sind die Autoren nicht in allen Aspekten derartig gegensätzlich. Beide stellen die Machtlosigkeit des Geistes heraus, indem sie Drang und Emotionalität als die grundlegenden Aspekte des menschlichen Daseins ansehen. Es

handelt sich dabei um eine Umkehrung, die Schopenhauer begonnen hat. Scheler steht damit in der materialen Tradition von Schopenhauer (vgl. Gehlen 1975, S. 180f).

Wie in der Apriorität des Fühlens und in dem Ordo Amoris deutlich wird, weisen Drang und Emotionalität für Scheler keineswegs jene Blindheit auf, die Schopenhauer ihnen zuschreibt. Beide Philosophen besitzen unterschiedliche Intuitionen vom Leiden. Das Leidensphänomen wird von Scheler weniger resignativ als vielmehr läuternd beschrieben. Die Höhenerfahrung des Lebens kann demnach mit der Erfahrung des Leidens einhergehen. Auch in der Ontologie des Leidens verortet Scheler dieses Phänomen in der Welt und im Ganzen des Daseins. Grundlage für diese Verortung ist eine „einfache Intuition“:

„Es ist zu denken schwer. Aber wir müssen in einer ganz einfachen Intuition die ganz innige und notwendige Einheit dieser großen und elementaren Lebenserscheinungen erfassen“ (GW 6, S. 45).

Diese einfache Intuition besteht in der Einsicht, dass alles Leiden stellvertretend für den organischen Verbund geschieht und in diesem Verbund stets das Höhere ermöglicht (vgl. ebd., S. 46). Das Leiden ist demnach Opfer. Auch bei Schopenhauer findet sich eine einfache Intuition. Doch diese Intuition erfasst das Leiden in seiner blinden Allgegenwart. Schopenhauers Intuition ist mit der Schelers nicht vereinbar. In der Philosophie Schopenhauers führt das Leiden daher nicht zur Verwirklichung höherer Werte, sondern zur Einsicht in den Irrtum des Lebens, der in der Verneinung des Willens zum Leben mündet.

Beide Intuitionen sind nicht widerlegbar. Sie basieren, wie die Ausführungen von Schopenhauer und Scheler gezeigt haben, auf unmittelbarer Wahrnehmung, auf Emotionalität, Persönlichkeit und Biographie. Insofern ist die Kritik Schelers an Schopenhauer nicht als eine Falsifikation zu lesen. Schelers Kritik an Schopenhauer zeigt in einer Erweiterung des Erfahrungshorizonts Aspekte im Leiden auf, denen Schopenhauer nicht gefolgt ist. Doch in der Diskrepanz beider Intuitionen, die der Kritik zugrunde liegt, wird deutlich, dass Scheler die Schopenhauersche Intuition

als befangen und kurzsichtig beschreibt. Ein Kritikpunkt richtet sich gegen die Positivität des Leidens:

„Der Pessimismus z.B. Schopenhauers, der nur den Schmerz als positiv, die Lust als negativ (d.h. als ‚Windstille‘ des schmerzgefärbten Lebensdrängens, Bedürfens, Erstrebens) betrachtet, übersieht beides: die ganze positive Lust an der Lebenstätigkeit selbst (und die höchste Lust des geistigen ‚Schaffens‘) und den Schmerz und das Leiden, die nicht aus ‚Mangel‘ <oder Bedürfnis> entspringen, sondern aus einer Steigerung der Lebenstätigkeit über ihr bisheriges Maß hinaus (z.B. Wachstumsschmerz).“ (GW 6, S. 47)

Scheler wendet gegen Schopenhauer ein, dass die These der Positivität des Leidens das Phänomen des Lebens nicht ausreichend erklären kann. Die „Lust an der Lebenstätigkeit selbst“ stellt er als das Positive dar. Wie ist diese rationelle Kritik an der Intuition Schopenhauers möglich?

Schopenhauer führt mehrere und unterschiedliche Argumentationen hin zu seiner These der Positivität des Leidens. Eine dieser Argumentationen fokussiert die Dauer der Befriedigung. Demnach beschreibt er die Befriedigungsdauer als kurz gemessen an der Zeitspanne ihrer Herbeiführung. Diese Beschreibung versteht die Dauer als Sukzession in der objektiven Zeit. In seiner Wertelehre stellt Scheler der objektiven Zeit eine phänomenale Zeit entgegen und nur der letzten schreibt er einen Zusammenhang mit der Höhe eines Wertes zu. Er unterscheidet die faktische Dauer vom Phänomen der Dauer. Die faktische Dauer besteht in Schopenhauers Sukzession der objektiven Zeit. Das Phänomen der Dauer hingegen besteht in der Ewigkeit, die im Fühlen eines Wertes erlebt wird, auch wenn dieser faktisch kurzzeitig ist (vgl. GW 2, S. 109f).

Nach Scheler ist es eine Täuschung Schopenhauers, die objektive Zeit mit der phänomenalen zu verwechseln. Insofern trifft für Schopenhauers Philosophie auch folgende Feststellung zu, die Scheler an Moralen richtet, die eben jener Täuschung verfallen: „In jenen Typus von Moralen hat sich der Spruch des täglichen Lebens, daß man ‚sein Herz nicht an Vergängliches hängen soll‘, daß das ‚höchste Gut‘ dasjenige sei, das an keinem zeitlichen Wechsel teilnimmt, gleichsam philosophisch formuliert.“ (GW 2, S. 108). Schopenhauer fokussiert demnach den Wert des

Ewigen. Scheler stellt dem den Wert des „Durch-die-Zeit-hindurch-existieren,könnens“ (ebd.) entgegen, den Schopenhauer nicht sieht. Soweit mündet die Kritik zunächst wieder in einer Erweiterung des Erfahrungshorizonts. Sodann „formuliert“ sich diese Begrenztheit nach Scheler in einer bestimmten „Philosophie“. Schelers Kritik wendet sich also gegen die Konsequenzen einer spezifisch begrenzten, intuitiven Wahrnehmung.

Die Begrenzung der Schopenhauerschen Intuition bezieht sich nach Scheler auf die Persistenz ewiger Werte. Diese besitzen für Scheler das Potenzial, ihre Form und ihren dinglichen Träger in der Sukzession der Zeit wechseln zu können. Ewige Werte sind somit persistent, obgleich ihre Träger zerstört werden. Ihr phänomenologisch ewiges Wesen ist nach Scheler auch in einem einzigen Vorkommnis in der objektiven Zeit gegeben (vgl. ebd., S. 109). Diese feinfühligke Intuition im Phänomen der Werte ist für Scheler ein Wesensmerkmal ewiger Werte.

Schopenhauers Intuition entspricht für Scheler nicht der erforderlichen Variationsbreite, die einer angemessenen Philosophie des Leidens zugrunde liegen sollte. Eine Konsequenz dieser Begrenztheit sieht er in der zentralen Rolle, die Schopenhauers Philosophie den Bedürfnissen zuschreibt. Für Schopenhauer entspringt jede Lust und jede Befriedigung einem vorhergehenden Bedürfnis und Mangel. Scheler sieht hier den Einfluss von John Locke auf die Schopenhauersche Philosophie (GW 2, S. 353). Diese Fokussierung auf Bedürfnis und Mangel ist für Scheler eine unzureichende Darstellung des Lebens, denn sie erklärt nicht den Wandel der Bedürfnisse. Der Mangel dient dabei sowohl als Erklärung für die Wertschätzung von Gütern als auch als Erklärung für die Quelle ihrer Genese. Demzufolge werden die Hervorbringung von Bedürfnissen und die Produktivität des Willenslebens vom Standort des Konsumenten aus konstruiert. Insbesondere die Produktivität ist für Scheler unzureichend als Bedürfnis- und Mängelbefriedigung beschrieben. Er betont, dass es der „Überschwang des Geistes“ ist, der die Produktivität des Willens ausmacht, und die so gewonnenen Projekte wirken zurück auf die Triebe und Bedürfnisse des Menschen (vgl. GW 2, S. 353f).

Schellers Kritik an Schopenhauer zeigt somit eine theoretische Unangemessenheit als Folge einer begrenzten Intuition auf. Dabei setzt jedoch die Unangemessenheit einen bestimmten Erfahrungshorizont als Norm voraus. Schellers Kritik kann diese Norm nicht begründen, sondern nur expressiv auf die intuitive Nachvollziehbarkeit ihres Erfahrungshorizonts hinweisen. Es bleibt der Ertrag seiner Leidensphilosophie, bestimmte Aspekte in ihren Abstufungen und Differenzierungen genauer beschreiben zu können, die bei Schopenhauer so nicht vorkommen. Doch es gelingt ihm nicht, Schopenhauers Intuition als mögliche menschliche Intuition zu kritisieren.

Auch bei Scheler findet sich eine pessimistische Beschreibung der Welt. Er beobachtet etwa in der Geschichte des Menschen eine steigende Verbandsbildung, die einhergeht mit einer qualitativen und quantitativen Steigerung des Leidens (vgl. GW 6, S. 48). Im Fortschreiten der Zivilisation besitzt das Leiden für Scheler jedoch eine exponiertere Rolle als die Freuden- und Genussquellen, die diese Entwicklung hervorbringt:

„Die Mittel, die Werkzeuge, <Maschinen>, Organisationen, die für diese Glückssteigerung aufgeboden wurden, haben die Tätigkeiten und die Seele des Menschen so tief in sich <und in ihren Mechanismus> verstrickt, daß das Ziel, um dessentwillen sie unternommen wurden, ganz in Vergessenheit gerieten; daß der Mensch an dieser technischen Mittelwelt – an ihrer Eigengesetzmäßigkeit, ihren Zufällen und Unberechenbarkeiten – im Grunde mehr leidet als an den Übeln, zu deren Abhülfe sie ersonnen und verfertigt wurde“ (GW 6, S. 50).

Scheler gliedert diese pessimistische Einschätzung der Technik in die eudämonistisch negative Bewertung der Zeit ein, an der unter anderem auch Schopenhauer mitgewirkt hat (vgl. ebd., S. 51). Indes sieht er in dieser Einschätzung nur ein Element seiner Ontologie des Leidens: „sie umfassen es nicht und sie trinken seine Tiefe nicht aus“ (ebd., S. 52).

