

**LORE HÜHN**

## Die Wahrheit des Nihilismus

Schopenhauers Theorie der Willensverneinung im Lichte  
der Kritik Friedrich Nietzsches und Theodor W. Adornos

Lore Hühn  
(Berlin)

*Die Wahrheit des Nihilismus*

*Schopenhauers Theorie der Willensverneinung im Lichte der  
Kritik Friedrich Nietzsches und Theodor W. Adornos*

Wohl kaum ein anderer Gedanke der nachidealistischen Willensmetaphysik scheint so gründlich entwertet zu sein wie der eines Willens, der das eigene Nichtwollen will. Nietzsche trug das Seine zu dieser Entwertung bei, als er dem von Schopenhauer im 19. Jahrhundert berühmt gemachten Paradox nachsagte, die ganze Theorie einer resignativen Willens- und Weltverneinung sei das Ergebnis einer sich selbst mißverstehenden Verfallsform des Lebens, bei der das, was in Wahrheit Ausdruck von Schwäche und Niedergang ist, umgedeutet und in einen heroisch abgetrotzten Triumph über das Leben verwandelt wird. Hinter dem abfälligen Ton, den Nietzsche anschlägt, wenn er die Willensverneinung als Ausgeburt eines sich selbst entfremdeten und dekadenten Lebens brandmarkt, steht die ganze Zwiespältigkeit einer Haltung, die den passiven Nihilismus<sup>1</sup>, also auch den Schopenhauers, in seinen lebensverneinenden Auswirkungen kritisiert, zugleich aber auch diesen Nihilismus als Ausdruck von Wahrheit affirmiert, – einer Wahrheit, die eine gänzliche Desillusionierung über eine durch und durch negativ verfaßte Wirklichkeit nicht nur der menschlichen Existenz, vielmehr des Seins als solchen festschreibt.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Zu den verschiedenen Erscheinungsformen des Nihilismus bei Nietzsche, vgl. Elisabeth Kuhn: *Friedrich Nietzsches Philosophie des europäischen Nihilismus*. Berlin / New York 1992. S. 138 ff., 175 ff., 246 u. 249.

<sup>2</sup> Nietzsche übersetzt in seiner 1873 abgeschlossenen Niederschrift seiner Abhandlung *Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen* den Satz des

Wie sehr Nietzsche auch die Willensverneinung als letztes, nihilistisches *décadence*-Produkt anprangert und als »unheimlichste[s] Symptom unsrer unheimlich gewordenen europäischen Cultur«<sup>3</sup> geradezu verteufelt, seinen Invektiven sieht man es förmlich an, worüber er sich nur allzu gerne hinwegsetzen möchte. Die überzogene Schärfe der Polemik ist verdächtig, zumal Nietzsche in ihr – so die hier leitende Überlegung – über seine größte Nähe zu Schopenhauer und ihre gemeinsame philosophische Ausgangslage hinwegzutäuschen sucht. Mehr zumindest als es ihm späterhin überhaupt lieb sein konnte, hat er sich früh dessen Negativitätsdiagnose zu eigen gemacht und sich von ihr in einem bereits so grundlegenden Sinne leiten lassen, daß er deren lebensverneinende Auswirkungen von Anfang an nicht anders als augenfällig brüsk und geradezu kategorisch glaubte abwehren zu müssen.

Daß der wirkmächtigste Schüler Schopenhauers an keinem Punkt so früh und so dezidiert mit dem philosophischen Mentor gebrochen hat wie an dem der Willensverneinung und ihrer metaphysischen Konsequenzen, macht nämlich nur die eine Seite aus, über deren andere man sich nicht hinwegtäuschen sollte. Dieser Bruch wirkt von vornherein

Anaximander: »Woher die Dinge ihre Entstehung haben, dahin müssen sie auch zu Grunde gehen, nach der Notwendigkeit; denn sie müssen Buße zahlen und für ihre Ungerechtigkeiten gerichtet werden, gemäß der Ordnung der Zeit.« In: Friedrich Nietzsche: Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bde. Hrsg. v. G. Colli u. M. Montinari. München / Berlin / New York 1980. Künftig zitiert nach der Sigle KSA mit Angabe der Bandnummer und Seitenzahl. Hier: KSA 1, 818. Georgia Apostolopoulou hat völlig zu Recht darauf aufmerksam gemacht, daß Nietzsche am Leitfaden dieses Satzes seine erste Auseinandersetzung mit Schopenhauer führt und dem gemeinsamen Rekurs auf Anaximander eine Schlüsselstellung im aufkommenden Nihilismus beizumessen ist. Vgl. Georgia Apostolopoulou: Schopenhauers Einfluß auf Nietzsches Verständnis des Anaximander. In: Zeit der Ernte. Festschrift für Arthur Hübscher. Hrsg. v. W. Schirmacher. Stuttgart-Bad Cannstatt 1982. S. 261-278.

<sup>3</sup> »Gerade hier sah ich die große Gefahr der Menschheit, ihre sublimste Lokung und Verführung – wohin doch? in's Nichts? –, gerade hier sah ich den Anfang vom Ende, das Stehenbleiben, die zurückblickende Müdigkeit, den Willen gegen das Leben sich wendend, die letzte Krankheit sich zärtlich und schwermüthig ankündigend: ich verstand die immer mehr um sich greifende Mitleids-Moral, welche selbst die Philosophen ergriff und krank machte, als das unheimlichste Symptom unsrer unheimlich gewordenen europäischen Cultur, als ihren Umweg zu einem neuen Buddhismus? zu einem Europäer-Buddhismus? zum – *Nihilismus*?« (Nietzsche: KSA 5, 252).

nicht nur reichlich aufgesetzt und künstlich, er hat zugleich auch etwas ausgesprochen Halbherziges an sich. Es ist jedenfalls nicht zu übersehen, daß die Gebärde radikalen Verabschiedens – wie sooft – auch hier eine tief verankerte Nähe zu verdecken sucht, – eine Nähe, über die es sich nicht zuletzt auch darum zu verständigen lohnt, weil Nietzsche seinem »ersten und einzigen Erzieher«<sup>4</sup> – über das eigene Bekenntnis noch hinaus – weit mehr verdankt, als er vermutlich selber wahrhaben wollte. Es versteht sich nämlich keineswegs von selbst, daß Nietzsche mit aller Gewalt einen Schlußstrich unter ausgerechnet diejenige Figur Schopenhauers zu ziehen vorgibt, auf die er zugleich wesentlich baut, ja deren Grundannahme ihm derart in Fleisch und Blut übergegangen zu sein scheint, daß er über ihre Herkunft kein Wort mehr glaubt verlieren zu müssen.<sup>5</sup>

Auf ihre womöglich kürzeste Formel gebracht: es handelt sich um die Grundannahme, daß angesichts einer sich selbst entfremdeten Welt, die uns Menschen so feindlich wie nur irgend vorstellbar begegnet, uns einzig die Hoffnung auf ein Neinsagen zu dieser Welt noch bleibt, – ein Nein, das in seiner äußersten Konsequenz und durch diese hindurch die Aussicht auf eine solche Erfahrung gewährt, welche uns der Immanenz von Zerfall und Leere entkommen sein läßt. Folgt man der metaphysischen Daseinsdeutung Schopenhauers – wie dies Nietzsche tut<sup>6</sup> –, dann bringt diese Erfahrung zugleich die Wahrheit über diese Welt zur Sprache, und zwar eine, die von dieser Welt verhindert wird, obgleich es sie innergeschichtlich gibt, freilich nicht positiv, sondern gefährdet, und die im Äußersten einer Grenzüberschreitung unserer faktischen Existenz erst ins Werk zu setzen ist. Dieses Ins-Werk-Setzen der Wahrheit macht deutlich, daß die Willensverneinung von vornherein mehr ist als ein bloß nihilistisches Selbstexperiment bar aller transzendierenden Kraft. Sie ist mehr, schon immer und derart, daß ihr nichts weniger als die Aufgabe der Welterschließung und Daseinsdeutung zukommt, und zwar dadurch, daß sie uns im Vollzug einer radikalen Selbstüberschreitung nicht nur mit sämtlichen Weisen unseres In-der-Welt-Seins brechen, sondern in diesem Bruch zugleich in Erfahrung bringen läßt, was wir im fak-

<sup>4</sup> Vgl. Nietzsche: KSA 1, 341.

<sup>5</sup> Vgl. Volker Gerhardt: *Vom Willen zur Macht. Anthropologie und Metaphysik der Macht am exemplarischen Fall Friedrich Nietzsches*. Berlin / New York 1996. S. 220 f.

<sup>6</sup> Vgl. Nietzsche: KSA 5, 362 f.

tischen Leben nicht im Modus des Entzugs, vielmehr im Modus der Verkehrung und Verhinderung konfigurieren.<sup>7</sup> Die wahrheitserschließende Kraft der Willensverneinung liegt nach Schopenhauer nämlich in der Freisetzung einer Erfahrung völliger Mangellosigkeit, – einer Erfahrung, die sich in einem Zustand, bei dem nichts mehr aussteht,<sup>8</sup> erfüllt, wobei diese Erfüllung nur im Sprung und im Hinter-sich-Lassen der ihr vorgängigen Negativität vollzogen werden kann. Dieses Hinter-sich-Lassen bedeutet zunächst eine Negation von Realität, jedoch eine, die sich in ihrer Entgegensetzung zur Realität zugleich selbst negiert und darum keinen Verzicht auf Realität bedingt, sondern eine solche Struktur freizulegen verspricht, welche als Inbegriff von Realität *alle* Wirklichkeit in sich begreift, weil sie keine *bestimmte* von sich ausschließt. Wollte man eine solche Struktur, die in einem schlechthin nicht überbietbaren Sinn jede nur denkbar mögliche Wirklichkeit in sich aufnimmt, mit dem Bild absoluter Fülle vergleichen, wie es Schopenhauer selber nahelegt<sup>9</sup>, dann entspräche dieser Vorstellung wohl am ehesten der Punkt eines Umschlags, – ein Punkt völliger Indifferenz, welcher sowohl das Vergehende wie auch das Entstehende in sich begreift, weil er das Verschwindende nicht mehr und das Kommende noch nicht in sich enthält.<sup>10</sup>

Die von Schopenhauer derart auf das Nichts gemünzte Erfahrung völliger Indifferenz ist eine Erfahrung von Unbestimmtheit, jedoch keine der absoluten Leere und strukturalen Einfachheit, gegen deren vorhandenheitslogische Positivität Hegel zeitlebens polemisierte. Es handelt sich genausowenig um die Unbestimmtheit des Nichtidentischen, wel-

<sup>7</sup> Vgl. Mirko Wischke: Die Geburt der Ethik. Schopenhauer – Nietzsche – Adorno. Berlin 1994. S. 140 f.

<sup>8</sup> Arthur Schopenhauer: Die Welt als Wille und Vorstellung. In: Werke in zehn Bänden (Zürcher Ausgabe). Text nach der historisch-kritischen Ausgabe v. A. Hübscher. Editorische Materialien v. A. Hübscher. Redaktion v. C. Schmolders, F. Senn u. G. Haffmans. Zürich 1977. Künftig zitiert nach der Sigle Werke mit Angabe von Bandnummer, Seitenzahl und ggf. Kapitelangabe. Hier: Werke 2, 507 f. (§ 71).

<sup>9</sup> »Wir bekennen es vielmehr frei: was nach gänzlicher Aufhebung des Willens übrig bleibt, ist für alle Die, welche noch des Willens voll sind, allerdings Nichts. Aber auch umgekehrt ist Denen, in welchen der Wille sich gewendet und verneint hat, diese unsere so sehr reale Welt mit allen ihren Sonnen und Milchstraßen – Nichts.« (Schopenhauer: Werke 2, 508 (§ 71).)

<sup>10</sup> Vgl. Karen Gloy: Die paradoxe Verfassung des Nichts. In: Kant-Studien. 74. Jg. (1968). S. 144–160.

ches in allen dialektischen Vermittlungen dergestalt präsent ist, daß es diesen Vermittlungen stets zuvorkommt und damit sich in seiner unvor-denklichen Präsenz gegenüber jedweder Positivierung un(an)greifbar macht. Eine solche mit der Idee des Nichtidentischen gemeinte Unbestimmtheit, wie sie offenkundig Jacobi vorschwebte, was diesen übrigens zum kompromißlosen Gegenspieler seines idealistischen Zeitgenossen Hegel und darüber womöglich zum Vorläufer Adornos werden ließ<sup>11</sup>, dürfte kaum mit der Zustimmung Schopenhauers rechnen.

In seinem Sinne ist hier vielmehr eine Unbestimmtheit gemeint, welche eine solche völliger Leere ist und welche darin zugleich in nicht zu überbietender Weise den Möglichkeitshorizont unseres faktischen Daseins in sich birgt, ja als Möglichkeitsbedingung von allem diesem erst zu einer konkreten Wirklichkeit verhilft. Es ist die paradoxe Zeitlosigkeit des Zumal, die auf dem Weg der Inversion in sich aufnimmt und zum Äußersten verdichtet, was in unseren konkreten Daseinsvollzügen sich nur prozessualisiert als Nacheinander von jeweils einzelnen Formbestimmungen auslegen und allenfalls in perspektivisch restringierter Form einfangen läßt. Was Schopenhauer bewußt in die paradoxe Gestalt einer temporal als Simultaneität zur Darstellung gelangenden Fülle zusammenzieht, ist freilich mehr als nur die invertierte Gestalt eines phänomenologisch sonst in der Linearität des Nacheinanders auseinandergezogenen und schließlich im Endlosen verlaufenden Prozesses. Die traditionsmächtige Chiffre des *Zumal* steht nämlich für mehr ein als nur für einen Richtungswechsel, bei welchem eine nach außen gewendete Verlaufsform zurückgebeugt und zu einem in sich geschlossenen Kreis synthetisiert wird.

Die Vollzugsform der Inversion holt nicht einfach zurück und verdoppelt zum Innern eines Kreises, was wir in unserem alltäglichen Leben nur verstreut und verzerrt wahrzunehmen vermögen. Sie sammelt und wiederholt nicht einfach, wobei alles bleibt, wie es im Spielraum faktischen Existierens vorgezeichnet ist, sondern – analog der Leibnizschen Fassung der Monade<sup>12</sup> – sie verdichtet das für gewöhnlich in seiner Gegenwärtigkeit unablässig Sichverflüchtigende und Sichentziehende zu einer solchen Präsenz, welche diesem selbst in und trotz seiner

<sup>11</sup> Vgl. Susanna Kahlefeld: Dialektik und Sprung in Jacobis Philosophie. Diss. FU Berlin 1998. S. 52-91.

<sup>12</sup> Vgl. G. W. Leibniz: Kleine Schriften. Hrsg. u. übers. v. H. H. Holz. Frankfurt a. M. 1965. S. 379.