Schließlich findet sich eine weitere Übereinstimmung zwischen Schopenhauer und Scheler. Beide sehen das Leiden als eine Erkenntnisquelle. Bei Schopenhauer ist das Leiden einer der beiden Wege zur Überwindung des Irrtums. Scheler schreibt dem Leiden zwar keine derart direkte Beteiligung auf dem Weg zu

seligen Leben zu, sieht im Leiden jedoch den geistigen Blick geschärft auf das Wesentliche.

6 Zusammenfassung

6.1 Anthropologie des Leidens

Ein wesentlicher Anteil der Anthropologie des Leidens, wie sie von Schopenhauer bis Scheler beschrieben wird, basiert auf innerlicher und intuitiver Wahrnehmung, auf Emotionen und Gefühlen. Das Leiden kann somit als ein Phänomen gelten, dessen Umfang erst dann philosophisch thematisiert werden kann, wenn der Emotionalität ein originär erschließender und nicht bloß ein die Erschließung begleitender Charakter zugeschrieben wird. Ein Beispiel für die Missachtung dieser spezifischen Charakteristik stellt Scheler in seiner Kritik an der Leibnizschen Theodizee heraus. Indem er diese als „Leidensleugnung“ bezeichnet, sieht er insbesondere die Emotionalität des Leidens geleugnet und das Leiden in einer unangemessenen Weise rationalisiert.

Die philosophische Thematisierung des Leidens findet hierbei in der Spannung zwischen Erkenntnis und Erfahrung statt. Vernunft, Formalität und Apriorität, wie sie in der Erkenntnistheorie von Leibniz, Kant und Hegel vorkommen, geraten in die Kritik. Eine solche Erkenntnistheorie ist nur unzureichend geeignet, die eigene Betroffenheit und Involviertheit beim Leidensthema auszudrücken. Das Phänomen des Leidens überschreitet demnach bei allen hier ausgeführten Philosophen eine solche Erkenntnistheorie. Es wird erörtert unter den Begriffen der Materialität, der Unmittelbarkeit, der Existenz und der Emotionalität, die allesamt einen egozentrischen und selbstbezüglichen Charakter aufweisen und demnach die rationale Erkenntnistheorie hin zu einer selbstbezüglichen Erfahrungstheorie überschreiten.

Die Expressivität, mit der von Schopenhauer bis Scheler die Leidensthematik als philosophische Thematik forciert wird, besitzt eine ihr eigentümliche philosophische Methodik. Der sprachliche Ausdruck gilt hier zugleich als ein performatives Experiment im Leben. Die Wahrheitsbedingung dieser expressiven

Philosophie ist das eigene Leben, verstanden in der Gesamtheit des eigenen menschlichen Seins. Der Philosoph als Person ist involviert in seine Philosophie. Daher ist diese Philosophie leidenschaftlich und erregt. Im Sinne einer Pragmatik des eigenen Lebens gilt ein intuitionistisches und selbstbezügliches Erkenntnisprinzip. Indem Schopenhauer den Intellekt als akzidentelle Waffe gegen die Substanz des Leidens beschreibt, kann er als Vorgänger des Pragmatismus verstanden werden (vgl. GW 8, S. 223). Nietzsche führt diese Methodik und ihre Wahrheitsbedingung aus, indem er vom Experiment des „Einverleibens“ der Philosophie spricht. Dieses Experiment ist dabei keineswegs tautologisch. Das eigene Leben wird als derart fremd erfahren, dass der Ausgang eines solchen Experiments unklar ist. Die dargestellten Leidensformen der Verzweiflung und der Tragik zeigen eine solche Disparität gegenüber dem eigenen Leben auf. Nietzsche steigert diesen Widerspruch noch, indem er selbst unter den Bedingungen des Lebens noch den Irrtum vermutet. Philosophie wird hier aus der Materialität des eigenen Erlebens heraus betrieben, und ihre Erkenntnisse werden im Rahmen des eigenen Lebens eingeordnet.

Die besondere Qualität dieser Wahrheitsbedingung wird in der Leidensphilosophie von Schopenhauer bis Scheler reflektiert. Auffällig sind dabei insbesondere die sprachphilosophischen Ansätze der Dekonstruktion von Begriffen. Sie zeigen auf, dass die Einheit der Begriffe nicht *a priori* angenommen werden kann, sondern eine emotionale oder genealogische Basis besitzt. So stellt Nietzsche etwa das Machtgefühl als Einheit des Willensbegriffs heraus.

Eine Philosophie, die aus dem eigenen emotionalen Erleben schöpft, kann nicht in der Weise objektiv sein wie eine rationale Philosophie. Die Objektivität dieser Philosophie besteht darin, das eigene menschliche Sein als mögliche Form des Seins aufzuzeigen. Ihre Erkenntnisse und Aussagen sind nicht universalisierbar, wohl aber nachvollziehbar durch ein menschliches Sein. Diese Nachvollziehbarkeit ist in einer besonderen Weise auf einen Akt des Mitgefühls und des Mitleids angewiesen. Schopenhauer demonstriert diese Objektivität anhand der anschaulichen Erfahrung. Demnach ist es möglich, den Nexus aufzuzeigen, in dem

diese Erfahrung stattfindet. Indem Schopenhauer sodann feststellt, dass weiter nichts getan werden kann, sagt er indirekt, dass alles Weitere vom betrachtenden Menschen unternommen werden muss. Kierkegaard stellt den Akt heraus, durch den die eigene Erfahrung der Existenz für einen rationalen Denker in den Blick gerät. Es ist ein Sprung, das Überschreiten einer Sphäre, durch den dieser seine Subjektivität und Existenz erinnert und zum subjektiven Denker wird. Der rationale Denker sieht diese existenziellen Aspekte zunächst nicht. Diese Aufweisung eines blinden Flecks innerhalb der rationalitätsorientierten Philosophie richtet sich geschichtlich an Leibniz, Kant und Hegel. Die Philosophie erfährt hierdurch eine Erweiterung ihres Gegenstandsbereichs, indem der Nexus der eigenen Erfahrung thematisiert wird.

Die hier behandelten Autoren sind von ihrer Philosophie selbst betroffen und involviert. Die eigene leidende Existenz wird zum Gegenstand philosophischer Reflexionen. Dieser besonders existenzielle Selbstbezug zeichnet die Leidensphilosophien von Schopenhauer bis Scheler aus. Er wird zunächst in der biographischen Durchdringung dieser Philosophie deutlich. Eigene Leidenserlebnisse werden herangezogen, um aus ihnen philosophische Erkenntnisse zu ziehen. So können beispielsweise die schrecklichen Eindrücke des Arsenal von Toulon als ein früher Hinweis auf Schopenhauers pessimistische Leidensphilosophie gelesen werden. Doch der Selbstbezug reicht weiter als eine biographische Durchdringung der Philosophie. Er ist Teil des anthropologischen Anspruchs, eine Philosophie zu entwerfen, die dem eigenen menschlichen Sein angemessen ist. Es handelt sich dabei nach Kierkegaard um eine Ethik des Sich-zu-sich-selbst-Verhaltens im Philosophieren. Diese Methodik ist in einer programmatischen Weise anthropologisch, indem sie der Existenzvergessenheit entgegenwirkt. Ihre Forderung besteht in einer Ethik des Philosophierens, die der Gesamtheit des menschlichen Seins gerecht wird. Leibniz, Hegel und Kant werden als rationale Denker wahrgenommen, die dieser Forderung nicht entsprechen. Ihre Konzentration auf die Rationalität vernachlässigt die Gesamtheit des eigenen menschlichen Seins. Ihr kann jedoch nicht aus diesem System heraus

widersprochen werden. Die von Schopenhauer bis Scheler geäußerte Kritik an diesen Denkern – auch als polemische Angriffe – stellt das Philosophieren als ein persönliches Verhalten gegenüber sich selbst dar. Sie widersprechen somit Leibniz, Kant und Hegel in der Form ihrer ethischen Argumentation.

Die philosophischen Schriften von Leibniz sind ein erster Bezugs- und Kritikpunkt. Die Leibniz-Rezeption von Schopenhauer wandelt sich im Zuge seines philosophischen Schaffens von einem Vordenker Kants hin zum Autor der Theodizee. Zunächst dient Leibniz für Schopenhauer als Beispiel für eine abstrakte und rationalistische Erkenntnistheorie. In radikaler Abweichung zu dieser stellt Schopenhauer heraus, dass die Vernunft durch die Gefühle, hier insbesondere als Phänomene des Willens, gesteuert wird. Seine Position ähnelt einem Funktionalismus der Vernunft, in dem die Vernunft als Werkzeug der Selbsterhaltung eines letztlich metaphysischen Willens und Strebens auftritt (vgl. Birnbacher & Hallich 2008, S. 486). Später bezieht Schopenhauer in seiner These von der Welt als der schlechtesten aller möglichen Welten eine direkte Gegenposition zu Leibniz.

Ebenso bezieht sich Scheler auf Leibniz. Er stellt heraus, dass die Philosophie von Leibniz unzureichend zwischen Gefühl und Begriff differenziert und schreibt dieser Philosophie eine „Leidensleugnung“ zu. Die Übertreibung der Vernunft besteht in der Annahme, mit vernünftigen Argumenten für die Wahrheit einer solchen These ausreichend argumentieren zu können. Scheler stellt somit in expressiver Weise heraus, dass das Leiden nicht weiter hinterfragt werden sollte. Dass Leiden vorliegt, bedarf demnach keiner weiteren Klärung.

Weitere Bezugspunkte der Leidensphilosophien von Schopenhauer bis Scheler finden sich bei Kant und Hegel. Insbesondere die formale und imperative Struktur der Kantischen Ethik gerät in die Kritik. Scheler wendet sich gegen diesen Formalismus, indem er ihm eine Ethik der Materialität gegenüberstellt. So dient die Leibniz- und Kantkritik dazu, am Leiden als emotionalem und intuitiven Phänomen eine expressive und interpretative philosophische Methodik zu entwickeln. Vernunft und Formalität werden der erlebten selbstbezüglichen Materialität

untergeordnet. Die Schriften von Hegel dienen Schopenhauer und Kierkegaard als Bezugspunkt für die Darstellung dieser Methodik. Kierkegaard stellt in vielen seiner Schriften das Erlebnis der Subjektivität in der Auseinandersetzung mit den Schriften Hegels dar. In der Konzeption des subjektiven Denkers als Gegenentwurf zu Hegel entwirft er hieraus eine ethische Kategorie: der subjektive Denker versucht, Existenz und Vernunft miteinander zu verbinden.

In der Einleitung dieser Untersuchung wurde das Leidensphänomen als existenzielles Erlebnis dargestellt, in das der Mensch stets involviert ist. Die emotionale und existenzielle Methodik des Philosophierens, die in den Philosophien von Schopenhauer bis Scheler vollzogen wird, greift diese Erlebnisqualität auf. Das eigene Leidenserlebnis ist demnach genau genommen nicht der Gegenstand des Philosophierens. Obwohl über das eigene Leiden durchaus reflektiert wird, entspricht die Abstraktion vom Leiden nicht dem Wesen dieser Philosophie. Indem *mit* dem Leiden anstatt *über* das Leiden reflektiert wird, leitet das eigene Leidenserlebnis selbst zu einer Methodik des Philosophierens an. Diese Anthropologie des Leidens verpflichtet sich der Angemessenheit, dem eigenen Leidenserlebnis gemäß zu philosophieren und es nicht zu überschreiten. Damit ist diese Anthropologie des Leidens eine Ethik des Sich-zu-sich-selbst-Verhaltens.

6.2 Aspekte einer Phänomenologie des Leidens

Die Anthropologie des Leidens von Schopenhauer bis Scheler beschreibt mit ihrer philosophischen Methodik eine mannigfache Fülle von Leidensformen. Im Phänomen des Leidens wird dabei eine Ungleichartigkeit und gegenseitige Unableitbarkeit dieser Fülle deutlich. Die hier thematisierten Autoren konzentrieren sich jeweils in ihrer Philosophie auf bestimmte Formen des Leidens. Dabei wird das anthropologische Gesamtphänomen des Leidens auf einen bestimmten Aspekt hin fokussiert. Demnach beschreiben Schopenhauer, Kierkegaard, Nietzsche und Scheler in ihrer Schriften intentionale und nicht nichtintentionale Formen des Leidens. Ihr Leidenserlebnis ist ferner eingebettet in

unterschiedliche Kontexte von Sinn- und Bewandtniszusammenhängen oder zeichnet sich gerade durch jegliche Verneinung eines solchen Kontextes aus. Schopenhauer verabsolutiert die eigene Leidenserfahrung und verneint jeden Sinnzusammenhang im Leiden. Demgegenüber arbeiten Kierkegaard, Nietzsche und Scheler eben diese Sinnzusammenhänge heraus. Ein solcher Fokus umfasst neben prototypischen Leidensformen, die das zugrundeliegende Phänomen umreißen, auch begriffliche Aspekte, die das damit zusammenhängende Verständnis des Leidens konkretisieren. Diese Fokussierung verdeutlicht die Ursprünglichkeit des Leidens als eigenartiges, unterschiedliches und somit „breites“ Phänomen.

Durch das Heranziehen von Biographie und Philosophie einer Person ist es möglich, diese Heterogenität darzustellen, ohne sich von der Selbstbezüglichkeit des Phänomens zu lösen. Die Breite des Leidensphänomens wird dabei auch durch die Eigenheiten der Persönlichkeit gebildet. Wie Scheler in seiner Philosophie der Emotionalität darstellt, wird die Person in der philosophischen Tradition unzureichend als „Vernunftperson“ aufgefasst. Das Leidensphänomen gerät nur dann in den Blickwinkel der Philosophie, wenn ebenso die emotionalen Aspekte des Personseins berücksichtigt werden. Ein derartiges Hervorheben der Eigenheiten des menschlichen Seins im subjektiven Leben und Erleben ist auch bei Schopenhauer, Kierkegaard und Nietzsche zu finden. Das Leidensphänomen wird demnach als selbstbezügliches Phänomen erst verständlich, wenn es auch auf Aspekte der Persönlichkeit bezogen wird. Die Eckpunkte der Biographie und des persönlichen Erlebens sind demnach auch Besonderheiten der jeweiligen Philosophie.

Wie das Leben von Nietzsche immer wieder von starken Migräneanfällen durchzogen wird, so sind diese Schmerzzustände prägende Erlebnisse. In Übereinstimmung hiermit ist das Leiden für Nietzsche im Wesentlichen ein *schmerzhafter Zustand* der Einwirkung auf einen Prozess. Er beschreibt das Leidensphänomen als zuständliches Leiden. Diese Zuständlichkeit findet sich selbst bei vermeintlich intentionalen Phänomenen wie etwa dem Willen. Seine

Destruktion des Willensbegriffs deckt dabei eine Struktur der Lust auf, die den Glauben an eine Konstruktion dieses Begriffs aus einer Vernunft heraus als Irrtum verständlich macht. Das urheberschaftliche Zuschreiben des Erfolgs einer Handlung und die egozentrische Konstruktion eines Subjekts der Handlung werden von Nietzsche als lustvolle Irrtümer analysiert. Sie werden begangen um des Zustands ihrer Lust wegen. Demgegenüber erscheint die Unfreiheit des Willens als Zwang und als Fremdbestimmung durch einen fremden Willen. Dieser Zustand der Unfreiheit wird als Leidensform ähnlich wie Schmerz und Behinderung abgelehnt. Diese Ablehnung der Unfreiheit des Willens geschieht in einer Ideologie, die die Freiheit des Willens und damit dessen Lustzustand hedonistisch übertreibt.

Das Leiden wird zum persönlichen Zustand der Wahrheit. In ihm werden die irrümlichen aber lustvollen Konstruktionen unseres Alltags durchschaut, und das Selbst ist bestrebt, sich nicht weiter zu belügen. Nietzsche sieht damit das Leidensphänomen eng verknüpft mit der Wahrheitsfindung. Die Wahrheit gerät in einen Gegensatz zum menschlichen Sein. Das Experiment seiner Philosophie besteht darin, in einer solchen Wahrheit zu leben. Wie lange kann der Mensch diesen Leidenszustand der Wahrheit ertragen? Der Ausgang dieses Experiments ist in seiner Philosophie unklar. Wie er an der Dekonstruktion des Willensbegriffs beispielhaft vorführt, wirkt der Irrtum dem Leiden an der Wahrheit entgegen.

Nietzsche analysiert die Leidensminderung sowie die Luststeigerung durch den Irrtum in einer Ontologie der Macht. Seine Philosophie zeichnet sich dabei durch eine eigentümliche und simplifizierende Gegensätzlichkeit zwischen Lust und Leiden aus. Das Zufügen von Leiden ist im Leiden-Machen selbst etwas Lustvolles und ein „Fest“. Dabei scheint auch das Leiden-Machen für Nietzsche ein Zustand zu sein. Er beschreibt ihn im Kontext des Ergötzens und Auskostens. Das Leiden-Machen erschöpft sich im Zustand des Machens und besitzt keine weitere Intention darüber hinaus. Das Ertragen von Leiden ist demgegenüber etwas Schmerzhaftes. Das Stoßen der gestaltenden Kräfte erzeugt im aktiven Subjekt die Lust am Schaffen, an Macht und Leiden-Machen, im passiven Subjekt das Leiden an Schmerz, Behinderung und Uneigenständigkeit.

Jenseits von Vernunft und Ratio birgt für Nietzsche das Leidensphänomen in seiner Emotionalität die Erkenntnis der Wahrheit. Nietzsche verschreibt sich dabei einer Destruktion der Realität, die im Zusammenwirken von Macht und Leiden die ursprüngliche Banalität der Weltdynamik offenlegt. Er identifiziert hierbei ungewöhnliche Aspekte einer Phänomenologie des Leidens.

Es ist für das zuständige Leiden bei Nietzsche charakteristisch, dass das menschliche Sein in diesem Zustand nicht dialektisch wird. In keiner der Leidensformen von Nietzsches Phänomenologie des Leidens zieht sich das menschliche Sein selbst in Zweifel. Diese Charakteristik wird biographisch verständlich durch Nietzsches persönliches Leiden an körperlichen Schmerzen. Schmerzen können als das Getroffen-Sein im Eigensten des menschlichen Seins beschrieben werden (vgl. Buytendijk 1948, S. 144). Sie lassen eine Verletzung deutlich und unzweifelhaft ins Bewusstsein treten. Obgleich das Leiden auch ein reflexives Phänomen ist, fehlt eine solche Selbstreflexion im Schmerz und entsprechend auch in Nietzsches Leidensformen. Sein Leidensphänomen ähnelt in dieser Charakteristik Kierkegaards Begriff des Unglücks. Unglückliche Menschen sind demnach nicht dialektisch und suchen die Ursache des Leidens außerhalb und unabhängig vom eigenen Subjekt. Schmerz, Behinderung, Zwang und Stoßen sind Nietzsches Leidensformen und ebenfalls allesamt äußerliche Einwirkungen. Nietzsches Destruktivität hinterfragt die Begriffe einer solchen sich selbst in Frage stellenden Dialektik aus einem Zustand schmerzhaft bezeugter Bewusstheit seiner selbst heraus. Sein minutiöses Auseinandernehmen von scheinbar selbstverständlichen Konstruktionen wie etwa das Selbst, die Urheberschaft oder der Wille entlarvt das menschliche Sein als eine unzweifelhafte Dynamik von Macht, Lust und Leiden – als Ressentiment gegenüber der Wahrheit.

Insbesondere in einer Anthropologie des Leidens kann das Leidensphänomen neben seinen zuständigen Aspekten auch als Seinsweise des Menschen begriffen werden. Der Mensch erfährt demnach nicht ein Zustand des Leidens, sondern das Leiden ist ein existenzieller Aspekt seines Daseins. Das Leiden besitzt hierbei eine über den bloßen Zustand hinausgehende menschliche Dimension. Diese Dimension

wird beispielsweise angesprochen, indem der andauernde und unumgängliche Leidenszustand des Lebens bei Schopenhauer zur Frustration führt.