Verflüchtigung und Entziehung zum Status eines Repräsentanten, der in sich das Ganze noch einmal spiegelt, verhilft.<sup>13</sup> Eine so verdichtete Präsenz ist nicht nur als Inbegriff einer (finalen) Möglichkeit gewissermaßen der maximale Steigerungsgrad dessen, was in einem festgelegten Spielraum an Möglichkeiten angelegt und aus diesen geschöpft ist. Denn sie ist durch kein Entstehen und Vergehen bedingt, mithin in dem Sinne absolut, daß schlechterdings alles überhaupt nur je denkbar Gegenwärtige in eine zeitlos immer schon vollendete Gegenwart überführt und auf diese Weise die Zeit als Ganze in sich zurückgenommen wird. Die Präsenz dieser ausgezeichneten, da zeit- und ortlosen Gegenwart birgt nicht nur die Negation von jedem Vorher und Nachher in sich, diese Negation bringt zugleich ans Licht, daß in einem noch sehr viel ursprünglicheren Sinne diese Gegenwart als der ermöglichende Grund die zeitliche Kontinuität von jedem Vorher und Nachher überhaupt erst stiftet. Unterhalb dessen gilt aber auch: Diese Gegenwart ist an sich selbst der zeitlose Vorentwurf dessen, was auf dem Weg linearer Prozessualität erreicht werden soll, aber nicht erreicht werden kann, ja was diesen Weg als ein ständig im Aufschub befindliches Immer-Weiter in sei-

<sup>13</sup> Mehr an den Dingen wahrzunehmen, als sie im Koordinatensystem ihrer raum-zeitlichen Bestimmtheit sind, ja sie zu Repräsentanten dessen verwandelt zu sehen, was sie im Horizont ihres möglichen Auch-anders-sein-Könnens als Idee jeweils sind, – diese von Schopenhauer facettenreich durchgespielte Grundfigur seiner Kunstphilosophie ist das bloß ausbuchstabierte Ergebnis einer solchen *inversio*, zu der die Formel des »Zumal« nur das Stichwort liefert. Schopenhauer bewegt sich hier in allergrößter Nähe zur Kunstphilosophie Schellings, dessen spinozistisch inspirierte Lehre, in den Werken der Kunst die »Ideen in ihrer Absolutheit« unmittelbar zu schauen, als Vorlage für die vor allem in § 34 seines Buches *Die Welt als Wille und Vorstellung* dargelegte Theorie einer ästhetischen Kontemplation gedient haben dürfte. Schelling erläutert mit Hinsicht auf die Werke der plastischen Kunst, was Schopenhauer beinahe sechzehn Jahre später auf den *Augenblick* ästhetischer Kontemplation restringiert als Schau der Idee des Schönen festgehalten wissen will, wie folgt: »Das Wesen der Ideen ist, daß in ihnen Möglichkeit und Wirklichkeit jederzeit oder vielmehr ohne Zeit eins sind, daß sie alles, was sie seyn können, in der That und zumal [!] sind. Dadurch entsteht die höchste Befriedigung, und – weil in diesem Zustand kein Mangel, kein Gebrechen denkbar, also nichts vorhanden ist, wodurch sie aus ihrer Ruhe weichen könnten – das höchste Gleichgewicht und die tiefste Ruhe in der höchsten Thätigkeit.« (Schelling: *Philosophie der Kunst*. In: *Sämtliche Werke*. Hrsg. v. K. F. A. Schelling. 14. Bde. Stuttgart / Augsburg 1856 ff. Künftig zitiert nach der Sigle SW mit Angabe der Bandnummer und Seitenzahl. Hier: SW 5, 622.)

ner nirgendwo ankommenden Rastlosigkeit nachgerade definiert, nämlich völliger Entzug eigener Gegenwärtigkeit zu sein. Denn die zeitlose Form einer in sich vollendeten Gegenwart bleibt innerhalb des Zeitkontinuums unserer vorstellungsmäßig strukturierten Erfahrungswelt ein stets ausstehendes Ziel – ein solches, das zugleich das Fortschreiten innerhalb dieses Kontinuums inzitiert, und zwar dergestalt, daß es an sich selbst den Inbegriff dessen verkörpert, was der Zeiterfahrung jener schlechten Unendlichkeit gerade fehlt, ja woran es ihr zur Erreichung dessen, was sie stets erstrebt, ganz grundlegend gebricht. Dieses Ziel ist jenem Zeitkontinuum nicht äußerlich im Sinne einer zweiten transzendenten Schicht aufgepfropft, es tritt auch nicht akzidentiell hinzu, sondern wohnt ihm inne, nämlich als treibender Impuls, aus welchem heraus das stetige Immer-Weiter dieses Kontinuums seine Dynamik und interne Ausrichtung empfängt. Dem intendierenden, aber stets schon verfehlten Ausgriff auf dieses Ziel ist offenbar von jeher das Versprechen einer Glückserfahrung eingeschrieben – ein Versprechen, das als stets schon gebrochenes uns gleichermaßen malträtiert wie es die Suche nach etwas unterhält, worum wir uns in der praktischen Selbstverwirklichung unseres Daseins je aufs neue bringen, gerade weil und indem wir es als Ziel anvisierend zudem selbstmächtig herstellen und erzwingen *wollen*. Der ganze Prozeß trägt mithin von Anfang an ein Versprechen in sich, dem nur eine gebrochene Realität zukommt, wobei dieses Versprechen nicht auf dem Weg eines kontinuierlichen Übergangs, vielmehr nur im Sprung auf ein zeit- und ortloses Dasein hin seinen Anspruch auf Realität geltend machen kann.<sup>14</sup>

Wie bei einem solchen Spiegel, wo die jeweils eine Seite die andere darüber belehrt, was ihr ermangelt und als ihr *supplementum* korrespondiert, setzt Schopenhauer bewußt die temporale Dimension des Zumal als Inbegriff gelingender Vollendung immer wieder ein, ja er beutet diese Chiffre weitlich aus, gerade weil er sich von der in ihr hinterlegten Zeiterfahrung eines zu zeigen verspricht: diese hat immer schon das Ziel erreicht, das in der linearen Prozessualität des Nacheinanders mit und in immer neuen Setzungen erreicht werden soll, aber auf dem (Um-)Weg eines infiniten Progresses überhaupt nicht erreicht werden kann. Verbürgt die temporale Dimension des Zugleich das Telos eines solchen Prozesses, der sich zum Kreis einer gelingenden Vollendung immer

<sup>14</sup> Vgl. Michael Theunissen: Freiheit von der Zeit. Ästhetisches Anschauen als Verweilen. In: Ders.: Negative Theologie der Zeit. Frankfurt a. M. 1991. S. 287 ff.

schon geschlossen hat, so steht – als spiegelbildlich verkehrtes Seitenstück zu dieser (perfektivischen) Form der Vollendung – die Linearität sukzessiven Fortschreitens hingegen für eine solche Zeiterfahrung ein, die ständig unterwegs und nirgendwo ankommend in der antinomischen Verfaßtheit ihres Vollzuges sich förmlich selbst zersetzt.<sup>15</sup> Jene auf der Stelle tretende und unablässig im Aufschub befindliche Zeiterfahrung schierer Nacheinanders ist eine solche, welcher die Faktizität unserer durch die Vorstellung strukturierten Welt der Erscheinungen in den Augen Schopenhauers ausnahmslos<sup>16</sup> unterliegt, wobei er offenkundig in eins setzt, was es für gewöhnlich – als zwei Zeitreihen – erst einmal auseinanderzuhalten gilt, nämlich die objektive, aus einer unendlichen Reihe von Jetztpunkten gebildete, physikalische Sukzessionszeit und die subjektive, in Dimensionierung von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft auseinandergetriebene Zeit.<sup>17</sup>

Die Sukzessionszeit als solche verhindert und untergräbt nach Schopenhauer, was die Zeit jener perfektivischen Form der Vollendung umgekehrt gerade ermöglicht und gewährt, nämlich die Erfahrung von einer Gegenwart, die sich nicht in der flüchtigen Punktualität einzelner Jetztpunkte erschöpft und in diese zerfällt. Die Präsenz dieser von keinem Entstehen und Vergehen berührten Gegenwart reklamiert Schopenhauer freilich nicht nur als die bloß spiegelbildlich andere Seite. Sie

<sup>15</sup> »Wann aber äußerer Anlaß, oder innere Stimmung, uns plötzlich aus dem endlosen Strohme des Wollens heraushebt, die Erkenntniß dem Sklavendienste des Willens entreißt, die Aufmerksamkeit nun nicht mehr auf die Motive des Wollens gerichtet wird, sondern die Dinge frei von ihrer Beziehung auf den Willen auffaßt [...]: dann ist die auf jenem ersten Wege des Wollens immer gesuchte, aber immer entfliehende Ruhe mit einem Male von selbst eingetreten, und uns ist völlig wohl.« (Schopenhauer: Werke 1, 252 f. (§ 38).)

<sup>16</sup> »Wie in ihr [der Zeit / L. H.] jeder Augenblick nur ist, sofern er den vorhergehenden, seinen Vater, vertilgt hat, um selber wieder eben so schnell vertilgt zu werden; wie Vergangenheit und Zukunft (abgesehen von den Folgen ihres Inhalts) so nichtig als irgend ein Traum sind, Gegenwart aber nur die ausdehnungs- und bestandlose Gränze zwischen Beiden ist; eben so werden wir die selbe Nichtigkeit auch in allen anderen Gestalten des Satzes vom Grunde wiedererkennen und einsehn, daß wie die Zeit, so auch der Raum, und wie dieser, so auch Alles, was in ihm und der Zeit zugleich ist, Alles also, was aus Ursachen oder Motiven hervorgeht, nur ein relatives Daseyn hat, nur durch und für ein Anderes, ihm gleichartiges, d. h. wieder nur eben so bestehendes, ist.« (Schopenhauer: Werke 1, 34 (§ 3).)

<sup>17</sup> Vgl. J. E. McTaggart: *The Nature of Existence* (1921). 2. Aufl. Cambridge 1968. Volume 2. S. 9-31.

ist für ihn evidentermaßen mehr, alleine schon, weil sie das Flüchtige einander äußerlicher und gleichgültiger Jetztpunkte ganz grundlegend transzendiert, und zwar derart, daß er in ihr den Grund der Zeit, den Grund ihrer Fülle und das sie im ganzen Umfassende treffen und erschließen zu können meint. Mit erschlossen wird dabei auch und zumal die verschüttete Tiefendimension der in der Linearität unterschiedsloser Jetztpunkte sich erschöpfenden Sukzessionszeit, die erfahren wird als eine Zeit, welche in ihrer Wurzel immer schon einen Ewigkeitsbezug aufweist, der jenes leere Kontinuum stets gleicher Jetztpunkte zu einem leeren ja überhaupt erst werden läßt. Schelling so nahe wie womöglich nirgendwo sonst, macht Schopenhauer sich dessen zeittheoretische Grundannahme zu eigen, wonach es die endlose Wiederkehr des stets Gleichen regelrecht definiert, in ihrem Vollzug eine ihr zugrundeliegende Ewigkeitsdimension stets aufs neue zu verhindern und in dieser Verhinderung – vertrackt genug – jene Ewigkeitsdimension im Modus der Verkehrung zu konfigurieren, und das mit der fatalen Konsequenz, in und durch diese Verkehrung hindurch an der Nichtigsetzung der eigenen Verfaßtheit zu bauen. Es ist die zutiefst idealistische, in der Phase seiner Weltalter-Philosophie von Schelling facettenreich durchbuchstabierte Grundannahme, über die Selbstverkehrung des Ewigen *in* der Zeit die Negativität dieser (chronisch) sich stets wiederholenden Zeit in ihrer ganzen Kontingenz und Abgründigkeit zu durchmessen<sup>18</sup>, – eine Grundannahme, von der Schopenhauer weitlich Gebrauch macht, trägt diese doch der Einsicht Rechnung, daß der Sukzessionszeit keine eigene Dimension ursprünglicher Zeitlichkeit, sondern nur die einer derivierten scheinhaften zugesprochen werden kann. Die Nähe zu Schelling wird dadurch noch auffälliger, daß jene scheinhafte Zeit, unter der »Maja, der Schleier des Truges«<sup>19</sup> eine verhinderte Finalität nur verhüllend, von einem Gesamtgeschehen einbehalten bleibt<sup>20</sup>. Letzteres steht seinerseits

<sup>18</sup> Dies habe ich mit Blick auf die von Schelling in Erlangen gehaltenen Vorlesungen »Initia Philosophiae Universae« (1820/21), die dieser selbst zu seinem Weltalter-Projekt (1811-1828) zählt, an anderer Stelle ausführlich zu zeigen versucht. Daß der zeitphilosophische Horizont der Schopenhauerschen Willensmetaphysik mehr mit diesem Projekt zu tun hat, als man gemeinhin anzunehmen geneigt ist, hoffe ich zeigen und demnächst in einer eigenen Monographie vorlegen zu können. Zu Schelling vgl. Lore Hühn: Fichte und Schelling. Oder: Über die Grenze menschlichen Wissens. Stuttgart / Weimar 1994. S. 206-226.

<sup>19</sup> Vgl. Schopenhauer: Werke 1, 34 (§ 3).

<sup>20</sup> Schopenhauer selbst verweist auf die einschlägige Textstelle im *Timaios*: »Die

für nichts weniger als die Einheitlichkeit eines metaphysischen Zeitbegriffs ein, welcher im Rahmen eines einzigen Prozesses zu integrieren sucht, was sonst in die Triplizität von nicht vermittelbaren Formen auseinanderzubrechen droht, welche da sind: zum einen die in der Linearität unterschiedsloser Jetztpunkte sich erschöpfende Sukzessionszeit, die wir und in der wir uns in unserem vorstellungsmäßig strukturierten Dasein nach Schopenhauer zunächst vorfinden; zum zweiten die von dieser Zeiterfahrung getrennte Dimension der Ewigkeit und Zeitlosigkeit, – eine Dimension, die als das »zeitlose Prinzip innerhalb der Zeit«<sup>21</sup> – abgelesen am platonischen *exaiphnes*<sup>22</sup> – im »Zwischen«, im Fortgang von Jetzt zu Jetzt zeitlos sich ereignet; dieses Prinzip in seiner ganzen Zeitlosigkeit teilt sich unserer Erfahrung als Ort momentaner radikaler Diskontinuität mit<sup>23</sup>, an dem sich die Zeit in ihre drei Dimensionen scheidet, wobei in dieser Scheidung dieses Prinzip selbst zum »Vermittlungsprinzip aller Kontinuitäts- und Diskretionsphänomene«<sup>24</sup> wird; zum dritten – überfrachtet genug – eine Zeiterfahrung, die in dieses Prinzip hinein gewissermaßen die Vermittlung von Aion und Chronos noch einmal so integriert, daß es in seiner Zeitlosigkeit nicht bloß als Umschlagspunkt des »Zwischen«, sondern zugleich als Einheitspunkt des »Zumal« wirksam wird. Dieser Punkt sammelt das je Gegenwärtige in seiner ganzen nur denkbaren Fülle und verdichtet es zu einer solchen Präsenz, welche die zeitliche Sukzession für einen Augenblick außer Kraft setzt, und zwar so durchgreifend, daß beide Seiten des Erfahrungsprozesses einen Überstieg über sich vollziehen und dergestalt einen Verwandlungsprozeß auf die ihnen gemeinsam zugrundeliegende Ewigkeitsdimension hin durchlaufen. In dieser Transzendenz, die nach Schopen-

Zeit ist bloß die vertheilte und zerstückelte Ansicht, welche ein individuelles Wesen von den Ideen hat, die außer der Zeit, mithin *ewig* sind: daher sagt Plato, die Zeit sei das bewegte Bild der Ewigkeit [...].« (Vgl. Schopenhauer: Werke 1, 229 (§ 32).)