Im Gegensatz zum zuständlichen Leiden erschöpfen sich intentionale Leidensformen nicht im bloßen, schmerzhaften Erlebnis. Sie besitzen einen Gegenstand, auf den sich das Leiden bezieht, und erst in der Berücksichtigung dieses Gegenstands wird diese Form des Leidensphänomens in seiner Bedeutung und Tragweite durchsichtig. Schopenhauer untersucht das Leiden in diesem Sinn als einen *Aspekt der Voluntativität*. Leiden besteht demnach wesentlich in der Unbefriedigung des Wollens. Das Wollensphänomen wird dabei beinahe ausschließlich als Leiden am Nichtgegebensein von Etwas aufgefasst: als ein Noch-nicht-Eintreten oder Nicht-ingetreten-Sein der intendierten Befriedigung. Hierbei ist das Leiden als intentionaler Zustand für Schopenhauer nicht diffizil. Darin ähnelt Schopenhauers intentionale Leidensform der Selbstbewusstheit Nietzsches: Der begehrte Gegenstand sowie das Begehren selbst erscheinen nicht weiter zweifelhaft. Schopenhauers Wollensbegriff bezieht darin Stellung zur Realität, indem eine Diskrepanz zwischen Einstellung und Wirklichkeit mit Gewissheit festgestellt wird.

Schopenhauer beschreibt zahlreiche Subformen des Leidens am Wollen. Unbefriedigt ist das Wollen zunächst beim Ausstehen der Befriedigung. Ebenso ist es unbefriedigt, wenn die Befriedigung erreicht ist, denn diese bleibt stets hinter der Qualität des Gewollten zurück. Eine besondere Qualität des Leidens am Wollen findet sich bei Schopenhauer in der Langeweile. Diese besteht zunächst in der Eintönigkeit der stetigen Befriedigung des Wollens. Langeweile ist somit eine Leidensform an der Befriedigung des Wollens, indem diese stets als unbefriedigend erlebt wird. Doch Langeweile stellt sich nach Schopenhauer ebenso ein, wenn der ewige Übergang vom Wollen zur Befriedigung ins Stocken gerät, indem keine weitere Intention mehr greifbar erscheint. Die wesentliche Unbefriedigung des Wollens geht einher mit der Frustration darüber, vergeblich zu wollen. Für Schopenhauer wird somit das Willensphänomen in seinen unterschiedlichen Ausgestaltungen insbesondere im Leiden erfahrbar.

Auch den Schmerz und schmerzhaft, sinnliche Reizungen interpretiert Schopenhauer im Gegensatz zu Nietzsche nicht zuständlich, sondern als ein intentionales und voluntatives Phänomen. Die intuitive Ablehnung, die solche Einwirkungen hervorrufen, sind nach Schopenhauer Einwirkung auf und Ablehnungen durch einen Willen. Es erscheint für Schopenhauer somit fraglich, ob die spezifische Qualität von Schmerz rein zuständlich beschrieben werden kann. Die im Leidensphänomen gegebene Ablehnung des Schmerzzustands enthüllt demnach bereits rudimentär intentionale Aspekte. Entsprechend subsumiert Schopenhauer diesen Aspekt auch begrifflich unter das Phänomen des Willens. Sein Willensbegriff umfasst sowohl den „eigene Willen“, ein intentionaler Aspekt des eigenen Handelns, als auch das „Wollen“ oder „Nicht-Wollen“ von etwas. Letzteres besteht im unmittelbaren Annehmen und Ablehnen eines Eindrucks und ist als solches für Schopenhauer eine Einwirkung auf den Willen.

Beide Bedeutungen des Willensbegriffs können als Aspekte von Emotionalität und Innerlichkeit verstanden werden, denn sie werden intuitiv erfahren und eröffnen eine innerliche, materiale Qualität. Schopenhauer definiert demnach Emotionalität als Willensphänomen (vgl. Birnbacher & Hallich 2008, S. 487). Indem er überwiegend Leidensformen heranzieht, um die eigene Erfahrung des Willens auszudrücken, beschreibt er insbesondere eine leidende Emotionalität als Willensphänomen. Als Unbefriedigung des Willens ist das Leiden somit ein innerliches und emotionales Phänomen, welches zugleich die wesentliche anthropologische Form der Objektivation des Willens ist.

Das Phänomen des Leidens umfasst bei Schopenhauer jedoch nicht nur intuitive und emotionale Aspekte, sondern potenziert sich in Abstraktion und Reflexion darüber. Der Mensch als erinnerndes und vorausdenkendes Wesen hält am geschehenen Leiden fest oder sieht das Leiden bevorstehen, obgleich es faktisch nicht präsent ist. Insbesondere der Mensch als erinnerndes Wesen kann einen spezifischen Schmerz erleben. Kierkegaards pseudonyme Überlegungen zum unglücklichsten Menschen in „Entweder – Oder“ als Teil seiner ästhetischen Schriftstellerei können hilfreich für die Herausstellung des Spezifikums dieses

Schmerzes sein. Das bevorstehende Leiden besitzt demnach die Möglichkeit der Veränderung und Einflussnahme. Demgegenüber besteht für den an der Erinnerung leidenden Menschen keine Einflussnahme mehr auf das Geschehene. Die Erinnerung wird demnach als unveränderbarer Gegenstand äußerlich. Eine Reflexion auf die Unveränderbarkeit verleitet Kierkegaard dazu, diesen Menschen als den unglücklichsten Menschen zu betrachten. Schopenhauer beschreibt ähnliche Leidensformen, in denen sich das Leiden in der Reflexion verstärkt.

Das Leiden am Leiden ist eine eigene Leidensform, in der Schopenhauer reflexive und emotionale Aspekte des Leidensphänomens verbindet. Die stetige Unbefriedigung des Wollens führt so etwa zur Frustration als grundlegender Stimmung und wirkt in das theoretische Konzept der Positivität des Leidens hinein. Das Leiden am Leiden löst sich vom faktisch vorliegenden Leidenserlebnis, ähnlich wie sich in Schopenhauers Erkenntnistheorie die Abstraktion von der unmittelbaren Vorstellung löst und einen Begriff hiervon bildet. Doch ebenso, wie sich Begriffe auf Vorstellungen beziehen und „Vorstellungen aus Vorstellungen“ sind, bleibt auch das Leiden am Leiden bezogen auf die Unbefriedigung des Willens. In Analogie zu Kierkegaards unglücklichstem Menschen ist das Leiden als Frustration bezogen auf die geschehene Unbefriedigung des Willens. Schopenhauers These der Positivität des Leidens stellt demnach in einer abstrakten Weise die Ursprünglichkeit der Unzufriedenheit und Unbefriedigung heraus. Sein Leidensphänomen ist somit geprägt von einer Empfindung des Leidens als Weltschmerz, auch wenn es kurzzeitig von anderen Empfindungen überlagert erscheint. Durch diese Erkenntnis wird das Leiden für Schopenhauer nicht nur konstatiert und diagnostiziert, sondern auch in seinem Erfahrungsgehalt und seiner negativen Wertmäßigkeit erfasst. Seine Philosophie weist darin eine Selbstbezüglichkeit auf (vgl. Welsche 2006, S. 134f).

Schopenhauer zeigt ferner auf, dass sich das Leiden anthropologisch potenzieren kann. Im Leiden am Leiden verstärkt sich das Leiden und vervielfältigen sich die Leidensformen im menschlichen Sein. So richtet sich etwa die Frustration auch in Form von Selbstentzweiung und Selbstdestruktion gegen das eigene Wesen. Der metaphysische Wille birgt eine solche Frustration in sich.

Dieser blinde Kampf um die Materie folgt – als *homo homini lupus* verstanden – einem sich selbst entzweierenden und sich selbst verletzenden Prinzip. Er entspricht einem Wesen, welches sich in Frustration und Ärger gegen sich selbst wendet und dabei das Leiden vermehrt.

Anders als der unglücklichste Mensch, wie ihn Kierkegaard in der oben herangezogenen Ausführung beschreibt, findet sich bei Schopenhauer auch als Reflexion auf bevorstehende Ereignisse eine trostlose und für ihn charakteristische Leidensform. Die Langeweile darüber, dass die faktische Befriedigung stetes hinter dem Erstrebten zurückbleibt und dass sich im Weltgeschehen eine Sinn- und Ziellosigkeit manifestiert, ist im Wesentlichen eine Leidensform an bevorstehenden Ereignissen. Die Substanz der Welt als Wille ist hierin erkannt und als Trick eines Taschenspielers entlarvt. Der Entwurf seines Selbst in die Zukunft erscheint öde und fade. Diese Langeweile in Schopenhauers Philosophie ist auch persönlich zu verstehen. In Bezug auf seinen eigenen Zukunftsentwurf bleibt die faktische Befriedigung hinter dem Erstrebten zurück, etwa wenn sein Vater ihn vor die inszenierte Wahl der Weltreise stellt. Das Leiden am Leiden ist somit eine Reflexion auf die Gewissheit der Unbefriedigung auch seines eigenen Willens.

Der Beitrag von Schopenhauers Philosophie zu einer Phänomenologie des Leidens besteht darin, dieses Phänomen in einer ungewöhnlichen Deutlichkeit und Fühlung zu untersuchen. Schopenhauer folgt konsequent dem *pessimum*, um das Leidensphänomen bis hin zur Resignation und Verneinung des Willens zum Lebens zu ergründen. Seine Ausführungen bleiben dabei einer Humanität verbunden, die den Menschen nicht auf Ratio beschränken. Insbesondere im Leidensphänomen stellt Schopenhauer die Unangemessenheit dieser Beschränkung als Vernunftkritik heraus und erörtert das Leiden als ebenso emotionales und intuitives Phänomen.

In der Frustration, wie Schopenhauer das Leidensphänomen interpretiert, wird das Leiden in einer besonderen anthropologischen Färbung spürbar. Anders als bei Nietzsche wird eine erste Tendenz zum Selbstzweifel deutlich, indem sich der metaphysische Wille gegen sich selbst richtet. Doch bleiben diese Zweifel auf einer metaphysischen Ebene und wirken nicht in den Aspekt des Selbstbezugs der

Philosophie hinein. Das Leiden bleibt im Wesentlichen ein Phänomen der Äußerlichkeit, denn der voluntative Mensch gerät sich selbst gegenüber nicht in eine Dialektik. Demgegenüber kann das Phänomen des Leidens auch von der dialektischen Innerlichkeit her beleuchtet werden. Zum Gegenstand wird damit das Subjekt, das nicht umhin kommt zu wünschen. Für Kierkegaard wird in diesem Fall das Leiden zur Verzweiflung über sich selbst.

Die Leidensformen, auf die sich Kierkegaard konzentriert, sind weniger auf die Erfahrung eines Willens gerichtet als auf die der eigenen Existenz. Kierkegaard beschreibt Formen des *existenziellen Leidens*. Dabei handelt es sich um eine intentionale Leidensform, wobei die Gegensätzlichkeit der Existenz als Intention in Kierkegaards Leidensformen aufgefasst werden kann. Seine Leidensformen Unglück, Verzweiflung und Schuld werden verständlich vor dem Hintergrund der Unmöglichkeit, Richtigkeit im Sinne einer Gegensätzlichkeit der Existenz herzustellen. Als „inter-esse“ ist das Leiden sowohl die Ohnmacht, eine solche Richtigkeit herzustellen, als auch das beständige Bestreben danach.

Kierkegaards Leidensphilosophie stellt im Rahmen einer Anthropologie des Leidens die Unheimlichkeit der Existenz heraus. Das menschliche Sein wird in seiner Struktur und Beschaffenheit nicht als vernünftig und einer Bestimmung entsprechend verstanden. Das Leiden besitzt bei Kierkegaard die Evidenz einer solchen Gottferne, indem es als Verzweiflung eine in sich selbst ungenügsame und unbehebbar Leidensstruktur erkennt. Im Gegensatz zum voluntativen Leiden ist die Leidensdifferenz bei Kierkegaard somit kein Gegensatz zwischen Selbst und Welt, sondern ein Gegensatz innerhalb des Selbst.

Die Leidensformen an der Selbstbezüglichkeit stellt Kierkegaard in seiner Philosophie deutlich heraus. Während er das Unglück in der „Unwissenschaftlichen Nachschrift“ nicht zu den Leidensformen im engeren Sinne zählt, ist die Verzweiflung ein Leiden am Selbst, bei dem die Unheimlichkeit der eigenen Existenz durchsichtig wird. Als Schwachheit und Trost gegenüber sich selbst wird die ursprüngliche Struktur der Existenz erfahren. Dabei sind diese existenziellen Leidensformen, wie sie Kierkegaard beschreibt, mehr ein Verhalten als ein Erleiden.

Deutlich wird dies zum einen an der ethischen Kategorie des Sich-zu-sich-selbst-Verhaltens, die er auch im Kontext der Verzweiflung erörtert. Zum anderen beschreibt er dieses existenzielle Pathos als Schuld gegenüber sich selbst.

Demnach arbeitet Kierkegaard neben den Erfahrungsqualitäten des Leidens auch das Selbstverhalten heraus, das die existenziellen Leidensformen konstituiert. Das Unglück zeichnet sich demnach durch ein Selbstverhalten aus, unglückliche Vorkommnisse in der Äußerlichkeit zu verorten und als zufällig zu begreifen. Das eigentliche Leiden wird erst erfahren, wenn dieses Verhalten misslingt und solche Vorkommnisse als notwendig und konstitutiv begriffen werden. Dann wird die dialektische Struktur der eigenen Existenz nach Kierkegaard im Denken gewürdigt. Das Denken wird dabei von Kierkegaard als Expression verstanden und als ethisch relevantes Denkverhalten analysiert. Das Phänomen des Leidens stellt die logische und rationale Ausrichtung der Erkenntnistheorie als unzureichend heraus, indem hierbei der ethische Aspekt des Selbstverhaltens unberücksichtigt bleibt. Am Beispiel der Wahl zeigt Kierkegaard auf, dass nicht nur die gewählte Option, sondern ebenso das Wie der Wahl und damit das Selbstverhalten entscheidend ist.

Schopenhauer vollzieht seine Reflexion zur Selbstbezüglichkeit in den erkenntnistheoretischen Kategorien von Subjekt und Objekt. Kierkegaard löst sich von diesen Kategorien, indem er den Selbstbezug nicht als angeschauten Objekt eines Subjekts, sondern als Verhältnis zu sich selbst auffasst, nämlich zur Gegensätzlichkeit der Existenz. Dabei rücken existenzielle Leidensformen in den Fokus seiner Leidensphilosophie. Scheler führt diese Tendenz fort, indem er das Erlebnis der Innerlichkeit ontologisch verabsolutiert. Die existenziellen Bewegungen des emotionalen Lebens erhellen demnach auch Wesenseigenschaften der Welt. Das Tragische ist somit nach Scheler auf die grundlegende Eigenschaft der Welt zurückzuführen, von den gefühlten Werten des Ich unabhängig zu sein. Scheler verallgemeinert somit die Leidensstruktur der Existenz.

Das Subjekt des Erlebens thematisiert Scheler nicht weiter, sondern fokussiert das Erlebte selbst. Der Begriff „Ich“ bezeichnet demnach das allgemeine Erlebnis

der inneren Wahrnehmung. Scheler betont, dass keine weitere Aktivität notwendig ist, um das Fühlen auf das Ich zu beziehen. Durch diese ontologische Vergegenständlichung des Ich erfahren die Gegenstände der inneren Wahrnehmung eine Beständigkeit und Apriorität, indem sie nicht weiter in Beziehung zu einem Subjekt gedacht werden. Auf diese Weise wird die Evidenz im eigenen und inneren Leidenserlebnis philosophisch in eine angemessene Terminologie gefasst. Während Schopenhauer das Leiden als das Positive wahrnimmt und bestrebt ist, die Existenz dieser Erlebnisqualität argumentativ zu belegen, hat sich Scheler von der Notwendigkeit einer solchen Rechtfertigung gelöst. Aus der erlebten Diskrepanz zwischen der Rangordnung der Werte und deren Realisierung in der Welt zieht die tragische Trauer ihre selbstgewisse Evidenz. Diese Wesensbeschreibung ist, wie Scheler als Apriorität des Fühlens herausarbeitet, unabhängig von Beobachtung und Induktion; sie ist hierdurch nicht widerlegbar und bedarf keiner weiteren Verteidigung.

Scheler verortet entlang der emotionalen Schichten unterschiedliche intentionale und nicht-intentionale Leidensformen. Der Schmerz ist eine Leidensform der peripheren und ichfernen Schichten des emotionalen Lebens. Die Krankheit als Leiden der Vitalgefühle besitzt eine größere Nähe zum Ich. Schließlich berührt das Leiden als seelisches Gefühl unmittelbar das Ich, etwa in der Trauer oder in Schelers Form der Verzweiflung.

Schelers Gefühlsphilosophie zeigt im Rahmen der Anthropologie des Leidens die Komplexität des Leidensphänomens auf. Gefühle und Leidensformen können demnach koexistieren. Die Vielfalt an Gefühlsbeschreibungen in der Alltagssprache sind für Scheler ein Hinweis darauf, dass Gefühle unterschiedlicher Schichten gleichzeitig vorliegen können. Entsprechend können auch im Leidensphänomen verschiedene Leidensformen vorliegen. Die Komplexität des Leidensphänomens wird durch Schelers Gefühlstheorie weiter gesteigert, indem er zwischen Gefühlszustand und Funktion der Aufnahme des Gefühls unterscheidet. Gefühlszustände wie etwa Schmerzen können demnach „erlitten“, „erduldet“ oder „genossen“ werden, was auf verschiedene Weisen des Erlebens hinweist. Scheler

stellt damit am Phänomen des Gefühls heraus, was auch Richard M. Hare in einer begrifflichen Untersuchung von „Schmerz“ feststellt: „Schmerz“ ist demnach ein komplexes Wort, welches nicht selten eine bestimmte Empfindung sowie auch das Leiden an dieser Empfindung bezeichnet. Die Verbindung beider Bedeutungen in der Verwendung von „Schmerz“ ist aber analytisch und nicht logisch notwendig (vgl. Hare 1972, S. 90). Im Gefühlszustand selbst ist auch nach Scheler das Erleiden dessen noch nicht notwendigerweise gegeben.

6.3 Funktionale Aspekte des Leidens

Neben einer Beschreibung des Leidensphänomens findet sich in den Leidensphilosophien von Schopenhauer bis Scheler auch eine Zuschreibung von Funktionen an das Leiden. Die Anthropologie des Leidens, die in diesen Philosophien entwickelt wird, legt demnach nicht nur die besondere Materialität und Erlebnisqualität des Leidens offen, sondern stellt auch die Funktion des Leidens für das Menschsein heraus. Sofern das Leiden mit seiner Wirkung auf den Menschen im Mittelpunkt steht, handelt es sich um eine solche funktionale Beschreibung. Dem Leiden wird dabei ein Sinn oder Zweck zugeschrieben. Die Beschreibung erfährt hierdurch die Färbung einer Pathologisierung. Im Gegensatz zur phänomenologischen Beschreibung äußert Schopenhauer Kritik an einer funktionalen Beschreibung des Leidens überhaupt. Kierkegaard, Nietzsche und Scheler sehen das Leidensphänomen unterschiedlich stark von funktionalen Aspekten gekennzeichnet.

Eine erste Funktion wird dem Leiden als *Signalfunktion* zugeschrieben. Insbesondere Max Scheler beschäftigt sich ausgiebig mit dieser Funktion. Das Leiden tritt in seiner Philosophie als Zeichen für lebenshemmende Ereignisse oder Prozesse auf. Es signalisiert eine Schädigung des Körpers oder eine Hemmung der Entwicklung und Vervollkommnung der geistigen Person. Um diese Signalfunktion auch gegen die Ausnahmen zu behaupten, in denen das Leidensphänomen keine solche Funktion zu besitzen scheint, präzisiert Scheler die Signalfunktion durch zwei Aspekte. Zum einen bezieht er sie nur auf arttypische Schädigungen, zum

anderen ist die besondere Struktur des Organismus zu beachten. In dieser Struktur unterscheidet Scheler zwischen dem Leben des Organismus als Ganzem und dem Leben seiner Teile. Entsprechend der Schichtenlehre der Gefühle signalisieren lokalisierbare Schmerzleiden nur eine Hemmung der jeweiligen Teile des Organismus und sind als solche kurzsichtig.

Diese Signalfunktion des Leidens steht in einem Widerspruch zur Qualität des Zeichens. Scheler beschäftigt sich mit der Frage, warum gerade das Leiden als Zeichen für eine solche Hemmung dient. Warum nicht ein anderes Zeichen, das nicht diese spezifische Leidensqualität besitzt? Er betrachtet diese Frage als berechtigt, verwirft ihretwegen jedoch nicht seine Pathodizee. Darin wird deutlich, dass das Leidensphänomen Aspekte besitzt, die inkommensurabel mit einer solchen Signalfunktion erscheinen. Scheler sieht jedoch durch diese Warum-Frage insbesondere das Dasein von Leiden und Schmerzen angesprochen. Unter der Prämisse von deren Dasein erscheint ihm dieses Zeichen als geeignet für die Signalfunktion. Diese Funktion basiert somit auf einer Existenzpräsupposition des Leidens, die durch diese Beschreibung selbst nicht begründet wird.