<sup>21</sup> Werner Beierwaltes: *Exaiphnes oder: Die Paradoxie des Augenblicks*. In: *Philosophisches Jahrbuch* 74 (1966/67). S. 271.

<sup>22</sup> Vgl. Platon: *Parmenides* 156c5–156e5.

<sup>23</sup> »Denn in dem Augenblicke, wo wir, vom Wollen losgerissen, uns dem reinen willenlosen Erkennen hingegeben haben, sind wir gleichsam in eine andere Welt getreten, wo Alles, was unsern Willen bewegt und dadurch uns so heftig erschüttert, nicht mehr ist.« (Vgl. Schopenhauer: Werke 1, 254 (§ 38).)

<sup>24</sup> Karen Gloy: *Einheit und Mannigfaltigkeit. Eine Strukturanalyse des »und«*. Berlin 1981. S. 78.

hauer einer Zurücknahme der zeitlichen Bestimmtheit in die Ewigkeit gleichkommt, entfaltet sich eine jede Seite ganz zu dem, was sie als Inbegriff ihrer Möglichkeiten überhaupt nur sein kann.<sup>25</sup> An den Dingen kommt nämlich eine solche Wirklichkeit zur Erscheinung, die aus dem Koordinatensystem ihrer raum-zeitlichen Bestimmtheit herausfällt, weil sie alle Aspekte der Erfahrbarkeit zu einer Idee zusammenfügt, welche in die simultane Präsenz des Zugleich (zurück-)verwandelt, was sich für gewöhnlich nur in der Negativität verstreuter und stets sich verflüchtigender Jetztpunkte zur Sprache bringen läßt. Daß in einem jeden noch so ephemeren Punkt des Zeit- und Sinnkontinuums alltäglichen Lebens nicht nur der Bezug auf das Ganze, sondern das Ganze selbst aufweisbar sein muß mit der Folge, daß ein jeder Punkt zur *repraesentatio* eines in ihm sich noch einmal spiegelnden monadologischen oder auch fragmentarischen Ganzen wird – gerade dies macht nach Schopenhauer das der Kunst eigentümliche Potential einer Verwandlung unserer alltäglichen Welt in ein solches Phänomen aus, welches uns – gemäß der vielzitierten spinozistischen Kurzformel – die Welt »unter dem Gesichtspunkt der Ewigkeit« betrachten läßt. Dieser Gesichtspunkt eignet keinem Subjekt mehr<sup>26</sup>, insofern wir diesen Gesichtspunkt allenfalls für den Augenblick<sup>27</sup> einzunehmen vermögen und dann auch nur, weil wir selbst als »reines, willenloses, schmerzloses, zeitloses Subjekt der Erkenntniß«<sup>28</sup> an einem Ganzen teilhaben, dessen Moment wir sind, ohne jedoch darin aufzugehen, ein solcher Moment zu sein<sup>29</sup>.

<sup>25</sup> Vgl. Georg Simmel: Schopenhauers Aesthetik und die moderne Kunstauffassung. In: Ders.: Aufsätze und Abhandlungen 1901-1908. Hrsg. v. O. Rammstedt. Frankfurt a. M. 1993. S. 88 ff.

<sup>26</sup> Theunissen: Freiheit von der Zeit, a. a. O. S. 294 f.

<sup>27</sup> Der inneren Kraft des »künstlerischen Gemüthes [...] gelingt es, so oft sie mit einem Male unserm Blicke sich aufthut, fast immer, uns, wenn auch nur auf Augenblicke, der Subjektivität, dem Sklavendienste des Willens zu entreißen und in den Zustand des reinen Erkennens zu versetzen.« (Schopenhauer: Werke 1, 253 f. (§ 38).)

<sup>28</sup> Schopenhauer: Werke 1, 232 (§ 34).

<sup>29</sup> »Es war es auch, was dem Spinoza vorschwebte, als er niederschrieb: *mens aeterna est, quatenus res sub aeternitatis specie concipit* (der Geist ist ewig, sofern er die Dinge unter dem Gesichtspunkt der Ewigkeit auffaßt) (Ethica 5, prop. 31, schol.). In solcher Kontemplation nun wird mit Einem Schläge das einzelne Ding zur *Idee* seiner Gattung und das anschauende Individuum zum *reinen Subjekt des Erkennens*.« (Schopenhauer: Werke 1, 232 (§ 34).)

Für die Konzeption der Willensverneinung ist vor allem eines festzuhalten: Daß nicht im kontinuierlichen Übergang, vielmehr nur im Sich-abstoßen von jener ersten, heillos in sich kreisenden Zeiterfahrung des Immer-Weiter – freilich nur durch diese hindurch – zu eben jener vollendeten, zeitlosen Gegenwart als dem eigentlichen Ziel des Prozesses zu gelangen ist<sup>30</sup>, wirft ein bezeichnendes Licht auf die Gestalt des *transcensus* selbst, insofern nämlich, als dieser Überstieg über jene ruinöse Zeitstruktur hinaus in Wahrheit eine Umkehr zur Möglichkeitsbedingung dessen darstellt, was der Sukzession einander äußerlicher und gleichgültiger Jetztpunkte stets zuvorkommt und diese generiert. Diese *conversio* kann nicht theoretisch demonstriert und äußerlich gesetzt, sondern nur subjektiv jeweils vollzogen werden, und als ein solcher Selbstvollzug kann sie allein Anspruch auf eine ohnehin nur gebrochene Realität geltend machen. Und vor allem: Dieser Überstieg ist zunächst einmal als gewissermaßen höchster Akt negativer Freiheit noch einmal in sich derart zwiespältig verfaßt, daß er an sich selbst zum Einfallstor einer solchen Transzendenz gerät, welche sich als ein unbegreifliches Geschehen – als Gabe – am Menschen vollzieht, wobei es letzten Endes gleichgültig ist, ob man – wie etwa Schelling – offen den christlichen Erfahrungshorizont<sup>31</sup> der ihrerseits freilich alles andere als einheitlichen Tradition der *conversio*<sup>32</sup> aufruft oder ob man – wie Schopenhauer – die theologischen Restbestände dieser Tradition<sup>33</sup> beerbend auf einen ihrer Grundgedanken, wie verschämt und hinter unzähligen »Gleichwie[s]« und »Als-ob[s]« auch immer, versteckt baut: Es ist der Grundgedanke

<sup>30</sup> »Der, wie gesagt, mögliche, aber nur als Ausnahme zu betrachtende Uebergang von der gemeinen Erkenntniß einzelner Dinge zur Erkenntniß der Idee geschieht plötzlich, indem die Erkenntniß sich vom Dienste des Willens losreißt, eben dadurch das Subjekt aufhört ein bloß individuelles zu seyn und jetzt reines, willenloses Subjekt der Erkenntniß ist, welches nicht mehr, dem Satze vom Grunde gemäß, den Relationen nachgeht; sondern in fester Kontemplation des dargebotenen Objekts, außer seinem Zusammenhange mit irgend andern, ruht und darin aufgeht.« (Schopenhauer: Werke 1, 231 (§ 34).)

<sup>31</sup> Vgl. Paul Tillich: *Mystik und Schuldbewusstsein in Schellings philosophischer Entwicklung*. In: Ders.: *Frühe Hauptwerke*. 2. Aufl. Stuttgart 1959. Band I. S. 76 ff. u. S. 337.

<sup>32</sup> Vgl. Bernard J. F. Lonergan: *Grace and freedom. With an introduction by F. E. Crowe*. New York 1971.

<sup>33</sup> Vgl. Karl Werner Wilhelm: *Zwischen Allwissenheitslehre und Verzweiflung. Der Ort der Religion in der Philosophie Schopenhauers*. Hildesheim / Zürich / New York 1994. S. 156-171.

einer Gabe, die in ihrer christlichen Gestalt einer »Gnadenwirkung« dort zum Austrag kommt, wo jede Möglichkeit der Gegengabe ausgeschlossen ist, ja wo der Verzicht, diese Gabe noch einmal zum Produkt eigenen Wollens zu machen, unabweislich geworden ist<sup>34</sup>; unabweislich deshalb, weil am Ort gleichsam letzter Ausweglosigkeit, am Ort menschlichen Lebens also, wo die antinomische Verfassung des Willens ihre heillosen Konsequenzen – nach Schopenhauer – am und durch den Menschen sonst nur erbarmungslos vollstreckt, diesem eine Kraft zuteil wird, durch die er sich zu einer Freiheit befreit, die diese Verfassung vertikal durchbrechen läßt. Jene Befreiung durch und am Menschen ist ein Geschehen, das in sich die ganze Zwiespältigkeit einer Spannung austrägt zwischen den Extremen, als höchster Akt negativer Freiheit die eigene Tat des Menschen und doch *zugleich* aus eigener Kraft gar nicht ins Werk gesetzt zu sein, insofern dieser Tat in zweifach transzendierender Weise ein unvordenklicher Grund der Abhängigkeit vorhergeht: zum einen die gewissermaßen *von innen* her die Selbsttätigkeit des Menschen übersteigende Kraft eines Selbstvollzuges, der sich einem Grund verdankt, der nicht aus eigenem Vermögen und aus eigener Selbstmacht eingesetzt werden kann, insofern er – ursprünglicher als alles Einsetzen – diesen Selbstvollzug ermöglicht und trägt; zum anderen die *von außen* die Selbsttätigkeit des Menschen aufbrechende Kraft eines Geschehens, das die ganze Existenz des Menschen nicht nur erschüttert, sondern in dieser Erschütterung zugleich den Weg zu einer solchen Transzendenz weist, welche nicht auf den (ekstatischen) Moment eines Erlebnisses restringiert in sich verschlossen bleibt, sondern Folgen zeitigt, – Folgen, die Schopenhauer so radikal veranschlagt, daß »das ganze Wesen des Menschen von Grund aus geändert und umgekehrt wird.«<sup>35</sup> Diese Umkehrung birgt ihrerseits in sich die Paradoxie eines solchen Aktes, der als Geschehen am Menschen von diesem als eigene Tat vollbracht werden muß, als Tat freilich, welche – in sich selbst rätselhaft – auf einen nicht selbst gesetzten Grund eigener Abhängigkeit verwiesen bleibt. Die Erfahrung dieser Abhängigkeit schließt Freiheit nicht nur nicht aus, son-

<sup>34</sup> »[...] so ist auch jene Verneinung des Wollens, jener Eintritt in die Freiheit, nicht durch Vorsatz zu erzwingen, sondern geht aus dem innersten Verhältniß des Erkennens zum Wollen im Menschen hervor, kommt daher plötzlich und wie von außen angeflogen. Daher eben nannte die Kirche sie *Gnadenwirkung* [...]« (Schopenhauer: Werke 2, 499 (§ 70).)

<sup>35</sup> Ebd., 500 (§ 70).

dern führt nach Schopenhauer allererst herbei, was auf dem bisherigen Weg an Freiheitsansprüchen kläglich fehlgeschlagen ist, nämlich von einer heillos in sich verkehrten Wirklichkeit loszukommen, ja – die Verkehrung gewissermaßen noch einmal verkehrend<sup>36</sup> – aufzuheben, was die Ursache für jene durch und durch entfremdete Wirklichkeit ist. Die im Paradox der Gnade dergestalt zutage tretende Einheit von Freiheit und Abhängigkeit ist eine Einheit, die sich durch Umkehr ergibt. Dem faktischen Lebensvollzug ursprünglich entzogen, geht diese Einheit aus einer solch tiefgreifenden kathartischen Erschütterung hervor, welche stärker als jede noch so stark zu lesende *caesura temporis* das Leben selbst in ein Davor und ein Danach scheidet, und zwar in einem so radikalen Sinn, daß nach 2. Kor. 5,17 »also wirklich gleichsam ein neuer Mensch an die Stelle des alten tritt.«<sup>37</sup> Sowenig sich über jene Einheit *ohne* diese Erschütterung etwas in Erfahrung bringen läßt, sowenig ist sie freilich *durch* diese erzeugt. Schopenhauer zumindest bindet die Erfahrung eines radikalen Bruchs mit allen Definitionen unseres Selbst – dies ist als entscheidender Unterschied zu Nietzsche fürs erste und vor allem festzuhalten – in einen christlichen Erfahrungshorizont ein, der bereits im Vorfeld einer fundamental negativistischen Daseinsdeutung die Spitze und womöglich auch die Härte nimmt, ja ihr die Richtung insofern weist, als im Bruch und im Untergang längst schon der Ort eines Übergangs und die Peripetie zu einem Neuanfang verborgen liegt. Das Neue an diesem Neuanfang ist, nicht aus einem geregelten Übergang quasi als verbesserte Wiederauflage des Alten hervorzugehen, vielmehr aus dessen Zusammenbruch. Dieser Neuanfang steht jenseits, gewissermaßen am anderen Ufer eines solchen Daseinsvollzuges, aus dem kein noch so kontinuierliches Fortschreiten herausführt. Seiner antino-

<sup>36</sup> Es muß einer eigenen Untersuchung vorbehalten bleiben, das maßgeblich durch Luther geprägte Motiv des *peccatum contra peccatum*, wonach Gott und nicht der Mensch es ist, der die heillose Verkehrung der Sünde seinerseits verkehrt und darin überwindet, in seiner zumal idealistischen Wirkungsgeschichte zu verfolgen. Die Nachwirkung dieses Motivs im Werk Schopenhauers, nach dem es einer ist, nämlich der Mensch, der das Negative setzt und eine andere Macht, die es aufhebt, d. i. den Menschen die Negation des Negativen vollziehen läßt, ist die antihegelsche Pointe dieser Aufhebungsbewegung, in der sich Schopenhauer mit seinen Zeitgenossen Schelling und in dessen Nachfolge auch mit Kierkegaard augenfällig trifft. Vgl. in diesem Aufsatz Anmerkung 44 und vor allem Michael Theunissen: Der Begriff der Verzweigung. Korrekturen an Kierkegaard. Frankfurt 1993. S. 151 ff.

<sup>37</sup> Schopenhauer: Werke 2, 500 (§ 70).

mischen Verfaßtheit nach nimmt dieser Daseinsvollzug intern und von sich aus das eigene Ende immer schon so vorweg, daß er von Anfang an auf den Zusammenbruch und den katastrophalen Untergang zutreibt. Was verhindert, daß dieser Untergang wahrhaft zu einem Untergang in einem buchstäblich letzten Sinne wird, ja was es Schopenhauer obendrein erlaubt, diesen Untergang zu dem Geschehen einer Verwandlung umzudeuten, die durch die Grenzsituation des Zusammenbruchs hindurch sich jeweils am Menschen vollzieht, verweist auf die anderenorts hinterlegte Klammer eines ontologisch gefaßten Strukturganzen, innerhalb dessen dieser Untergang verankert und seiner ganzen negativistischen Härte nach soteriologisch abgedeutet ist. Gibt es vor dem christlichen Horizont der Moderne keine transzendenzlose Tragik<sup>38</sup>, dann gibt es erst recht im Rahmen des von Schopenhauer erheblich strapazierten Modells einer kathartischen Selbstverwandlung des Menschen kein Zugrundegehen, das nicht im Hinter-sich-Lassen des Alten den Einbruch eines – nach Lage der Dinge gar nicht mehr zu erwartenden – Neubeginns an sich erfährt. Daß Schopenhauer jenen Neubeginn unter Berufung auf den Römerbrief<sup>39</sup> – den locus classicus der neutestamentlichen *conversio* – als eine Verwandlung beschreibt, in der förmlich »ein neuer Mensch an die Stelle des alten«<sup>40</sup> tritt, ist wohl Beweis genug, daß dieser Anfang sich weder als Initiierung von Kausalabläufen zureichend begreifen noch sich sonst mit autopoietischen Figuren der Selbstermächtigung in Verbindung bringen läßt.

So lautstark Schopenhauer auch ansonsten gegen soteriologische Verharmlosungen seiner nihilistischen Daseinsdeutung Front macht<sup>41</sup>, die Dinge liegen komplizierter als seine Polemik glauben machen will. Zwar ist es plausibel, daß er alle Versuche abwehrt, jene Deutung in die Umklammerung eines über die Bindung an die Welt sich verwirklichenden und in dieser sich manifestierenden Gottes hineinzunehmen, – eines Gottes, der nach dem von Luther in erster Linie geprägten erlösungstheologischen Muster der Gnade<sup>42</sup> in souveräner Selbstmacht die Initia-

<sup>38</sup> Vgl. Peter Szondi: Versuch über das Tragische. In: Ders.: Schriften I. Hrsg. v. W. Fietkau. Frankfurt a. M. 1978. S. 179 ff. Ferner: Alexis Philolenko: Schopenhauer. Une philosophie de la tragédie. Paris 1980.

<sup>39</sup> Vgl. Schopenhauers Rekurs auf Röm. 5, 12-21. In: Werke 2, 411 (§ 60).

<sup>40</sup> Schopenhauer: Werke 2, 500 (§ 70).

<sup>41</sup> Vgl. Alfred Schmidt: Die Wahrheit im Gewande der Lüge. München 1986.

<sup>42</sup> Schopenhauer nimmt ganz bewußt im Kontext seiner Theorie der Willensverneinung auf Luther Bezug, vornehmlich auf dessen Schrift *De servo arbitrio*

tive dazu ergreift, am Ort der Verzweiflung gegenwärtig zu sein.<sup>43</sup> Jedoch vorbei kommt Schopenhauer an diesem Muster – offenkundig und bezeichnend genug – längst nicht.<sup>44</sup> Plausibel ist seine Reserve übrigens darum, weil ein erlösungstheologischer Horizont in aller Regel den Nihilismus seiner ganzen negativistischen Radikalität beraubt und entschärft, und zwar dergestalt, daß von dem zeitgeschichtlichen Befund des Nihilismus am Ende nichts weiter als eine Verelendungstheorie in theologischer, wenn nicht gar theodizeeambitionierter Absicht übrigbleibt.<sup>45</sup> So vehement auf der einen Seite Schopenhauer derartige Absichten auch (weit) von sich weist, so beredt ist es auf der anderen Seite, daß im Innersten des Nihilismus wieder eine Grundfigur auftaucht, bei der er selber einräumen muß, sie lasse sich – auch in ihrer säkularisierten Gestalt – gar nicht aus dem erlösungstheologischen Kontext lösen, dem sie ja nachweislich entnommen ist. Es spricht wiederum für die Abhängigkeit Schopenhauers vom deutschen Idealismus zumal Schellingscher

(vgl. etwa Werke 2, 501 (§ 70)). Vgl. Matthias Kößler: *Empirische Ethik und christliche Moral. Zur Differenz einer areligiösen und einer religiösen Ethik am Beispiel der Gegenüberstellung Schopenhauers mit Augustinus, Luther und der Scholastik.* Habilitationsschrift Mainz 1998. S. 309-398.

<sup>43</sup> Vgl. Dietrich Korsch: *Glaubensgewißheit und Selbstbewußtsein. Vier systematische Variationen über Gesetz und Evangelium.* Tübingen 1989. S. 223-252.

<sup>44</sup> Der gemeinsame Rekurs auf dieses Muster und die in ihm hinterlegte Unmöglichkeit einer Selbsterlösung des Menschen dürfte der Grund für die augenfällige Nähe sein, in der Schopenhauer auf Kierkegaard sich zubewegt. »Wenn ein Verzweifelnder auf seine Verzweiflung, wie er meint, aufmerksam ist, nicht sinnlos von ihr spricht, wie von etwas, das ihm widerfährt [...] – und nun mit aller Macht die Verzweiflung durch sich selbst und allein durch sich selbst beheben will: so ist er immer noch in der Verzweiflung, arbeitet sich mit all seinem vermeintlichen Arbeiten nur desto tiefer in eine tiefere Verzweiflung hinein.« (Søren Kierkegaard: *Die Krankheit zum Tode.* In: *Gesammelte Werke.* Hrsg. v. E. Hirsch u. H. Gerdes. 24. u. 25. Abteilung. Düsseldorf 1945. XI. S. 128.) Diese Textstelle hier ist in der von Michael Theunissen überarbeiteten Übersetzung wiedergegeben. Vgl. Theunissen: *Der Begriff der Verzweiflung,* a. a. O. S. 97, Anm.

<sup>45</sup> Vgl. Ingold U. Dalferth: *Gott. Philosophisch-theologische Denkversuche.* Tübingen 1992. S. 3 ff. Vgl. die unter dem Titel: »Plädoyer für mehr Theodizee-Empfindlichkeit« zwischen H. M. Baumgartner, F. Hermanni, P. Koslowski, J. B. Metz, R. Spaemann u. a. geführte Diskussion. In: *Worüber man nicht schweigen kann. Neue Diskussionen zur Theodizeefrage.* Hrsg. v. W. Oelmüller. München 1994. S. 125-159.

Prägung<sup>46</sup>, daß er wie kein zweiter Philosoph des 19. Jahrhunderts auf das in der philosophischen Mystik eines Meister Eckhart<sup>47</sup> und Tauler<sup>48</sup> maßgebliche und weitlich reklamierte Phänomen eines nicht herstellbaren Geschehenlassens baut, – ein Lassen, das als höchster Akt negativer Freiheit – diesen Akt gewissermaßen gegen sich selbst kehrend – uns mit der Tiefendimension einer »im ganzen Seyn und Wesen (existentia et essentia) des Menschen«<sup>49</sup> liegenden Freiheit konfrontiert. Es ist die These Schopenhauers, daß diese Freiheit, die in dem Dasein, in dem wir uns zunächst vorfinden, verborgen und uns entzogen bleibt, alle Versuche der Aneignung, zumal die, diese Freiheit kategorial im »operari«<sup>50</sup> einzuschließen, an sich abgleiten läßt.

Die im *operari* hinterlegte Handlungsfreiheit, wonach wir uns zuschreiben, wir hätten anders handeln können, als wir faktisch gehandelt haben, und nicht anders die ebenfalls im *operari* zum Austrag kommende Willensfreiheit,<sup>51</sup> wonach wir uns zuschreiben, wir hätten anders handeln können, wenn wir nur anders gewollt hätten, – diese offen im Horizont des Wollens verbleibenden Freiheitsbegriffe verdienen nach Schopenhauer bekanntlich ihren Namen nicht:

<sup>46</sup> Vgl. etwa Schelling: *Initia Philosophiae Universae*. Erlanger Vorlesungen WS 1820/21. Hrsg. u. kommentiert v. H. Fuhrmans. Bonn 1969. S. 18.

<sup>47</sup> Zu Schopenhauers Rezeption der Werke Meister Eckharts, vgl. Lance Byron Richey: *The metaphysics of human freedom*. In: Schopenhauer and St. Augustine. Univ. Marquette (Milwaukee) 1996.

<sup>48</sup> Johannes Tauler, dessen Predigten Schopenhauer nachweislich kannte, beschreibt den Weg zur »wahren Gelassenheit« als ein *Lassen des Lassens*, – mithin als eine Form der Gelassenheit, die nicht auf eine Absenz des Tuns, vielmehr auf die Ermöglichung höchster Aufmerksamkeit und Präsenz *im* Tun zielt. Diese fortan für die Erfahrung ästhetischer Kontemplation wichtig werdende Form der *Gelassenheit zu den Dingen* spielt – übrigens in Vorwegnahme einer Grundfigur Heideggers – für die Ideenschau in der Kunst bei Schopenhauer eine nicht zu unterschätzende Rolle. Vgl. vor allem Johannes Taulers Predigt 60e, 306,1-3. In: Ders.: *Predigten*. Hrsg. v. F. Vetter. Dublin / Zürich 1968. Hierzu: Johann Kreuzer: *Vom Abgrund des Wissens. Denken und Mystik bei Tauler*. In: *Miscellanea Mediaevalia*. Hrsg. v. A. Zimmermann. Berlin / New York 1994. S. 633-649.

<sup>49</sup> Schopenhauer: *Werke* 6, 137.

<sup>50</sup> Ebd., 138.

<sup>51</sup> Schopenhauers Unterscheidung von Handlungsfreiheit und Willensfreiheit bezieht sich im wesentlichen darauf, daß der Begriff der Handlungsfreiheit nur die Folgen und Äußerungsformen des Willens in den Blick nimmt, nicht aber die Gründe des Willensaktes selbst. (Vgl. Schopenhauer: *Werke* 6, 46 ff.).

»Die Freiheit gehört nicht dem empirischen, sondern allein dem intelligibeln Charakter an. Das *operari* (Handeln) eines gegebenen Menschen ist von außen durch die Motive, von innen durch seinen Charakter nothwendig bestimmt: daher Alles, was er thut, nothwendig eintritt. Aber in seinem *Esse* (Sein), da liegt die Freiheit. Er hätte ein anderer *seyn* können: und in dem, was er *ist*, liegt Schuld und Verdienst.«<sup>52</sup>

Und dies, gerade weil *jene* Freiheitsbegriffe diesen Horizont selbst mit keiner Zeile hinterfragen und gewissermaßen das falsche Vorzeichen vor der Klammer, was diesen Horizont zu einem in sich verkehrten werden läßt, schon gar nicht antasten. Dieser Horizont ist nämlich kein bloß formaler und neutraler Verwirklichungshorizont, sondern – moralisch qualifiziert – immer schon ein solcher Ort, der durch das dem Gesollten widerstrebende (negative) Wollen besetzt ist, – ein Ort, welcher als solcher zunächst einer radikalen Revision zu unterziehen und sodann freizugeben ist.<sup>53</sup> Die Freigabe dieses (negativ) immer schon besetzten Ortes hat Schopenhauer nicht als Abkehr – Abkehr wäre viel zu wenig –, vielmehr in der äußersten Konsequenz als Paradox ausbuchstabiert, nämlich als Paradox eines Freiheitsvollzuges, der regelrecht das aufzuheben sucht, was doch die eigene Voraussetzung ist, nämlich das Dasein, in dem wir uns zunächst als individuelle Willenssubjekte vorfinden. Es bedarf ja wohl keines Beweises, daß mit diesem ins Paradoxe gesteigerten Widerspruch, der durch den Verlust menschlicher Freiheit eben diese Freiheit beweist, Schopenhauer genau besehen die Ansprüche an das menschliche Freiheitsvermögen nicht minimalisiert, sondern umgekehrt höherschraubt, verlangt er nämlich diesem Vermögen doch buchstäblich menschenmöglich Äußerstes ab, nämlich einen Selbstanfang zu stiften, der die Grenzen unserer Erfahrungswirklichkeit so übersteigt, daß er all jene Bedingungen austreicht und negiert, unter denen wir allein als individuell Existierende überhaupt sein können. Das Freiheitsvermögen selbst, sich angesichts alternativer Möglichkeiten selbst in unbedingter Spontaneität zum Entscheiden und Handeln zu bestimmen und derge-

<sup>52</sup> Schopenhauer: Werke 6, 217 (§ 10).

<sup>53</sup> Vgl. Lore Hühn: Die intelligible Tat. Zu einer Gemeinsamkeit Schellings und Schopenhauers. In: Selbstbesinnung der philosophischen Moderne. Beiträge zur kritischen Hermeneutik ihrer Grundbegriffe. Festschrift für Michael Theunissen. Hrsg. v. C. Iber u. R. Poci. Cuxhaven 1998. S. 55-95.

stalt in radikaler Weise Selbstanfänglichkeit zu stiften, nimmt Schopenhauer übrigens emphatischer als jeder seiner ihn des Fatalismus bezichtigenden Kritiker in Anspruch, wenn er sich auf den vertikalen Freiheitsvollzug eines Bruchs mit allem, was und wozu wir jeweils geworden sind, beruft und in diesem Bruch offenkundig auf die Möglichkeit eines wahrhaften Neuanfangs setzt, durch den »das ganze Wesen des Menschen von Grund aus geändert und umgekehrt wird, so daß er nichts mehr will von Allem, was er bisher so heftig wollte, also wirklich gleichsam ein neuer Mensch an die Stelle des alten tritt [...]«. <sup>54</sup> Nicht ohne Grund jedenfalls rechnet er sich bis in seine Frankfurter Philosophie der *Preisschriften* hinein hoch an, dem Freiheitsvermögen des Menschen – mit Seitenhieb auf die im Primat praktischer Vernunft hinterlegten Anfänge des Frühidealismus – wieder einen ontologischen Halt in einer Transzendenz verschafft zu haben, – einer Transzendenz, die nicht mit diesem Vermögen konkurriert, sondern in der dieses Vermögen einfach nur tiefer (vertikal) fundiert ist, nämlich in einer Dimension, die sich nicht auf den horizontalen Kreis <sup>55</sup> eines im praktischen Selbstvollzug zum Austrag kommenden Wollens verpflichten läßt.

Die von Schopenhauer geforderte *conversio* baut jedenfalls auf eine anderenorts ontologisch immer schon grundgelegte und verbürgte Möglichkeit einer Transzendenz von innen, – eine Möglichkeit, welcher Schopenhauer überdies eine Wirklichkeit zuspricht, und zwar eine solche, die sich nach seinem Urteil aufs eindringlichste im negativen Freiheitsakt des Hinter-sich-Lassens innerweltlich bezeugen und erschließen soll.

Es wäre übrigens nicht einmal der Rede wert, erschöpfte sich dieses Hinter-sich-Lassen in der Haltlosigkeit eines (negativen) Selbstvollzuges, der sich über das, was er von sich ausschließt, selbst definiert. Nach der bekannten Dialektik eines solchen (Selbst-)Ausschließens, das nicht bloß die Negation seines Anderen in sich als Moment enthält, sondern das seine ganze Stabilität und Selbständigkeit allererst durch diese Negation hindurch und aus dieser heraus empfängt, würde die ganze Definition an der Ausgrenzung der sie ermöglichenden Bedingungen kollabieren. Behielte diese über die eigene Selbstaussgrenzung sich generierende

<sup>54</sup> Schopenhauer: Werke 2, 500 (§ 70).