Neben dem Dasein des Leidens kann jedoch auch das Sosein des Leidens als Einwand gegen die Signalfunktion herangezogen werden. Gerade im Sosein sieht Schopenhauer genügend Evidenz für die Widerlegung einer solchen funktionalen Beschreibung des Leidens. Demnach übersieht diese Beschreibung, dass das Leiden keineswegs notwendigerweise funktional ist. Auch Schmerzen treten auf, ohne dass sie auf eine Hemmung oder Schädigung hinweisen. Phantomschmerzen können in diesem Zusammenhang als Beispiel dienen. Schmerzen und Leiden sind demnach vielschichtige Phänomene, die nach Schopenhauer bar jeder Funktion und sinnlos im Menschen vorkommen. Auch wenn es partiell Funktionen gibt, so sind diese Funktionen akzidentell gegenüber der wesentlichen Sinnlosigkeit des Leidens. Schopenhauer relativiert diese Erfahrung der Sinnlosigkeit des Leidens nicht. Er beschreibt die Leidenserfahrung derart beharrlich, egozentrisch und isoliert, dass jede funktionale Einordnung dieser Erfahrung ihrer Erfahrungsqualität widerspricht. Das Phänomen des Leidens wird somit aus einer eigenen

Leidenserfahrung heraus verstanden, in welcher nicht nur jeder Sinn- und Bewandtniszusammenhang fehlt, sondern negiert wird. Schopenhauers Einwand gegen eine funktionale Beschreibung des Leidens ist die faktisch erfahrene Sinnlosigkeit des Leidens.

Neben der Signalfunktion beschreibt insbesondere Nietzsche eine weitere Funktion des Leidens, nämlich das Leiden als *Anreiz und Ansporn*. Diese Funktion besitzt einen Handlungsbezug, indem sie Handlungen bewirkt, die ohne den Anreiz des Leidens nicht in dieser Intensität eintreten würden. Doch der Anreiz kann ebenso kognitiv sein, indem das Leiden zu bestimmten Konstruktionen und Konzepten führt. Dabei bewegt sich Nietzsches Interpretation des Leidensphänomens auch hier in den Formen des zuständlichen Leidens oder des Schmerzes.

Die Anreizfunktion des Leidens findet sich bei Nietzsche sowohl im Bild der zwei Herzkammern als auch im Phänomen des Leiden-Machens. Dabei stellen die zwei Herzkammern metaphorisch den Anreiz des eigenen Leidens dar. Die Illusion als konstruierende, lust- und machtvolle Kraft ist demnach irrtümlich und wahrheitsfern. Beispiele für diese Illusionen sind eigene, zum Teil auch ideologische Konstrukte wie Willensfreiheit, Selbst, Urheberschaft, Kausalität und Religion. Sie stehen im direkten Austausch mit der destruktiven und erkenntnisfördernden Hemmung der Wissenschaft. Letztere bewirkt nach Nietzsche Leiden und hält damit den Kreislauf der kraftvollen Emanzipation von der Hemmung im Gang. Ein solcher Kreislauf findet sich ebenso im Machtzuwachs, der vom Leiden-Machen bewirkt wird. In diesem Zusammenhang besitzt jedoch nicht das eigene Leiden die Anreizfunktion, sondern es ist das Leiden der Anderen, welches als Ansporn wirksam wird. Leiden-Machen ist für Nietzsche das Zwingen und Quälen eines Menschen, welches die Handlungsmöglichkeiten des Quälenden erweitert. Das Zufügen von Leiden wirkt nicht nur als eigenes „Fest“. Als Stoßen der gestaltenden Kräfte in seiner Ontologie der Macht ist es ebenso die allgemeine Erweiterung der Handlungsmöglichkeiten eines Seins.

In der Ontologie der Macht überschreitet Nietzsche das Leiden als eigenes Leiden und bildet einen größeren Kontext, in dem das Leiden geschieht. Im Machtstreben und im Leiden-Machen ist das Leiden nicht isoliert beschrieben, sondern stets in einem Bewandtniszusammenhang miteingeschlossen. Die Isolation des einzelnen leidenden Menschen wird aufgehoben durch das Streben nach Macht vieler Menschen. Im Bild der Pluralität der Willen zur Macht und des Leidens als stoßende, gestaltende Kräfte ist das Leiden nie ausschließlich das Leiden eines einzelnen Menschen. Als Aspekt der Originalität des Leidens zeigt Nietzsche somit, dass im Leidenserlebnis ebenso Machtzusammenhänge gegeben sind. Seine Thematisierung des Leidens verweilt nicht beim eigenen Leidenserlebnis, sondern schreitet sodann im Schaffen fort zur daraus folgenden Aktion und Aktivität.

Eine besondere Funktion, die dem Leiden in den Philosophien von Schopenhauer bis Scheler zugeschrieben wird, ist seine Funktion für die Philosophie selbst. Auch wenn Schopenhauer das Leiden insgesamt bar jeder Funktion beschreibt, so besitzt es für ihn dennoch akzidentell philosophische Funktionen. Eine solche Funktion ist die *ethische Funktion*. Das Leiden ist demnach als Mitleid die Grundlage moralischen Handelns. Die Schopenhauersche Mitleidsethik wendet sich demnach ganz im Sinne einer emotionalen Formalismuskritik gegen die imperativische Ethik Kants. Für Schopenhauer ist hierbei das Leiden nicht für das eigene menschliche Sein funktional bedeutsam. Darin ähnelt diese ethische Funktion dem Leiden-Machen bei Nietzsche. Das Mitleid wird für einen anderen Menschen, der dieses Leiden wahrnimmt, zur Grundlage moralischen Handelns.

Substanzieller ist die ethische Funktion des Leidens in der Philosophie Schelers. Indem das eigene Leiden unmittelbar zur Erkenntnis von Werten und zum moralischen Handeln beiträgt, ist es ethisch läuternd. Das Leidensphänomen ist bei Scheler als emotionales Phänomen verflochten mit dem Erleben von Werten. Da Scheler die materiale Geltung von gefühlten Werten in einer Weise behauptet, die in der Tradition Kants nur formal begründbar ist, erfährt dabei ebenso das Phänomen des Leidens eine Geltung, die es aus einem Begleitphänomen der

Leibnizschen Vernunftperspektive heraushebt. Im Leiden als Tragik und Trauer wird die Zerstörung von Werten gefühlt. Das Leiden weist aber ebenso im Opfer einen christlichen Bezug zum Schaffen von Werten auf. Wie Scheler in seiner Pathodizee ausführt, trägt das Leiden in einem solidarischen Verbund zur Schaffung des Verbundes bei und realisiert damit einen höheren Wert. Darin besteht der Sinnzusammenhang des Leidens. Indem Scheler das Leiden derart in eine solidarische Teil-Ganzes-Relation einbettet, ist das Leiden nicht isoliert wie bei Schopenhauer.

Schließlich besitzt das Leiden auch unmittelbar für den Leidenden eine ethisch läuternde Funktion. Indem es bei Scheler das Bewusstsein für die tiefen Schichten der Existenz schärft, fördert es auch die Erkenntnis der damit verbundenen Werte. Auch bei Kierkegaard findet sich eine ähnliche, läuternde Funktion des Leidens. Für ihn trägt das Leiden zur Erkenntnis der existenziellen Kategorien bei. In Übereinstimmung mit Schopenhauer stellt Kierkegaard fest, dass das Leiden ein Weg der Erkenntnis ist, bei dem die Selbsttäuschungen und Irrtümer des unmittelbaren, reflexionslosen und auf das Glück fokussierten Lebens sichtbar werden. Somit läutert das Leiden im Sinne des appellativen Charakters des Existenzbegriffs.

Diese Auffassung, dass das Leiden sinnvoll ist und Werte realisiert, ist im Christentum verbreitet. Schelers Interpretation des Leidens als Opfer besitzt demnach eine Ähnlichkeit zur Passionsgeschichte Jesu. Das Leiden eines einzelnen realisiert hier ein wertvolles Ganzes, ähnlich wie Jesus durch sein Leiden und seinen Tod die Erlösung aller Menschen herbeiführt. Das christliche Leiden kann aber auch als ein persönlicher Weg zu Gott aufgefasst werden. Im Leiden wird demnach Gott erfahren. Die appellative Erkenntnis der existenziellen Kategorien durch das Leiden in der Philosophie von Kierkegaard besitzt hierzu eine Ähnlichkeit, indem die Besinnung auf diese Kategorien ebenfalls eine Hoffnung auf Gott herbeiführt. Als Anthropologie des Leidens zeigt diese christliche Auffassung das Leiden als nicht vergebend und letztlich sinnvoll und läuternd.

Neben der ethischen Funktion wird in der Anthropologie des Leidens von Schopenhauer bis Scheler noch eine weitere Funktion des Leidens für die Philosophie deutlich. Das Leiden führt demnach bei allen hier behandelten Philosophen zur *Erkenntnis*. Trotz der großen Bedeutung von Emotionalität für das Phänomen des Leidens besitzt es ebenso einen wesentlichen Bezug zur Reflexion. Die Leidensphilosophie von Schopenhauer bis Scheler stellt demnach nicht nur die Emotionalität des Leidens heraus, sondern ebenso die Gleichzeitigkeit von Denken und Fühlen im Leiden. Die Erkenntnis bezieht sich dabei keineswegs ausschließlich auf ethische Werte, sondern ebenso auf Wahrheit und Erlösung.

Deutlich wird die Funktion des Leidens für die Erkenntnis im Irrtum, der durch das Leiden überwunden wird. Die eigene Leidenserfahrung wird neben Erkenntnis und Reflexion als Weg dargestellt, den Irrtum zu überwinden. Schopenhauer sieht es als einen angeborenen Irrtum an, im Leben glücklich werden zu können. Kierkegaard stimmt ihm in diesem Irrtum zu. In der Philosophie von Nietzsche tritt der Irrtum als Desillusionismus ans Licht, in der die ursprüngliche Kompliziertheit zu Einfachheit und Stabilität vereinheitlicht wird. Es wird die Vermutung formuliert, dass die hinter diesem Irrtum liegende Wahrheit dem Leben widersprechen könnte. Die Überwindung des Irrtums ist für Nietzsche demnach das Ertragen des Leidens. Schopenhauer und Kierkegaard sehen in der durch das Leiden erfahrbaren Selbstbezüglichkeit eine Überwindung des Irrtums. Das Leiden führt somit zu Besinnlichkeit, zur Erkenntnis des Selbst und überwindet somit die Existenzvergessenheit. Die Philosophie von Nietzsche äußert jedoch auch eine grundsätzliche Verunsicherung in Bezug auf die Möglichkeit einer Überwindung des Irrtums. Nietzsches Ontologie der Macht ist schließlich eine Beschreibung des menschlichen Lebens in der Sphäre dieses Irrtums.