<sup>55</sup> Der Unterschied von horizontaler und vertikaler Betrachtungsweise der Welt spielt schon in der Kunsterfahrung, zumal beim Begriff ästhetischer Kontemplation, eine zentrale Rolle. Vgl. Schopenhauer: Werke 1, 239 (§ 36).

Form des Hinter-sich-Lassens das letzte Wort, dann wäre es unweigerlich um die im Neinsagen von Schopenhauer anvisierte Erfahrung einer negativen Freiheit schlecht bestellt, – eine Erfahrung, die in allem abhängig von dem bliebe, von dem sie loszukommen verspricht. Ein derart bloß im Negativen verbleibendes Ausgrenzen erfüllte nicht einmal die beiden Bedingungen, die zum mindesten erfüllt sein müssen, soll die in jener Freiheitserfahrung stets mit gemeinte Negation von allem eine sich wirklich auf das Ganze erstreckende und grundlegende sein: zum einen die Bedingung einer Beziehung auf das Ganze und zum anderen eine Negation wirklich von allem, was dieses Ganze ausmacht. Man kann auch noch von einem anderen Blickpunkt her verstehen, daß Schopenhauer mit einem solchen nur im Negativen stehenbleibenden Ausgrenzen wenig im Sinn haben kann; dies allein schon deshalb, weil er sich von dem Fluchtpunkt äußersten Neinsagens verspricht, uns darüber eine Auskunft geben zu können, was aus uns hätte womöglich werden können, was wir in unserem innerweltlichen Handeln jedoch hintertreiben, nämlich zu sein, was wir sein wollen, ja was wir – gerade weil wir es wollen – paradoxerweise vereiteln und darum nicht nur gegenwärtig, sondern auch zukünftig nicht sind.<sup>56</sup> Die Auskunft, die er uns zu geben verspricht, ist zugleich seine Antwort auf die Frage nach dem ontologischen Status jener Idee, deren Präsenz – wie negativ auch immer – bis in die voluntativen Antriebspotentiale menschlichen Handelns hineinreicht und hier ihre Geltung auf zweifache Weise unter Beweis stellt: Zum einen meldet sie sich als Inzitant zu Wort, welches die heillose Dynamik eines solchen Wollens unterhält, das Gewalt ausübt und Leid zufügt, indem es gerade verspricht, sie aufzuheben. Dieses Versprechen zehrt von der Idee einer gelingenden Form unseres Lebens<sup>57</sup> – einer Idee, die als Erfahrungsanspruch wirksam wird, der uns immer aufs neue anheben läßt, erreichen zu wollen, was nicht erreicht werden kann, ja sogar nicht erreicht werden darf, wenn anders wir unserem faktischen Leben nicht die Grundlage rauben und ein für allemal es auslöschen und dergestalt einen Schlußstrich ziehen wollen. Denn worauf wir unablässig zurückgeworfen werden und wovon wir uns nicht, zumindest auf Dauer nicht freimachen können, ist das, was unsere Lebensvollzüge ge-

<sup>56</sup> Vgl. Mirko Wischke: Die Geburt der Ethik, a. a. O. S. 113 ff.

<sup>57</sup> Vgl. Michael Theunissen: Können wir in der Zeit glücklich sein? In: Ders.: Negative Theologie der Zeit, a. a. O. S. 54 ff.

radezu definiert, nämlich – nach Schopenhauer in einem ganz basalen Sinne –: zu wollen.

Zum anderen zeigt sich die Idee einer gelingenden Form menschlichen Lebens als Maßstab, als einer, der seiner ganzen Normativität nach überhaupt erst zu Bewußtsein bringt, daß wir in einem durchgängig verfehlten Leben dieses Leben in der Tat verfehlen. Die Erfahrung dieser Verfehlung teilt sich als Leiden mit, als ein Leiden, das sich gar nicht einstellen könnte, hätten wir die bestehende Welt nicht immer schon auf einen Horizont hin überschritten, vor welchem diese so unverbrüchlich und alternativlos erscheinende Welt doch gebrochen und ihr in ihrer vermeintlichen Monopolstellung doch eine Alternative an die Seite gestellt wird, indem sie – so Schopenhauer – nur zu einer unter möglichen anderen, ja »zur schlechtesten[n] unter den möglichen« Welten erklärt wird. Und als ob ein solcher Superlativ noch des Komparativs bedürfte, fügt er hinzu: »wäre sie [die bestehende Welt / L. H.] aber noch ein wenig schlechter, so könnte sie schon nicht mehr bestehn.«<sup>58</sup>

Der Möglichkeitshorizont eines radikalen Auch-anders-sein-Könnens ist es, auf den Schopenhauer insgeheim ausgreift, zumal dann, wenn er unsere faktisch existierende Welt als eine solche charakterisiert, die besser erst gar nicht sein und schon gar nicht fortwähren sollte. Ohne diesen Ausgriff in einer aufgestockten Transzendenz zu konservieren, macht Schopenhauer von ihm auf sehr subtile Weise Gebrauch, nämlich als einem Maßstab, welcher in seiner ganzen normativen Kraft kritisch auf die Welt zurückwirkt, deren Negativität er entnommen, weil von dieser abgelesen ist.<sup>59</sup>

Dieser Maßstab fügt der Welt nicht von außen etwas zu, was dieser nicht entstammte. Er ermißt deren Defizienz weder am Möglichkeitshorizont eines uferlosen, konjunktivistischen Selbst- und Weltbezuges noch – nicht minder künstlich – am Imperativ abstrakten Sollens; genau sowenig beschwört er einen positiv ausmachbaren Erfahrungsgehalt, weder einen solchen, der die Wiederherstellung eines im Akt der Entzweiung verlorenen Ursprungs einklagt, noch einen solchen, der den Fluchtpunkt einer letzten und übergreifenden Versöhnung als Telos aller Negativität imaginiert. Es spricht vielmehr für die Modernität der Scho-

<sup>58</sup> Schopenhauer: Werke 4, 683.

<sup>59</sup> Vgl. Michael Theunissen: Für einen rationaleren Kierkegaard. Zu Einwänden von Arne Grøn und Alastair Hannay. In: Kierkegaard Studies. Yearbook 1996. S. 68 ff.

openhauerschen Philosophie, daß sie an Stelle derartiger Positivierungen jenseits und außerhalb aller Negativität die sich selbst transzendierende Potentialität dieser Negativität als eine Kraft aufruft, die den Möglichkeitshorizont eines radikalen Auch-anders-sein-Könnens zu einem konstitutiven Moment dieser Negativität werden läßt. Die Wirklichkeit dieses Horizonts als eine nicht nur antizipierte, sondern präsent erfahrene Gestalt bekundet sich darin, daß wir aus der Möglichkeitsbedingung eines mißlingenden Selbst- und Weltbezuges zwangsläufig auf die Verfassung eines Gelingens schließen.<sup>60</sup> Denn das, was diesen Selbst- und Weltbezug zu einem mißlingenden werden läßt, bezeugt die vorgängige Präsenz eines Erfahrungsanspruchs, hinter dem wir – so Schopenhauer – durchweg zurückbleiben, der darum aber nicht nichts ist, sondern der sich in der performativen Haltung des Neinsagens zu dem, was wir faktisch machen und erreichen, herstellt und der sich in der damit erzeugten Spannung auch nur als solcher in der Wirklichkeit erhält. Schopenhauer indes argumentiert durchweg auf zwei Ebenen, auf der Ebene einer Destruktion einer affirmativ auf sich selbst und nur auf sich selbst eingeschworenen Erfahrungswirklichkeit und zugleich auf der einer in dieser Destruktion positiv ausgerichteten Freilegung eines Erfahrungsanspruches, der uns über das So-und-nicht-anders-Sein dieser Wirklichkeit immer schon hinaus sein läßt, und zwar dergestalt, daß wir in diesem Darüber-hinaus-Sein diese Wirklichkeit als eine solche qualifizieren, welche nicht sein und welche nur mit Hinsicht auf ihre Überwindung Anerkennung finden sollte.

Das dieser (normativen) Qualifizierung eingeschriebene (negative) Sollen ist alles andere als unmittelbar evident gegeben. Wäre es derart positiv irgendwo hinterlegt, dann beantwortete sich die Frage nach der normativen Maßstäblichkeit jenes Erfahrungsanspruches mit Hinweis auf diese Evidenz, d. h. die einer in der eigenen Selbstvoraussetzung sich erschöpfenden Tautologie, von selbst. Die Frage, die sich dann noch stellen würde, wäre allenfalls die nach der graduellen Adäquation eines Mehr oder Minder, wobei man den Entwurf als solchen, an dem sich das Mehr oder Minder eines durchweg mißlingenden Lebens bemißt, mit keiner Zeile zur Diskussion stellte und darüber Zweifel anmeldete, ob die Geltung des So-und-nicht-anders-Seins dieses Entwurfs wirklich so unverbrüchlich, wie es zunächst den Anschein hat, besiegelt ist. Hinter

<sup>60</sup> Vgl. Michael Theunissen: Negativität bei Adorno. In: Adorno-Konferenz 1983. Hrsg. v. L. von Friedeburg u. J. Habermas. Frankfurt a. M. 1993. S. 41 ff.

Schopenhauer bliebe man dann allerdings arg zurück. Denn dieser hat wie wohl kein zweiter Philosoph vor ihm die Frage nach der normativen Maßstäblichkeit jenes Erfahrungsanspruchs bereits so weit vorangetrieben, daß noch der Entwurf dessen, woran der dieser Fragestellung inhärierende Befund durchgehenden Mißlingens denn ausgelegt wird, zur eigenen Aufgabe gemacht werden muß. Dieser Entwurf bezieht seine Wahrheit nicht aus der Übereinstimmung von (vorgegebener) Idee und Wirklichkeit, sondern empfängt sein Maß aus dem, was sich in ihm eröffnet, mithin aus dem, was sich im Bruch und im Hinter-sich-Lassen all dessen, was uns faktisch in unserem Dasein hält und definiert, allererst an Horizonten und Möglichkeiten erschließt. Die Unmöglichkeit, der Idee gelingenden Lebens anders als in einer sich selbst entfremdeten und fast schon zur Unkenntlichkeit entstellten Form des Neinsagens innerweltlich zur Wirklichkeit zu verhelfen, ist jenem Entwurf ebenso eingeschrieben wie die Unmöglichkeit, den Anspruch auf eine nicht entfremdete Gegenwart dieser Idee auf eine andere Weise zu erinnern als dadurch, daß nachgerade in und durch jene entfremdete und entstellte Form hindurch jeweils noch einmal – und darin stets auch anders – dieser Anspruch unablässig erneuert wird. So als nähme Schopenhauer das Diktum vorweg, dem Adorno in der *Minima Moralia* zu einer gewissen Berühmtheit verholfen hat, wonach es im falschen Ganzen kein wahres Leben geben kann<sup>61</sup>, klingt, was Schopenhauer ähnlich kategorisch in eigener Sache festgehalten wissen will: Im selben Atemzug, in dem er erklärt, jener Anspruch lasse sich einzig und allein im Modus seiner Selbstverhinderung wachhalten, straft er auch alle Versuche Lügen, welche den Ort eines möglichen Gelingens definitiv fassen und innerweltlich positionieren wollen. Doch mit der Behauptung einer solchen Unmöglichkeit rein für sich wäre wahrlich nichts gewonnen, hätte sie Schopenhauer nicht noch einmal (rück-)gegründet, ja trüge er sie nicht von Anfang an im Namen des Programms einer (negativen) Aufklärung vor, – eines Programms, dem Schopenhauer sich darin verpflichtet zeigt, daß er – in Radikalisierung der Erfahrung ästhetischer Kontemplation – in der Grenzsituation äußersten Neinsagens eine solche Wahrheit aufzuspüren und freizulegen sucht, die uns in einer sonst zur Selbstaufgabe

<sup>61</sup> Theodor W. Adorno: *Minima Moralia*. In: Gesammelte Schriften. Bde. 1-20. Hrsg. v. R. Tiedemann u. G. Adorno. Frankfurt a. M. 1970 ff. Künftig zitiert nach der Sigle GS mit Angabe der Bandnummer und Seitenzahl. Hier: GS 4, 43. Vgl. auch Mirko Wischke: Die Geburt der Ethik, a. a. O. S. 129-147.

führenden Identifikation mit der bestehenden Welt *zugleich* in dieser Welt eine Position der Distanz<sup>62</sup> einnehmen und ihrer Negativität – bisweilen sogar erhaben und heroisch – die Stirn bieten läßt.

Zusammenfassend läßt sich mithin erst einmal festhalten: So offenkundig der Vollzug dieses Hinter-sich-Lassens im Schatten jener alle Wirklichkeit überformenden Negativität auch zu stehen und von ihm einbehalten scheint, keinesfalls kann er in ihm verbleiben. Schopenhauer jedenfalls reklamiert den Selbstvollzug des Hinter-sich-Lassens bewußt und von Anfang an als den ausgezeichneten Ort einer (negativen) Freiheitserfahrung, – einer Erfahrung, die den geschlossenen Endlichkeits-horizont dieser Negativität gewissermaßen vertikal in der Weise durchbricht, daß dieser Horizont als das erscheint, was er nach Schopenhauer in Wahrheit ist, nämlich einer, der auf der Grundlage unseres vorgängigen Jasagens zu einem im Hintergrund agierenden Willen überhaupt erst ermöglicht und aufgebaut wurde. Dieses Jasagen ist der Ort, und zwar der einzig legitime, an dem sich ein kategorialer Wechsel unseres Selbst-seins vollziehen kann und auch vollziehen muß, soll denn dieser Horizont in seiner scheinbaren Ausweglosigkeit am Ende nicht wirklich ohne Ausweg – und sei es auch nur ein Fluchtweg – (ver-)bleiben.

Es wäre nun aber wiederum nicht der Rede wert, verbliebe die in der Willensverneinung hinterlegte Erfahrung derart nur im Schatten des Programms einer (negativen) Aufklärung. Was ihre Konzeption zum offensichtlichsten Berührungspunkt und zugleich zu einem der subtilsten Unterscheidungsmerkmale von Nietzsche und Schopenhauer werden läßt, – dafür sind Gründe, die noch ganz woanders liegen, namhaft zu machen. Denn was in der Grenzsituation äußersten Neinsagens vor allem als Wahrheit über diese Welt an den Tag tritt, zeugt von dem prak-

<sup>62</sup> Georg Simmel gebührt das Verdienst, das von Schopenhauer am »Gefühl des Erhabenen« abgelesene Muster der Duplizität unseres Bewußtseins als Grundzug seiner ganzen Daseinsdeutung exemplifiziert zu haben. »Das tiefe Gefühl was unser Leben begleitet: daß wir in jedem Augenblick zugleich Zuschauer und Akteure, Erscheinung und letzter Grund der Erscheinung, Geschaffene und Schaffende sind – dies wird ihm [Schopenhauer / L. H.] das erste Pfand der philosophischen Deutung des Daseins.« (Georg Simmel: Nietzsche und Schopenhauer. Leipzig 1907. S. 31). Mit der paradoxen Einheit des Zumal von Zuschauer und Akteur schlägt Schopenhauer in der Tat das Thema an, dessen Linien – geradewege in die Freiheitsauffassung der Willensverneinung vorlaufend – ihren Kern im Gefühl des Erhabenen finden. (Vgl. Schopenhauer: Werke 1, 262 f. (§§ 39).)

tisch motivierten Interesse, welches auf eine tiefgreifende, kathartische Befreiung zielt, eine Befreiung von dem, was die bestehende Welt zu dem hat werden lassen, was diese Welt gleichermaßen nach Schopenhauer wie nach Nietzsche erst einmal ist, nämlich ein universaler Zwangszusammenhang, welchen keiner von beiden anders als in der Rhetorik von Verhängnis und Tragik zu umschreiben sich in der Lage sieht.

Den semantischen Gehalt dieser Rhetorik haben beide für den geschichtsphilosophischen Befund des Nihilismus, wenn auch auf je eigene Weise, fürwahr bis zur Neige ausgeschöpft und beide<sup>63</sup> haben – wie vielleicht nur noch Heidegger<sup>64</sup> nach ihnen – den Versuch unternommen, das Paradigma ihrer eigenen Philosophie auf der Folie des vorsokratischen Urtextes aller Tragik, dem Spruch des Anaximander, noch einmal abzubilden. Und mehr als dies: Sie entlehnten dem Strukturmodell des tragischen Geschehens das Muster für die gemeinsame Grundüberzeugung, wonach gegenüber verharmlosenden Theorien der Pluralität und des Fortschritts am genuin tragischen Entzweigungscharakter des Daseins als dessen grundlegender Verfassung festzuhalten ist. Es bedarf wohl keines Beweises, daß diese am Leitfaden des Tragischen ausgelegte Daseinsdeutung in den Horizont der Grunderfahrung der Moderne gehört. Weder Schopenhauer noch Nietzsche nach ihm reden anthropologischen und übergeschichtlichen Hypostasierungen das Wort, wenn sie im Spiegel der vorsokratischen Ursprünge abendländischer Metaphysik eine in sich zerfallene Moderne mit den verdrängten Potentialen ihrer am Ende nicht umsonst leerlaufenden Geschichte konfrontieren.

<sup>63</sup> Hierauf weist Nietzsche hin, wenn er die Textstelle zitiert, in der Schopenhauer selbst auf das Fragment des Anaximander zu sprechen kommt. Dieses in der von Frauenstädt besorgten Ausgabe der Werke Schopenhauers (1862) aufgenommene Fragment lautet: »Der rechte Maßstab zur Beurtheilung eines jeden Menschen ist, daß er eigentlich ein Wesen ist, welches gar nicht existieren sollte, sondern sein Dasein abbüßt durch vielgestaltetes Leiden und Tod: was kann man von einem solchen erwarten? Sind wir denn nicht alle zum Tode verurtheilte Sünder? Wir büßen unsre Geburt erstlich durch das Leben und zweitens durch das Sterben ab.« (Nietzsche: KSA 1, 818).

<sup>64</sup> Vgl. Martin Heidegger: Der Spruch des Anaximander. In: Ders.: Holzwege. Gesamtausgabe Bd. 5. Hrsg. v. F.-W. von Herrmann. Frankfurt a. M. 1977. S. 296–343.

Nietzsche hat nicht nur Zustimmung bekundet, sondern auch in schwerlich zu überbietender Weise für den eigenen Ansatz philosophisch ausgebeutet, was im wesentlichen Schopenhauer schon glaubte als Kern dem Satz des Anaximander entnehmen zu dürfen<sup>65</sup>. Bringt man – wie der Grieche es ja mit aller Entschiedenheit vorschlägt – das ganze Dasein des Menschen unter die Optik eines unvordenklichen Schuldzusammenhangs, so führt dies zu einer Verschärfung gewissermaßen auf beiden Seiten: In dem Maße, wie diese Optik die Grundverfallenheit des Menschen ihrer Ausweglosigkeit nach festschreibt und negativistisch zuspitzt, in dem Maße radikalisiert sie auch die Ansprüche an die Befreiung, – eine Befreiung, welche nur in der entschiedenen Abkehr von allen bisherigen Selbstdefinitionen, im Loskommen von dem, was wir jeweils geworden sind, liegen kann. Dem radikalen Befund universal gewordener Nichtigkeit korrespondiert der ebenso radikale Aus- und Fluchtweg, mit sämtlichen Weisen unseres In-der-Welt-Seins zu brechen, und zwar im buchstäblich Äußersten eines Vollzuges, der vor der grundlegendsten Verfassung menschlichen Daseins, nämlich der voluntativen, nicht nur nicht Halt macht, sondern diese Verfassung selbst in einem ganz fundamentalen Sinne von innen her angeht, mit der Folge, daß diese so in einen Widerspruch mit sich und damit in den Zusammenbruch treibt. Begreift man – wie augenfällig Schopenhauer dies tut – die Welt als eine bereits auf ihrem Grunde nichtige, d. i. als eine, die besser gar nicht sein und schon gar nicht fortwähren sollte, dann steht dieser Grund selbst und nicht das nachträgliche Wissen um die verheerenden Folgen, die er zeitigt, zur Debatte. Wollte man die Folgen bloß abfedern oder ihre Härte sogar selbstmächtig kompensieren, dann betriebe man augenfällig nicht nur Flickschusterei, sondern sanktionierte geradewegs noch die Vormacht des Prinzips, von dem das Neinsagen ja zu befreien verspricht. Der Befund einer von Grund auf nichtigen Welt gibt also auch noch in der Hinsicht das Ziel vor: Die von der Willensverneinung attackierte Konstellation muß die grundlegendste sein, gewissermaßen der Pfeiler, welcher das gesamte verzweigte Gebäude unseres Selbst- und Weltverhältnisses trägt, ja der so tief in dieses eingesenkt ist, daß man ihn gar nicht abtragen und demontieren kann, ohne das ganze

<sup>65</sup> Vgl. G. Apostolopoulou: Schopenhauers Einfluß auf Nietzsches Verständnis des Anaximander, a. a. O. S. 261–278. Ferner: Tilman Borsche: Nietzsches Erfindung der Vorsokratiker. In: Nietzsche und die philosophische Tradition. Bd. 1. Hrsg. v. J. Simon. Würzburg 1985. S. 62–87.

Gebäude gleich mit zum Einsturz zu bringen. Jene buchstäblich die Fundamente unseres Selbst- und Weltverhältnisses anhebende Erschütterung, die einer Selbstverwandlung des Menschen letztlich gleichkäme, bezieht sowohl den Maßstab wie die Triebkraft aus dem praktischen Impuls, der geschlossenen Logik eines in seiner Ziellosigkeit sich verzehrenden und aufreibenden Willensgeschehens zu entkommen. Die ganze Rede darüber, was der Akt einer voluntativen Selbstnegation sei und zu sein beanspruche, ist insgeheim immer auf das gemünzt, wogegen der Akt sich richtet oder richten soll. So gesehen wird diese Rede bis in ihre letzten Filiationen hinein vorgezeichnet von dem, was wir als Wollende sind, aber nicht sein wollen. Worauf das Neinsagen dergestalt abhebt, bleibt, wenn auch unter umgekehrtem Vorzeichen, bezogen auf die Universalität des Geltungsanspruches, den der Wille – verstanden als das dominante Strukturprinzip unserer Wirklichkeit – selbst erhebt. Das Nein richtet sich also keineswegs bloß gegen den einen oder anderen Willensakt, die Mißbilligung zielt vielmehr auf die voluntative Grundverfassung unseres Daseins im ganzen, – eine Verfassung, welche den Maximen und Entschlüssen unseres innerweltlichen Tuns und Lassens zugrundeliegt, darum sich diesen entzieht und die darüber hinaus als basale Triebkraft allen Geschehens sich auf das Ganze des Seienden erstreckt. Schopenhauer jedenfalls hat sich von der Grundannahme leiten lassen, daß man mit der Erklärung unserer menschlichen Willensstätigkeit zugleich den Schlüssel zum Verständnis des Seienden im ganzen in der Hand hält. Dem monistischen Anspruch seiner Willensmetaphysik dürfte es vor allem geschuldet sein, wenn er beides auf einmal will: ein über die Selbstverkehrung des Willens gesteuertes, in sich lückenlos organisiertes Deformationssystem, das er als unsere vorstellungsmäßig strukturierte Erfahrungswirklichkeit begreift, und außerdem die Aufhebung dieser Selbstverkehrung durch eben den Willen selbst. Es liegt auf der Hand, daß die Frage, ob diese Aufhebung mit oder gegen jenen Willen zu erreichen ist, zu den am kontroversesten diskutierten Fragen<sup>66</sup> des Schopenhauerschen Monismus gehört – eine Frage, die hier im übrigen nichts zur Sache tut, zumal sich über sie verantwortlich erst befinden läßt,

<sup>66</sup> Vgl. Rudolf Malter: Erlösung durch Erkenntnis. In: *Zeit der Ernte*. Festschrift für Arthur Hübscher. Hrsg. v. W. Schirmacher. Stuttgart-Bad Cannstatt 1982. S. 21-59. Vgl. ferner: Barbara Neymeyr: *Ästhetische Autonomie als Ab-normität*. Kritische Analysen zu Schopenhauers Ästhetik im Horizont seiner Willensmetaphysik. Berlin / New York 1996. S. 125-139.

wenn man die gegenläufigen Fundierungsoptionen, welche Schopenhauer unter dem Dach eines einzigen Strukturprinzips – des Willens also – glaubt unterbringen zu können, in ihrer ganzen Gegenläufigkeit durchmessen hat. Zu klären ist fürs erste die Grundannahme selbst, wonach ein über die eigene Selbstverkehrung sich herstellendes und fortan sich erhaltendes Wollen das Paradigma der ganzen nihilistischen Daseinsdeutung bildet – eine Annahme, der gemäß Schopenhauer ein und dasselbe Paradox, nämlich dasjenige perennierenden Selbstverfehlens, variantenreich durchspielt und als Zentrum seiner ganzen Willensmetaphysik zur Entfaltung bringt. Letzterer ist es von vorneherein ins Stammbuch geschrieben, daß der Wille gegenüber seinem eigenen Selbstvollzug nicht frei ist und – in sich selbst verkehrt – das von ihm Gewollte grundsätzlich nicht erreichen kann, gerade weil er es, paradox genug, erreichen will. Das Syndrom eines Wollens, welchem strukturell die Aporie eingezeichnet ist, im selben Atemzug zu vereiteln, was es erstrebt, und sich derart in einem fort um den Erfolg des von ihm Gewollten zu bringen, ist die bloß faßbare Gestalt eines Selbstwiderspruchs, der performativ darum genannt zu werden verdient, weil man ihm nicht nur nicht entkommen kann, sondern weil man bei jedem Versuch, sich willentlich von ihm frei zu machen, ihm um so nachhaltiger verfällt.<sup>67</sup> Ja mehr als dies: Man verschärft diesen Widerspruch geradezu krisenhaft – eine Verschärfung, über deren destruktive Härte man sich nach Schopenhauer nicht einmal mehr um den Preis planmäßiger Selbsttäuschung betrügen darf. Denn jede Anstrengung, ihm – und sei es unter Aufbietung aller verfügbaren Willenskraft – zu entkommen, verstärkt nur, was die Ursache seines unablässig von vorne anhebenden Selbstvollzuges ist. Jeder Versuch zieht einen weiteren nach sich – eine Kette von Versuchen, die allesamt den ruinösen Zirkel perennierenden Verfehlens durch sich hindurch fortschreiben und seine Logik bis in die letzten Veräste-

<sup>67</sup> Strukturell vergleichbar ist diese Triebdynamik mit dem, was Schelling unter dem Titel des Bösen als Phänomen der Sucht ausbuchstabiert hat. »Sein Handeln [das Handeln des Bösen / L. H.] ist also kein Handeln, sondern ein Leiden, und er ist am meisten Werkzeug, indem er am meisten frei zu seyn glaubt.« (Schelling: SW 6, 551). Und Kierkegaard hat im Anschluß an Schelling diese in sich verkehrte, weil nicht aus eigener Vollmacht unterhaltene Handlungsstruktur als Trotz des Verzweifelten charakterisiert. »Insoweit arbeitet sich das Selbst, in seinem verzweifelten Streben, es selbst sein zu wollen, in das gerade Gegenteil hinein, es wird eigentlich kein Selbst.« (Kierkegaard: Die Krankheit zum Tode, a. a. O. S. 180.)

lungen unseres Umgangs mit uns selbst und der Welt hinein verlängern und ausweiten. Nach der bekannten Maxime der Dialektik schlecht unendlicher Progression ist diesen Versuchen die Richtung vorgegeben, in zwanghaft auf der Stelle tretenden Wiederholungen stets gleichen Wollens solcherart zu stagnieren, daß es zu einer dynamisch sich um ein Vielfaches noch einmal beschleunigenden Wiederkehr ein und desselben Wollens kommt, eines ins schier Endlose sich steigernden Wollens, das offenkundig die Züge einer zwanghaften Rotationsbewegung annimmt. Die Metaphorik schlechter Unendlichkeit (»Rade des Ixion«<sup>68</sup>), von der Schopenhauer in einem mehr als nur rhetorischen Sinne weitlich Gebrauch macht, ist beredt genug, ist dieser doch die Grundstruktur abgelesen, die sich immer wieder in jedem Willensakt auf abgründige Weise reproduziert. Schon der Versuch, jenem Selbstwiderspruch einer permanent sich selbst durchstreichenden Vollzugsform endlosen Wollens durch immer neue Anstrengungen zu entkommen, wird von jenem in einer Weise ereilt, die einen immer nur tiefer in das hineingeraten läßt, was man, wenn man sich nur recht verstünde, gar nicht wollen kann. Schopenhauer hat diesen Selbstwiderspruch so tief in die Fundamente seiner Metaphysik eingebaut, daß dieser Widerspruch regelrecht zum Motor eines sich selbst reproduzierenden Willensgeschehens gerät, zu einem Motor, der die Dynamik dieses Geschehens in Gang hält, welcher aber auch der Sand im Getriebe dieses Geschehens ist, insofern als er einen Prozeß auf den Weg bringt, der – wie folgt – vor allem dafür verantwortlich ist: Hat der Wille als ganzer die Bedingungen der eigenen Selbstgefährdung von vorneherein in sich aufgenommen, so daß kein Willensakt ausgespart und übrig bleibt, in den hinein sich diese Gefährdung nicht fortsetzt, dann erstreckt sich diese Gefährdung erst recht auf die von ihm konstituierte Wirklichkeit, deren vorstellungsmäßig strukturierte Seite nach Schopenhauer nicht kontingenterweise, sondern notwendig auf den Zusammenbruch einer jeden, zumal konsistenten und tragenden Ordnung zutreibt. Die Iterationsstruktur des Willens macht die Gesamtverfassung der Welt – letztere rein als Vorstellung betrachtet – zu einer anfälligen Resultanten eines Prozesses, der von Beginn an in der Gefahr steht, überhaupt nicht in stabilen, gegeneinander abzugrenzenden Bestimmtheitsverhältnissen zu terminieren. Und weil dieser Prozeß sich

<sup>68</sup> »So liegt das Subjekt des Wollens beständig auf dem drehenden Rade des Ixion, schöpft immer im Siebe der Danaiden, ist der ewig schmachtende Tantalus.« (Schopenhauer: Werke 1, 252 (§ 38).)

immerfort um die Konstanz einer wirklichen Vollendung bringt, ja ihr nur vergeblich hinterherläuft, erreicht er erst gar nicht das Niveau einer qualitativen Bestimmtheit, etwa in der Weise, daß die jeweils eine Vorstellung sich von der anderen tatsächlich unterscheiden, d. i. gegen sie abgrenzen und als selbständige festhalten ließe. Das Bild, das Schopenhauer von der Welt der Vorstellung – übrigens in der doppelten Lesart des Genitivus subiectivus und obiectivus – gibt, gleicht nicht zufällig einem lückenlosen System relationaler Vermittlungen, welche in ihrer durchgängig kausal-mechanischen Bestimmtheit den Dingen keine in sich gegründete, vielmehr nur eine scheinhafte und von woanders erborgte Realität<sup>69</sup> zukommen lassen. Das »Wirkliche«, weit gefehlt, das qualitativ in sich bestimmte, konkrete Seiende zu sein, wird ganz und gar aufgelöst in ein nur »relatives Daseyn«<sup>70</sup>. Auf diese Formel bringt Schopenhauer selbst seinen – übrigens durch Jacobi<sup>71</sup> inspirierten – Grundgedanken, wonach unser vorstellungsmäßig bedingtes Dasein auf einer Unendlichkeit von solchen Vermittlungen aufruht, bei denen sich gar nicht absehen läßt, wie die Dinge im Kreisgang des stets Gleichen noch vor dem Leerlauf schlechter Unendlichkeit zu bewahren sind.