Die Berücksichtigung des Irrtums findet anders als in der philosophischen Tradition von Leibniz und Kant durch eine Expression der Täuschung statt. Die Leidensphilosophien von Schopenhauer bis Scheler besitzen darin Bezugspunkte zu anderen Philosophen. Erkenntnis und Reflexion nehmen eine wichtige Stellung in einer Anthropologie des Leidens ein, doch eine übermäßige und unangemessene

Konzentrierung der Philosophie auf Rationalität und Vernunft wird mit Verweis auf das Leidensphänomen kritisiert. Das Falsche wird als Erfahrung des Irrtums nicht logisch verworfen, sondern als Teil des Leidensphänomens integriert. Durch die derartige Thematisierung des Irrtums wird das Leiden zum Thema der Vernunftkritik.

Das Leiden besitzt ebenso eine Funktion für die Erlösung der Menschen vom Leiden. Schopenhauer und Kierkegaard sehen das Leiden als einen Weg der Erlösung an. Dabei besitzt das Leiden selbst die Funktion, zur wesentlichen Erkenntnis des Leidens beizutragen und das menschliche Sein als Leiden zu verstehen. Schopenhauer entwickelt diese Erkenntnis weiter zu einer Erlösungslehre der Resignation. Ähnlich wie im Buddhismus stellt er heraus, dass Askese und Entsagung der Welt zu innerem Frieden und einer beständigen Ruhe führen. Im Unterschied zur Erlösungslehre von Kierkegaard findet sich bei Schopenhauer kein Moment der Hoffnung. Seine Erlösungslehre überschreitet auch darin nicht die eigene Leidenserfahrung.

Trotz dieser mannigfachen funktionalen Beschreibungen des Leidensphänomens in den Philosophien von Schopenhauer bis Scheler bleibt es fraglich, wie weit im Leidensphänomen eine durch die Vernunft erfassbare Funktion für das menschliche Sein besteht. Darin zeichnen sich die funktionalen Beschreibungen des Phänomens aus, dass das Leiden rational erfasst und in einen verstehbaren Sinnzusammenhang gebracht wird. Im Leidenserlebnis verbirgt sich jedoch auch die Erfahrung der Absurdität dieses Unterfangens. Die Anthropologie des Leidens von Schopenhauer bis Scheler haftet zu sehr an dieser Erfahrung – sie philosophiert aus einem Erleben des Leidens und kommt um dieses Erleben nicht umhin – um diesen Widerspruch zu übergehen. Darin liegt ihre Verbindung zum eigenen Leben und zur Persönlichkeit des Philosophen begründet. Angesichts dieser Absurdität ist es nicht möglich, das Leiden angemessen in seiner Funktion für den Menschen zu beschreiben. Es wird zur philosophischen Kritik der Rationalität. Doch im Bestreben der vier Autoren, das Leiden als ein solches philosophisches Phänomen anthropologisch zu untersuchen, wird schließlich eine Wirkung des

Leidens für das menschliche Sein deutlich. Das Leiden besitzt demnach eine ihm eigentümliche Motivation zur Philosophie. Das eigene, erlebte Leiden bringt diese Philosophien hervor und besitzt eine Wirkung auf das menschliche Sein.

7 Siglenverzeichnis

Arthur Schopenhauer

- Lü *Werke in fünf Bänden*. Hg. von Lütkehaus , Ludger. 5 Bände. Zürich: Haffmans 1988. Nachdruck Frankfurt a. M. 2006.
- Hü *Sämtliche Werke*. Hg. von Hübscher, Arthur. 7 Bände. Wiesbaden: Brockhaus 1972.
- HN I-V *Der handschriftliche Nachlaß*. Hg. von Hübscher, Arthur. 5 Bände in 6. Frankfurt am Main: Kramer 1966-1975.
- RT *Die Reisetagebücher von Arthur Schopenhauer*. Hg. von Lütkehaus, Ludger. Zürich: Haffmans 1988.

Bei selbstveröffentlichten Werken ist folgendes Sigle und die Nummer des entsprechenden Kapitels bzw. Paragraphen angegebenen:

- G Ueber die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde (Lü, Band 3)
- D Dissertation (Hü, Band 7)
- F Ueber das Sehn und die Farben (Lü, Band 3)
- W I Die Welt als Wille und Vorstellung I (Lü, Band 1)
- W II Die Welt als Wille und Vorstellung II (Lü, Band 2)
- N Ueber den Willen in der Natur (Lü, Band 3)
- E Die beiden Grundprobleme der Ethik (Lü, Band 3)
- P I Parerga und Paralipomena I (Lü, Band 4)
- P II Parerga und Paralipomena II (Lü, Band 5)

Søren Kierkegaard

SKS 1-55 *Søren Kierkegaards Skrifter*. Hg. von Cappelørn, Niels J. / Graff, Joakim / Knudsen, Jette / Kondrup, Johnny / McKinnon / Mortensen, Alastair / Mortensen, Finn H. Band 1-55. Kopenhagen: Gads Forlag 1997-

Die Texte dieser Ausgabe sind auch über folgende Internetadresse abrufbar: <http://www.sks.dk> (20.03.2011)

SV 1-20 *Søren Kierkegaards Samlede værker*. Hg. von Rohde, Peter P. 3. Auflage. Band 1-20. Kopenhagen: Gyldendal 1962-1964.

Pap. I-XVI *Søren Kierkegaards Papirer*. Hg. von Heidberg, P. A. / Kuhr, V. / Torsting, E. Band I-XI. Kopenhagen: Gyldendal 1909-1948. 2. erweiterte Auflage von Thulstrup, Niels. Band. I-XVI. Kopenhagen: Gyldendal 1968-1978.

GW 1-36 *Sören Kierkegaard Gesammelte Werke*. Übers. und hg. von Hirsch, Emanuel / Gerdes, Hayo / Junghans, Hans-Martin. 36 Abteilungen in 26 Bänden und Registerband. Düsseldorf: Eugen Diederichs Verlag 1950-1969.

TB I-V *Die Tagebücher*. Übers. und hrsg. von Gerdes, Hayo. Band 1-5. Düsseldorf: Eugen Diederichs Verlag 1962-1974.

Soweit deutsche Übersetzungen der dänischen Originaltexte in GW bzw. TB vorhanden sind, ist nach diesen zitiert.

Friedrich Nietzsche

KGW I- *Werke. Kritische Gesamtausgabe*. Hrsg. von Colli, G. / Montinari, M. Band 1 - ca. 50. Berlin: de Gruyter 1967-

Zur besseren Konkordanz sind, soweit vorhanden, die Titel der jeweiligen Veröffentlichung in der gängigen Abkürzung mitsamt der Paragraphennummer angegeben:

WL	Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne
MA I	Menschliches Allzumenschliches I
FW	Die fröhliche Wissenschaft
JGB	Jenseits von Gut und Böse
GM	Zur Genealogie der Moral
GD	Götzen-Dämmerung

Max Scheler

GW 1	<i>Frühe Schriften.</i> Hg. von Frings, Manfred S. Bern: Francke 1971.
GW 2	<i>Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik.</i> Hg. von Scheler, Maria. 5. Auflage. Bern: Francke 1966.
GW 3	<i>Vom Umsturz der Werte: Abhandlungen und Aufsätze.</i> Hg. von Scheler, Maria. 4. Auflage. Bern: Francke 1955.
GW 6	<i>Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre.</i> Hg. von Scheler, Maria. 2. Auflage. Bern: Francke 1963.
GW 7	<i>Wesen und Formen der Sympathie.</i> Hg. von Frings, Manfred S. 6. Auflage. Bonn: Bouvier 2005
GW 8	<i>Die Wissensformen und die Gesellschaft.</i> Hg. von Scheler, Maria. 2. Auflage. Bern: Francke 1960.
GW 9	<i>Späte Schriften.</i> Hg. v. Frings, Manfred S. Bern: Francke 1976.
GW 10	<i>Schriften aus dem Nachlass. Band 1: Zur Ethik und Erkenntnislehre.</i> Hg. von Scheler, Maria. 2. Auflage. Bern: Francke 1957.

8 Literaturverzeichnis

Angehrn, Emil (2006): Das Leiden und die Philosophie. In: Hühn, Lore (Hg.): Die Ethik Arthur Schopenhauers im Ausgang vom Deutschen Idealismus (Fichte/Schelling). Würzburg: Ergon 2006. S. 119-131.

von Aster, Ernst (1998): Geschichte der Philosophie. Stuttgart: Körner.

Ball-Hennings, Emmy (1991): Hugo Ball: Sein Leben in Briefen und Gedichten. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Birnbacher, Dieter (2005): Schopenhauer und die moderne Neurophilosophie. In: Schopenhauer-Jahrbuch, Jg. 86. S. 133-148.

Birnbacher, Dieter / Hallich, Oliver (2008): Schopenhauer: Emotionen als Willensphänomene. In: Landweer, Hilge / Renz, Ursula (Hg.): Klassische Emotionstheorien. Berlin: de Gruyter. S. 479-500.

Böhmer, Otto A. (2004): Warum ich ein Schicksal bin. Das Leben des Friedrich Nietzsche. Leipzig: Reclam.

Brogan, Walter A. (1988): The Central Significance of Suffering in Nietzsche's Thought. In: International Studies in Philosophy, Jg. 20, H. 2. S. 53-62.

Buytendijk, Frederik J. J. (1948): Über den Schmerz. Bern: Huber.

Carnap, Rudolf (1961): Der logische Aufbau der Welt - Scheinprobleme der Philosophie. Hamburg: Meiner.

Dahlerup, Verner (1967): Ordbog over det dansk Sprog. Kopenhagen: Gyldendal.