Doch soll die Rede über ein Wollen, das in einem fort sich um das Gewollte bringt, mehr sein als der Versuch, laufend das unvermeidliche Scheitern nur vor sich herzuschieben, mit eben der Folge, auf diese Weise einem auf der Stelle tretenden Automatismus zu erliegen, wo am Ende gar nichts außer ein konturloses Oszillieren übrigbleibt, dann fordert dies allerdings zu einer Deutung heraus, die es nicht dabei bewenden läßt, in paradoxalen Satz- und Begriffskonstellationen zu kreisen und sich in ihnen womöglich noch einzurichten. Sowenig sich ohne diese Sprachfiguren und die ihnen eigene Rhetorik von Verhängnis und Tragik etwas bei Schopenhauer ausrichten läßt, sowenig kann man es bei ihnen belassen. Denn der Wille, dessen antinomische Verfassung in ihrer ganzen Abgründigkeit es zu durchmessen und dessen Repressivität es ungeschminkt aufzudecken und zu kritisieren gilt, muß erst einmal in seiner wirklichkeitsstiftenden Potentialität aufgebaut und als dominantes Strukturprinzip alles Seienden zur Entfaltung gebracht werden. Der

<sup>69</sup> Ebd., 224 (§ 31).

<sup>70</sup> Ebd., 34 (§ 3).

<sup>71</sup> Vgl. Friedrich Heinrich Jacobi: Über die Lehre des Spinoza. Siebente Beilage (1789). In: Ders.: Schriften zum Spinozastreit. Hrsg. v. K. Hammacher u. I.-M. Piske. Hamburg / Stuttgart-Bad Cannstatt 1998. S. 260 ff.

Doppelrolle jenes monistischen Strukturprinzips, verantwortlich zu sein für den Aufbau wie zugleich für die Subversion dessen, was es aufbaut und generiert, kommt man nicht bei, wenn man – wie so häufig – die eine Seite gegen die andere bloß auszuspielen versucht. Selbst da, wo Schopenhauer auf die antinomische Grundverfassung des Willens einseitig abhebt, um dessen selbstdestruktiven Leerlauf um so eindringlicher kritisieren und destruieren zu können, kann er nicht umhin, zunächst einmal dasjenige zu affirmieren, zu dem er dann schließlich nein sagen will. Wie tiefgreifend die nicht auflösbare Spannung dieser Ambivalenz bis in die feinsten begrifflichen Verästelungen der Schopenhauerschen Willensmetaphysik hineinwirkt, zeigt sich auch daran, daß diese Ambivalenz ähnlich einem Schatten, der das Licht begleitet, auf den Ort ausgreift, an dem der Mensch sein Wesen noch als in Freiheit gegründet erfährt. Zur Semantik dieses Ortes gehört es, daß er jenseits und außerhalb, jedenfalls nicht in dem alles zersetzenden Fluidum eines stets gleichen Wollens liegen kann und daß man diesen Ort unweigerlich verfehlt, sofern man seiner vorsätzlich habhaft zu werden trachtet. Auch dann nämlich, wenn wir uns als Nichtwollende wollen, kommen wir beständig uns selbst in die Quere, ja es meldet sich eine uns überhaupt nicht zur Disposition stehende Tiefenstruktur unseres Tuns und Lassens zu Wort, – eine Struktur, welche unserem Handeln immer schon zuvor kommt, ja die wir gar nicht loswerden und aufheben können, ohne sie im selben Atemzug voraussetzen zu müssen; denn selbst im Wollen eigenen Nichtwollens *wollen* wir.

Und wenn es einen Verdacht gibt, der die Konzeption der Willensverneinung gewissermaßen ins Mark trifft, dann wäre man schlecht beraten, wollte man diesen Verdacht derart an der in der eigenen Selbstvoraussetzung sich erschöpfenden Zirkularität und Iteration festmachen. Negativ schlägt noch etwas weitaus Gewichtigeres zu Buche: Es wäre, worüber man übrigens sich leicht verständigen kann, für die ganze Konzeption nämlich ruinös, sanktionierte der Akt einer voluntativen Selbstnegation die Macht, die gebrochen und außer Kraft gesetzt werden muß, wenn unter den Bedingungen unseres innerweltlichen Handelns der Befund einer ausweglos sich selbst entfremdeten Erfahrungswirklichkeit nicht das letzte Wort behalten soll. Überformt von der Selbstmächtigkeit eines Willens, der – lediglich durch sich selbst bestimmt – sogar den Einspruch gegen sich in die eigenen Hände nimmt, würde sich dann das ganze Dementi als ein sublimes Mittel zur eigenen Selbstaffirmation und

Selbststeigerung erweisen. Ja mehr als dies: Es wäre der letzte Triumph seiner Macht, könnte der Wille noch den Widerstand gegen sich organisieren und zum Zweck hemmungslosen Ausagierens in einen Modus eigenen Fortschreitens verwandeln. Ohne überhaupt die dieser Selbstmacht inhärierende Dynamik anzutasten und der Logik ihres Automatismus Einhalt zu gebieten, bliebe der Wille – wie hintergründig auch immer – der wahre Akteur, der es in seinen Äußerungen ausnahmslos mit sich zu tun hat und noch in den Akten, durch die er seine Abdankung zu besiegeln scheint, sich die Treue hält, indem er auch diese Abdankung zwecks eigenen Vorwärtstommens sich noch förmlich einverleibt.

In der Manier idealistischer Verstiegenheit würde der Wille in den Rang eines ontologischen Strukturprinzips aufrücken, dessen Vorherrschaft über alle Grenzen hinaus sich bis dorthin erstreckt, wo dieses Prinzip nur noch auf sedimentierte Formen seiner eigenen Tätigkeit trifft. Was vordergründig nach einer Befreiung vom Willen aussieht, erweise sich näherhin betrachtet als eine Vereinnahmung. Den Teufel durch Beelzebub gewissermaßen austreibend, würde diese Vereinnahmung zu einer diabolischen Fehlgestalt gegenüber den Intentionen entraten, in deren Namen die ganze Selbstverneinung überhaupt vollzogen wurde. So gesehen pervertierte das eigene Selbstdementi zum verlängerten Arm einer Macht, welche die eigene Grenzverletzung von Anfang an in ihre Definitionsbedingung so mit aufgenommen hat, daß sie unablässig die Grenzen dessen überschreiten muß, was ihr Widerstand entgegenbringt, ja was sich in den sedimentierten Formen ihrer Manifestationen abgelagert hat. Genau dies, daß der Wille es ausnahmslos mit sich selbst zu tun hat und in seinem Anderen sich nur auf eine selbst gesetzte Grenze bezieht, dürfte in der Nachfolge des frühen Nietzsche<sup>72</sup> kaum jemand deutlicher beim Namen genannt haben als Adorno, welcher jenseits der Gründe, die der Röckener anführt, diesen monistischen Grundzug der Willensmetaphysik in aller nur wünschenswerten Klarheit als das kenntlich gemacht hat, was er ist, nämlich das idealistische Erbe, dem Schopenhauer entgegen dem erklärten Selbstverständnis wieder zu einer gewissen Aktualität verhilft. Es ist die These Adornos, daß dieses Erbe den Nihilismus Schopenhauers auf seinem eigenen Boden ereilt

<sup>72</sup> Über Nietzsches früheste Konzeption des Ureinen hinaus, vgl. seine Kritik des asketischen Ideals in *Zur Genealogie der Moral* als einen »Kunstgriff in der Erhaltung des Lebens«. (Nietzsche: KSA 5, 366 f.)

und ihn in seinem Anspruch scheitern läßt, selbst noch einen Standpunkt philosophisch beziehen zu können, von welchem aus der durch den Willen untergründig gesteuerte Deformations- und Verblendungszusammenhang unserer Erfahrungswirklichkeit wahrhaft transzendiert wird. Daß der Standpunkt Schopenhauers sich von ebenjenen Verblendungen und Selbsttäuschungen betroffen zeigt, die dieser diagnostiziert, ja infolgedessen er auch gar nicht in der Lage ist, diese Verblendungen zu transzendieren, weder von innen her (negativ) noch von außen her (einbrechend) als ekstatisches Geschehen, – dies bringt den Nihilismus Schopenhauers – so Adorno – in eine fatale Nähe zu Hegel, gegen dessen absoluten Idealismus Schopenhauer ansonsten, kein Blatt vor den Mund nehmend, so forsch zu Felde zieht. Dem berüchtigtsten aller Idealisten – so das Urteil des gebürtigen Frankfurters – stehe Schopenhauer in nichts nach, zumal dann nicht, wenn es darum gehe, die Tilgung der »Andersheit des Anderen« im Namen eines mit den Weihen des Absoluten versehenen Identitätsprinzips zu betreiben, wobei es faktisch auf das Gleiche hinauslaufe, unter welchem Titel dieses Absolute auftrete: ob als die »Totale der Hegelschen Logik« oder aber als »negativ Absolutes« eines willentheoretisch ontologisierten »Ding[s] an sich« (s. u.). Hier wie dort habe das »ephemer Individuierte« nicht die mindeste Macht über ein Prinzip, dessen Zugehörigkeit zum Idealismus es definiere, die Totalität alles erkennbar Seienden in sich so zu begreifen, daß es nichts gibt, was sich nicht im Rahmen des eigenen Ansatzes definieren und via Inversion zu einem internen Moment der Selbstdifferenzierung oder gar Selbststeigerung verwandeln läßt. Und mehr als dies, Adorno schreibt:

»Er [Schopenhauer / L. H.] verleugnet das Motiv der Freiheit, an das die Menschen einstweilen, und vielleicht noch in der Phase der vollendeten Unfreiheit, sich erinnern. Schopenhauer blickt dem Scheinhaften der Individuation auf den Grund, aber seine Anweisung zur Freiheit im Vierten Buch, die Verneinung des Willens zum Leben, ist ebenso scheinhaft: als ob das ephemer Individuierte über sein negativ Absolutes, den Willen als Ding an sich, die mindeste Macht haben, anders als in Selbsttäuschung aus seinem Bann treten könnte, ohne daß durch die Lücke die gesamte Willensmetaphysik entweiche. Totaler Determinismus ist nicht weniger mythisch als die Totale der Hegel-

schen Logik. Schopenhauer war Idealist malgré lui-même, Sprecher des Bannes. Das totum ist das Totem. Bewußtsein könnte gar nicht über das Grau verzweifeln, hegte es nicht den Begriff von einer verschiedenen Farbe, deren versprengte Spur im negativen Ganzen nicht fehlt.«<sup>73</sup>

Adorno, der Schopenhauer übrigens ebenfalls sehr viel mehr verdankt, als er sich selber eingestehen vermochte, verwischt systematisch die Spuren seines eigenen negativistischen Programms, wenn er gegen dessen nihilistische Daseinsdeutung auszuspielen versucht, was er dieser genau-sogut hätte entnehmen können. Es ist jedenfalls ein Kunststück für sich und zumindest die Mühe der Erwähnung wert, daß Adorno ausgerechnet Schopenhauer über das Selbstverständlichste und in seiner Nachfolge mittlerweile zu einem Gemeinplatz Gewordene glaubt belehren zu müssen. Das von Schopenhauer gezeichnete Bild lückenloser Verblendung, dem verhängnisvoll unsere Wirklichkeit vor allem dann gleicht, wenn man sie am Leitfaden der Kausalität deutet, lebt bereits aus der Spannung zu einem Positiven, dessen »versprengte Spur im negativen Ganzen« – so das Urteil Adornos (s. o.) – Schopenhauer nicht wahrhaben und philosophisch zur Kenntnis bringen will.<sup>74</sup> Nach dem bisher Gesagten liegen die Dinge freilich genau umgekehrt. Denn es ist mit Verlaub ja wohl Schopenhauer, der wie kein zweiter Philosoph des 19. Jahrhunderts überaus kompromißlos daran festhält, daß ungebrochen ein solches Positives zu affirmieren geradeso ideologisch und falsch wie das Gegenteil wäre, dessen völlige Abwesenheit dogmatisch behaupten zu wollen. Wie wenig Adorno auch geneigt scheint, in Schopenhauers nihilistischer Daseinsdeutung eine Vorwegnahme von zentralen Motiven des eigenen Negativismus zu erkennen, die Nachwirkungen, welche jene Deutung in der Vorstellung *Negativer Dialektik* hinterlassen hat, sind zu offenkundig, als daß man an ihnen vorbeikommt. Zumindest gilt es im Auge zu behalten, daß Schopenhauer dem *Anspruch* nach etwas versucht, worum Adorno auf andere Weise, in anderer Diktion ringt, wenn er die Frage nach dem eigentlich Mißlingenden eines durchweg mißlingenden Leben derart variantenreich und beharrlich immer erneut

<sup>73</sup> Adorno: *Negative Dialektik*. In: GS 6, 370.

<sup>74</sup> Zur Metakritik Adornos, vgl. Michael Theunissen: *Negativität bei Adorno*, a. a. O. S. 49 ff.

stellt.<sup>75</sup> Was jene zu einer programmatischen Frage werden läßt und sie ihrer ganzen Tiefenstruktur nach vorantreibt, ist nicht das noch so eindringliche Beschwören des Negativen. Es handelt sich vielmehr und von vornherein um die Frage nach der möglichen *Wahrheit* dieser Negativität, wobei beide Philosophen – über alle Differenzen hinweg – sich dieser Wahrheit darin verpflichtet zeigen, daß sie in jeweils eigener Weise auf einen philosophischen Standpunkt ausgreifen, der die bestehende Welt als eine solche lesbar werden läßt, die ein Doppeltes auf sich vereinigt: Sie ist durch und durch negativ verfaßt und als solche *zugleich* eine Welt, die in ihrem Selbstvollzug nachgerade eine andere, noch nicht seiende Welt verkehrt und gerade im Modus jener Verkehrung dieser anderen zu einer wie auch immer gebrochenen Wirklichkeit, ja überdies womöglich erst zur Erfahrbarkeit verhilft. Die Nähe zwischen beiden Philosophen wird dadurch noch auffälliger, daß beide den Mitteln reiner Dialektik nicht zutrauen, diese Wahrheit ins Werk setzen zu können. Wenn von Adorno gilt, daß er die Zeugenschaft für die Wirklichkeit des Positiven inmitten durchgängiger Negativität nicht dem Automatismus eines prozeßhaft zu sich selbst findenden Identitätsprinzips anvertraut, dann gilt das erst recht für Schopenhauer. Dieser weiß in eigener Sache so gut wie der andere in der seinen, daß bei einem solchen Prinzip in aller Regel schon weit im Vorfeld besiegelt und ausgemacht ist, daß über den Umweg der Entzweiung der Vollzug und die Aufhebung des Negativen zur Identität gebracht werden sollen. Es ist aber nicht etwa bloß der Affront gegen den Identitätsabsolutismus Hegelscher Provenienz, der sie zusammenrücken und in die gleiche Kerbe hauen läßt.<sup>76</sup> Einig sind sie vielmehr auch darin, daß kein noch so geregelter Übergang und schon gar keiner, der aus eigenem Antrieb zu erzwingen wäre, ausreicht, diese Wahrheit zu ihrem Recht kommen zu lassen. Sie sind gemeinsam davon überzeugt, nur durch Abbruch der leerlaufenden Logik derart eingefahrener Muster, die die Selbstaufhebung des Negativen vorstellen, habe diese Wahrheit eine Chance, mehr zu sein als bloße Emphase. Adorno sagt im Grunde nicht viel anderes als der insoweit wenig gewürdigte Mentor vor ihm auch, wenn er – mit jeder Zeile gegen solche Mu-

<sup>75</sup> Vgl. Mirko Wischke, a. a. O. S. 108 ff.

<sup>76</sup> Über die Schwierigkeit, Hegel auf einen solchen, ihm ständig unterstellten Identitätsabsolutismus zu verpflichten, vgl. die gegenläufige Lesart der Reflexionsbestimmung des Widerspruchs durch Michael Theunissen. In: Theunissen: Der Begriff Verzweigung, a. a. O. S. 149 ff.

ster anschreibend – von dem schwierigen Geschäft einer jeden negativen Theologie handelt, die schlechthinnige Inkommensurabilität des Nicht-identischen, unter welchem Titel es auch immer auftritt, zu sichern. Die immensen Schwierigkeiten – der aufschlußreichen Formel zufolge –, eine »Radikalisierung der Dialektik bis in den theologischen Glutkern hinein«<sup>77</sup> zu betreiben, ohne diesen »Glutkern« naiv in einer aufgestockten Transzendenz zu positivieren, sind Schopenhauer im übrigen auch nicht fremd, wie seine Rede über das »Mysterium« und die »Gnade« der Freiheit (s. o.) ja sehr eindrücklich beweist. Strukturell vergleichbar sind die Schwierigkeiten, in die sie geraten, zweifellos, ist doch der Grat wirklich außerordentlich schmal, auf dem jeder für sich einer mit den Mitteln der Dialektik nicht erreichbaren Transzendenz sich annähert.<sup>78</sup> So voraussetzungslos wie Adorno den eigenen Ansatz mit Hinblick auf Schopenhauer philosophiegeschichtlich profiliert, ist er also mitnichten. Doch auch jenseits der Gründe, die er selbst anführt, und darauf kommt es hier an, behält seine Kritik darin recht, daß die nihilistische Daseinsdeutung Schopenhauers von den idealistischen Systemvorgaben abhängig bleibt. Wie tiefgreifend diese Vorgaben bis in die letzten Filiationen dieser Deutung eingreifen, zeigt sich auch und vor allem an dem Ort, an dem Schopenhauer sich am weitesten vorgewagt hat, die monistische Klammer seines Nihilismus zu lockern und diesen Monismus offenzuhalten für eine – wie Adorno treffend sagt – »Lücke«<sup>79</sup>, in der und durch die hindurch allein noch der Mensch sein Wesen als in Freiheit gegründet erfährt. Diese in der Verneinung des Willens zum Leben hinterlegte Freiheitserfahrung, die sich Adorno zufolge selbst um die Erfahrung betrügt, noch dem Monismus ebendieses Willens zu unterstehen, bleibt so doch an das Falsche geheftet, von dem sie loszukommen verspricht. Es wäre des Guten zuviel, mit Hinblick auf Schopenhauers metaphysischen Freiheitsbegriff hier die Dialektik dessen, was Adorno an anderer Stelle auf den Nenner einer »Ontologie des falschen Zustands« gebracht hat,<sup>80</sup> noch einmal ausbuchstabieren zu wollen. Auch ohnedies ist die Richtung klar, in die Adornos Skepsis gegenüber einer Gedankenfigur

<sup>77</sup> Theodor W. Adorno – Walter Benjamin. Briefwechsel 1928–1940. Hrsg. v. H. Lonitz. Frankfurt a. M. 1994. S. 143.

<sup>78</sup> Vgl. Bernhard Lypp: Das Negative und die ästhetische Indifferenz. Nachlese zu Adorno. In: Die Erschütterung des Alltäglichen. München 1991. S. 190 ff.

<sup>79</sup> Adorno: Negative Dialektik. In: GS 6, 370.

<sup>80</sup> Ebd., 22.

weist, mit deren Glaubhaftigkeit – auch darin hat er offenkundig recht – das ganze Gebäude der Willensmetaphysik steht und fällt.

Es ist übrigens ein gründlicher Irrtum zu meinen, der Ruf eines »Idealist[en] malgré lui-même« (s. o.) eile Schopenhauer erst seit Adorno voraus. Letzterer bestätigt auf seine Weise nur einen Vorbehalt, welcher beinahe so alt ist wie die ganze Willensmetaphysik selbst.<sup>81</sup> Der Autor der *Negativen Dialektik* pflichtet vor allem einem Einwand bei, der seine wohl eindrücklichsten Spuren im Werk Nietzsches hinterlassen hat, – Spuren, die von den frühesten Entwürfen des Apeiron an zu der Nachfolgefigur des Dionysischen reichen<sup>82</sup> und die, wenn man Nietzsche selber glauben darf<sup>83</sup>, sogar bis zur Endgestalt des *Willens zur Macht* vorkommen.<sup>84</sup>

»Triumph des Willens in seiner Verneinung«<sup>85</sup> – auf diese prägnante Formel bringt Nietzsche selbst den Einwand, dem Adorno schwerlich seine Zustimmung verweigert haben dürfte. Der insulare Rettungsversuch Schopenhauers, inmitten einer durchgängig durch die Triebdynamik des Willens organisierten Erfahrungswirklichkeit bei dem Ort der Willensverneinung Zuflucht zu suchen, ist zunächst einmal beiden suspekt; zumal dieser Ort immer schon überformt und durch das besetzt ist, was er zu durchbrechen vorgibt. Beide mißtrauen dem emphatischen Freiheitspathos, das Schopenhauer an diesen Ort knüpft. Zudem stellen sie gemeinsam die kritische Anfrage, ob dieses Freiheitspathos nicht als hohle Geste, ja nicht als Ausdruck höchster Selbsttäuschung einzustufen

<sup>81</sup> Zur Geschichte dieses Einwands, vgl. Icilio Vecchiotti: Schopenhauer e Schelling: problemi metodologici e problemi di contenuto. In: Schopenhauer-Jahrbuch 68 (1987). S. 82–108.

<sup>82</sup> Vgl. Tilman Borsche: Was etwas ist. Fragen nach der Wahrheit der Bedeutung bei Platon, Augustinus, Nikolaus von Kues und Nietzsche. München 1992. S. 266 ff.

<sup>83</sup> Nietzsche: KSA 1, 15 u. 19; ferner: KSA 5, 313–316.

<sup>84</sup> Vgl. Volker Gerhardt: Vom Willen zur Macht, a. a. O. S. 266 ff.

<sup>85</sup> Nietzsche dürfte den gemeinsamen philosophischen Ausgangspunkt mit Schopenhauer an kaum einer anderen Stelle klarer auf den Punkt gebracht haben: »Freudvolles Leben in der Verachtung des Lebens! Triumph des Willens in seiner Verneinung! Auf dieser Stufe der Erkenntniß giebt es nur zwei Wege, den des *Heiligen* und den des *tragischen Künstlers*: beide haben gemein, daß sie bei der hellsten Erkenntniß von der Nichtigkeit des Daseins doch fortleben können, ohne in ihrer Weltanschauung einen Riß zu spüren. Der Ekel am Weiterleben wird als Mittel zum Schaffen empfunden, sei dies nun ein heiligendes oder ein künstlerisches.« (KSA 1, 570.)

sei. Doch so einig sie sich auch in dem sind, was sie nicht mittragen und ablehnen, so gewaltig klaffen die Begründungen für ihre Ablehnung jeweils auseinander. Nicht minder weit liegt sodann voneinander entfernt, was sie im *Abstoßen von Schopenhauer* als produktives Potential *seiner* Frage nach der Wahrheit festgehalten wissen wollen. Was Adorno einem nur halbherzig vollzogenen Bruch mit dem deutschen Idealismus in die Schuhe schiebt, wenn er Schopenhauer vorhält, seine nihilistische Daseinsdeutung einem monistisch verfaßten Willen zu opfern, feiert Nietzsche gerade umgekehrt als den Schritt, der den Weg aus der idealistischen Umklammerung heraus in eine höhere Form des Nihilismus weist. Wo Adornos Blick zurück auf den idealistischen Systemzwang gelenkt wird, nimmt der frühe Nietzsche – den Spieß gewissermaßen umdrehend – die Bruchstelle eines Nihilismus wahr, der aus dem Nein zu dieser Welt und durch dieses hindurch die produktiven Funken des dionysischen Jasagens allererst schlagen will. So gesehen steht Schopenhauer an der Schwelle zu einer neuen und aktiven Gestalt des Nihilismus – einer Schwelle, die er mit der Konzeption eines sich dementierenden Willens zu überschreiten sich wohl angeschickt, aber selbst nicht überschritten hat.<sup>86</sup> Daß das dionysische Jasagen zum Dasein eine Erschütterung, wenn auch eine von der Einbruchserfahrung der Schopenhauerschen Transzendenz wohl zu trennende<sup>87</sup>, förmlich im Rücken hat und ohne eine solche Erschütterung seinen Namen auch gar nicht verdient, ist eine Grundeinsicht, aus deren Radikalität Nietzsche seine philosophische Problemstellung des Dionysischen bezogen und dessen Vorrangstellung vor allen anderen Formen der Erfahrung begründet hat.<sup>88</sup> Wie sehr das Dionysische rein für sich genommen auf das Apollinische – verstanden im weitesten Sinne als Macht der Individuation und im engeren Sinne als Macht der Entlastung im ästhetischen Schein<sup>89</sup> – auch angewiesen ist, ja ihnen gemeinsam nur gelingt, was dem einzelnen jeweils versagt bleibt, nämlich »bei der hellsten Erkenntniß von der

<sup>86</sup> Elisabeth Kuhn: Nietzsche Philosophie des europäischen Nihilismus, a. a. O. S. 225 ff., 249 f.

<sup>87</sup> Vgl. Bernhard Lypp: Nietzsche Physiologie der Kunst. In: Erschütterungen des Alltäglichen, a. a. O. S. 144 ff. Ferner: Mirko Wischke: Die Geburt der Ethik, a. a. O. S. 77 ff.

<sup>88</sup> Günter Figal: Nietzsche. Eine philosophische Einführung. Stuttgart 1999. S. 96 f.

<sup>89</sup> Vgl. Bernhard Lypp: Der symbolische Prozeß des Tragischen. In: Nietzsche-Studien 18 (1989). S. 128 ff.

Nichtigkeit des Daseins doch fort[zu]leben«, ja den »Ekel am Weiterleben [...] als Mittel zum Schaffen«<sup>90</sup> zu empfinden – an der Vorrangstellung des Dionysischen hat Nietzsche nicht den geringsten Zweifel gelassen.<sup>91</sup> Ist das Dionysische doch vor allem eine abkürzende Redeweise für den Selbstvollzug einer ekstatischen Erschütterung, ja einer Selbstüberschreitung, die der frühe Nietzsche – beredt genug – gar nicht anders als in dem von seinem Lehrer bereitgestellten Vokabular der Willensverneinung, nämlich als Aufhebung des *principium individuationis* zu umschreiben vermochte.<sup>92</sup> Doch über der gleichlautenden Terminologie gilt es die Differenz im Auge zu behalten: Statt die Aufhebung des *principium individuationis* auf ein »Finale ins Nichts«<sup>93</sup> hin auszurichten, depotenziert sie der Autor der *Geburt der Tragödie* zumal im ekstatischen Enthusiasmus des Rausches von Anfang an zu einem Moment, das zur Selbstüberwindung und Steigerung eines Willensgeschehens gehört, das aus einer rastlos an der Verneinung sich entzündenden Bejahung die ganze Dynamik seines Werdens und den entgrenzenden Impuls einer gar nicht stillzustellenden Selbststeigerung empfängt. Die »ewige Lust des Werdens«, die auch noch »die *Lust am Vernichteten* in sich schliesst«<sup>94</sup>, ist – dem treffenden Urteil Nietzsches zufolge – der durch und durch mit Negativität geschlagenen Willensmetaphysik Arthur Schopenhauers fremd. Nichtsdestoweniger lohnt sich von hier aus ein Blick zurück zum Anfang: Schlägt Nietzsche doch mit der Aufhebung des *principium individuationis* das Thema an, von dem er von der Tragödienschrift an<sup>95</sup> so variantenreich handeln wird, nämlich das einer fortdauernden Selbstüberwindung, die aus dem Äußersten des Neins die Potentiale der Umwendung in ein Ja sagen zum Leben allererst gewinnen will.

<sup>90</sup> Nietzsche: KSA 1, 570.

<sup>91</sup> Vgl. Figal: Nietzsche, a. a. O. S. 102 ff.

<sup>92</sup> Vgl. Nietzsche: KSA 1, 27 ff.

<sup>93</sup> Nietzsche: KSA 12, 213.

<sup>94</sup> Nietzsche KSA 6, 160.

<sup>95</sup> Vgl. Nietzsches Rückblick in der Abhandlung *Götzen-Dämmerung oder Wie man mit dem Hammer philosophirt* (1889), wo er seine philosophischen Anfänge der Tragödienschrift als Ort seiner »erste[n] Umwerthung aller Werthe« kennzeichnet. In: Nietzsche: KSA 6, 160.