Davini, Simonella (2007): Schopenhauer: Kierkegaard's Later Encounter with His Opposite. In: Stewart, Jon (Hg.): Kierkegaard and His German Contemporaries. Tome 1: Philosophy. Aldershot: Ashgate. S. 277-291.

Dörpinghaus, Andreas (1997): Mundus Pessimus: Untersuchungen zum

philosophischen Pessimismus Arthur Schopenhauers. Würzburg: Königshausen & Neumann.

Ehrlich, Edith (1976): *Suffering in Nietzsche: Motive and Mask*. University of Massachusetts, Department of Germanic Languages and Literatures.

Esser, Franziska (1991): *Die Funktion des Leibes in der Philosophie Schopenhauers*. Westfälische Wilhelms-Universität.

Fischer, Kurt R. (1986): *Nietzsche und das 20. Jahrhundert: Existenzialismus, Nationalsozialismus, Psychoanalyse, Wiener Kreis*. Wien: Verband der Wiss. Ges. Österreichs.

Freud, Sigmund (2000): *Studienausgabe Band IX. Fragen der Gesellschaft. Ursprünge der Religion*. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch.

Fujino, Hiroshi (1994): *Kontemplativ-ästhetisch oder existenziell-ethisch. Zur Kritik der auf der Stadienlehre basierenden Kierkegaardinterpretation*. In: *Kierkegaardiana*, Jg. 17. S. 66-82.

Gäng, Peter (2002): *Buddhismus*. Frankfurt am Main: Campus Verlag.

Garff, Joakim (2004): *Sören Kierkegaard: Biografie*. München: Hanser.

Gehlen, Arnold (1975): *Rückblick auf die Anthropologie Max Schelers*. In: Good, Paul (Hg.): *Max Scheler im Gegenwartsgeschehen des Philosophie*. Bern: Franke. S. 179-188.

Golomb, Jacob (1995): *In Search of Authenticity*. London: Routledge.

Hallich, Oliver (1998): *Mitleid und Moral*. Würzburg: Königshausen & Neumann.

Harbsmeier, Eberhard (1999): *Der Begriff der Innerlichkeit bei Sören Kierkegaard*. In: *Kierkegaardiana*, Jg. 20. S. 31-50.

Hare, John E. (1995): *The Unhappiest One and the Structure of Kierkegaards Either/Or*. In: Perkins, Robert L. (Hg.): *International Kierkegaard Commentary: Either/Or Part 1*. Macon: Mercer University Press. S. 91-108.

Hare, Richard M. (1972): Pain and Evil. In: ders.: Essays on the Moral Concepts. Berkeley: University of California Press. S. 76-91.

Hegel, Georg W. F. (1964): Sämtliche Werke. Jubiläumsausgabe in zwanzig Bänden. Stuttgart: Fromm.

Henckmann, Wolfhart (1998): Die Anfänge von Schelers Philosophie in Jena. In: Bermes, Christina / Heckmann, Wolfhart / Leonardy, Heinz (Hg.): Denken des Ursprungs – Ursprung des Denkens: Schelers Philosophie und ihre Anfänge in Jena. Würzburg: Königshausen & Neumann. S. 10-33.

Henckmann, Wolfhart (2000): Person und Wert. Zur Genesis einer Problemstellung. In: Bremes, Christian / Henckmann, Wolfhart / Leonardy, Heinz (Hg.): Person und Wert: Schelers „Formalismus“ – Perspektiven und Wirkungen. Freiburg: Alber. S. 11-28.

Hübscher, Arthur (1945): Leibniz und Schopenhauer. In: Schischkoff, Georgi (Hg.): Beiträge zur Leibnizforschung. Reutlingen: Gryphius. S. 215-223.

Hügli, Anton (1973): Die Erkenntnis der Subjektivität und die Objektivität des Erkennens bei Søren Kierkegaard. Zürich: Theologischer Verlag.

Hühn, Lore (1995): Schopenhauer, Arthur. In: Lutz, Bernd (Hg.): Metzler-Philosophen-Lexikon. Stuttgart: Metzler. S. 807-813.

Ingenkamp, Heinz G. (2000): Gefühlsfalle oder Intertext? Kritisches zu Schopenhauers Lehre über Leid und Mitleid. In: Birnbacher, Dieter / Lorenz, Andreas / Miodonski, Leon (Hg.): Schopenhauer im Kontext: Deutsch-polnisches Schopenhauer-Symposium 2000. Würzburg: Königshausen & Neumann. S. 23-42.

Jaspers, Karl (1950): Nietzsche: Einführung in das Verständnis seines Philosophierens. Berlin: de Gruyter.

Kesselring, Thomas: Philosophie und Leiden. Eine Replik auf Emil Angehrns Beitrag. Unveröffentlichtes Manuskript.

Kierkegaard, Søren (1995): Die Krankheit zum Tode. Hg. von Rochol, Hans. Hamburg: Meiner.

Kierkegaard, Søren (1975): Søren Kierkegaard's Journals and Papers. Hg. von Hong, Howard V. / Hong, Edan. H. Bloomington: Indiana University Press.

Krijnen, Christian (2000): Der „Formalismus“ in der materialen Wertethik Max Schelers. In: Bremes, Christian / Henckmann, Wolfhart / Leonardy, Heinz (Hg.): Person und Wert: Schelers „Formalismus“ – Perspektiven und Wirkungen. Freiburg: Alber 2000. S. 120-138.

Leibniz, Gottfried Wilhelm (1961): Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz. Hg. von Gerhardt, C. J. Hildesheim: Olms.

Löwith, Karl (1981): Sämtliche Schriften. Stuttgart: Metzlersche Verlagsbuchhandlung.

Lütkehaus, Ludger (1988): Die Ausfahrt des Buddha? Die Reisetagebücher Schopenhauers. In: Schopenhauer-Jahrbuch, Jg. 69. S. 615-626.

Mader, Wilhelm (1995): Max Scheler: in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten. Reinbeck: Rowolt.

Mautner, Franz H. (1933): Der Aphorismus als literarische Gattung. In: Zeitschrift für Ästhetik und allgemeine Kunstwissenschaft, Jg. 27. S. 113-175.

Miri, Sujata (1979): Suffering. Shimla: Indian Institute of Advanced Study.

Montinari,azzino (1991): Friedrich Nietzsche: Eine Einführung. Berlin: de Gruyter.

Müller-Lauter, Wolfgang (1999): Über Werden und Wille zur Macht. Nietzsche-Interpretationen I. Berlin: de Gruyter.

Nota, Jan H. (1995): Max Scheler: Der Mensch und seine Philosophie. Fridingen an der Donau: Börsig.

Palmer, Richard E. (1988): Response to „The Central Significance of Suffering in

Nietzsche's Thought“. In: International Studies in Philosophy, Jg. 20, H. 2. S. 63-65.

Ricoeur, Paul (1989): *Philosopher après Kierkegaard*. In: *Les Cahiers de Philosophie* (Lille), Jg. 8-9. S. 285-300.

Rutishauser, Bruno (1969): *Max Schelers Phänomenologie des Fühlens. Eine kritische Untersuchung seiner Analyse von Scham und Schamgefühl*. Bern: Francke.

Safranski, Rüdiger (1988): *Schopenhauer und Die wilden Jahre der Philosophie*. München: Hanser.

Safranski, Rüdiger (2001): *Nietzsches Zweikammersystem der Kultur*. In: Gerhardt, Volker / Reschke, Renate (Hg): *Nietzscheforschung. Jahrbuch der Nietzsche-Gesellschaft*. Berlin: Akademie Verlag. S. 19-29.

Scheler, Max (1916): *Krieg und Aufbau*. Leipzig: Verlag der Weißen Bücher.

Scheler, Max (1923): *Das Problem des Leidens*. In: *Germania*, Jg. 78. S. 2.

Schneider, Walther (1997): *Schopenhauer: eine Biographie*. Hanau: Dausien.

Schöndorf, Harald (1982): *Der Leib im Denken Schopenhauers und Fichtes*. München: Berchmans.

Schopenhauer, Johanna (1993): *Promenaden unter südlicher Sonne*. Hg. von Gabriele Habinger. Wien: Promedia.

Schwab, Philipp (2006): *Der Asket im System. Zu Kierkegaards Kritik an der Kontemplation als Fundament der Ethik Schopenhauers*. In: Hühn, Lore: *Die Ethik Arthur Schopenhauers im Ausgang vom Deutschen Idealismus (Fichte/Schelling)*. Würzburg: Ergon.

Seebass, Gottfried (1993): *Wollen*. Frankfurt am Main: Klostermann.

Sölle, Dorothee (2003): *Leiden*. Stuttgart: Kreuz Verlag.

Stauder, John R.: *Max Scheler 1874 - 1928: An Intellectual Portrait*. New York: The Free Press.

Stegmaier, Werner (1994): Nietzsches „Genealogie der Moral“. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Stingelin, Martin (1996): „Unsere ganze Philosophie ist Berichtigung des Sprachgebrauchs“: Friedrich Nietzsches Lichtenberg-Rezeption im Spannungsfeld zwischen Sprachkritik (Rhetorik) und historischer Kritik (Genealogie). München: Fink.

Stokes, Patrick (2007): Kierkegaard's Uncanny Encounter with Schopenhauer, 1845. In: Kierkegaard and Great Philosophers (Acta Kierkegaardiana Volume II). Sociedad Iberoamericana de Estudios Kierkegaardianos. S. 68-79.

Thies, Christian (2008): Der Sinn der Sinnfrage: Metaphysische Reflexionen auf kantischer Grundlage. Freiburg: Alber.

Tugendhat, Ernst (1989): Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Welsche, Tilo (2006): Leiden als Thema der Philosophie? Korrekturen an Schopenhauer. In: Hühn, Lore (Hg.): Die Ethik Arthur Schopenhauers im Ausgang vom Deutschen Idealismus (Fichte/Schelling). Würzburg: Ergon.

Lebenslauf

2000 - 2005 *Studium* der Philosophie, Informations- und Medienwissenschaft
an der Heinrich-Heine-Universität Düsseldorf

2005 *Magister Artium* in Philosophie (Hauptfach), Informations- und
Medienwissenschaft (Nebenfächer)

2006 - 2012 *Promotion* im Fach Philosophie an der Philosophischen Fakultät
der Heinrich-Heine-Universität Düsseldorf

seit 2007 *Wissenschaftlicher Mitarbeiter* am Lehrstuhl für Mediendidaktik
und Wissensmanagement der Universität Duisburg-Essen