

Das Spiel des Aion und das Spiel des Menschen

Zur Vertiefung der ästhetischen
Subjektivität Kants bei Schopenhauer
und dem frühen Nietzsche

Malte Hölzel

Die Open-Access-Stellung der Datei erfolgte mit finanzieller Unterstützung des Fachinformationsdiensts Philosophie (<https://philportal.de/>)



Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Attribution 4.0 Lizenz CC BY-SA (<https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/>). Die Bedingungen der Creative-Commons-Lizenz gelten nur für Originalmaterial. Die Wiederverwendung von Material aus anderen Quellen (gekennzeichnet mit Quellenangabe) wie z.B. Schaubilder, Abbildungen, Fotos und Textauszüge erfordert ggf. weitere Nutzungsgenehmigungen durch den jeweiligen Rechteinhaber.



DOI: <https://doi.org/10.30819/1783>

Berliner Arbeiten zur Erziehungs- und Kulturwissenschaft

Band 34

Herausgegeben von Christoph Wulf

Freie Universität Berlin

Fachbereich Erziehungswissenschaft und
Psychologie

Redaktion: Ruprecht Mattig

Malte Hölzel

*Das Spiel des Aion und das
Spiel des Menschen*

Zur Vertiefung der ästhetischen
Subjektivität Kants bei Schopenhauer
und dem frühen Nietzsche

Logos Verlag, Berlin 2008

Meinen Eltern

Inhalt

1 Einleitung.....	11
2 Das Spiel des Aion: Die Metaphysik Schopenhauers und ihre Anverwandlung durch Nietzsche in <i>Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen</i>	13
3 Der Pessimismus Schopenhauers und seine Aufnahme durch Nietzsche	29
3.1 Das endlose Streben und die Unmöglichkeit von Glück	29
3.2 Das melancholische Leiden unter der Herrschaft der Zeit	33
3.3 Die Determiniertheit menschlichen Handelns	42
3.4 Die Gefährdung des Gemeinsinns.....	44
3.5 Der Schrecken als Motiv des Immer-Weiter	45
4 Exkurs: Kants freies Spiel der Vermögen in der Interpretation durch Cassirer und die Parallelen zur Ästhetik Schopenhauers und des frühen Nietzsche	51
5 Schopenhauers ästhetische Kontemplation und ethische Theorie der Willensverneinung als Ausweg aus der Mangelsituation des Menschen.....	62
5.1 Die Kontemplation als Herzstück der Ästhetik Schopenhauers	62
5.2 Die Entgrenzung der Kontemplation zur totalen Willensverneinung..	74
6 Nietzsches Willensbejahung im Durchgang durch die Verneinung des Willens: Die Inversion der Transzendenz als Novum der <i>Geburt der Tragödie</i>	85
6.1 Nietzsches ästhetische Metaphysik in der <i>Geburt der Tragödie</i>	85
6.2 Der verzauberte Mensch als Produkt des Bruderbundes von Dionysos und Apollon	91
6.3 Die Inversion der Transzendenz als Ausweg aus der Mangelsituation des Menschen.....	98

7 Die Bewältigung von Angst und Melancholie bei Schopenhauer und Nietzsche	107
7.1 Die Deutung der Schiffsmetapher Schopenhauers und Nietzsches ...	107
7.2 Kierkegaards Stellungnahme zum Phänomen der Angst.....	115
7.3 Angstüberwindung und die Aufhebung der Herrschaft der Zeit	118
8 Die Welt des Mythos und die Vertiefung der Kultur	123
9 Philosophiegeschichtliche Verortung: Die Bedeutung ästhetischer Subjektivität für die Postmoderne.....	128
10 Schlussbetrachtung.....	135
Quellen- und Literaturverzeichnis.....	138

„....der Mensch spielt nur, wo er in voller Bedeutung des Worts Mensch ist, und er ist nur da ganz Mensch, wo er spielt. Dieser Satz, der in diesem Augenblick vielleicht paradox erscheint, wird eine große und tiefe Bedeutung erhalten (...); er wird, ich verspreche es Ihnen, das ganze Gebäude der ästhetischen Kunst und der noch schwierigeren Lebenskunst tragen. Aber dieser Satz ist auch nur in der Wissenschaft unerwartet; längst schon lebte und wirkte er in der Kunst und im Gefühle der Griechen, ihrer vornehmsten Meister; nur dass sie auf den Olympus versetzten, was auf der Erde sollte ausgeführt werden.“

(Schiller: Über die ästhetische Erziehung des Menschen, 15. Brief)

1 Einleitung

Nietzsches prägendes Lektüreerlebnis im zarten Alter von 21 Jahren waren die Schriften Schopenhauers, den er nach eigenem Bekenntnis verstand, „als ob er für mich geschrieben hätte“ (2003, S. 346). Schopenhauers Philosophie war – wie er in *Schopenhauer als Erzieher* resümiert – für ihn „Befreiung (...), Wegräumung alles Unkrauts, Schuttwerks, Gewürms, das die zarten Keime der Pflanzen antasten will, Ausströmung von Licht und Wärme, liebevolles Niederrauschen nächtlichen Regens (...“ (2003, S. 341) – mit anderen Worten eine Instanz, die ihn auf die Spuren seines ureigensten Denkens führte. Schopenhauer hatte große Denker der abendländischen Philosophiegeschichte wie Platon, Spinoza und Kant studiert (um nur die von ihm an zentralen Stellen zitierten Namen zu nennen) und führte den jungen Nietzsche in die altehrwürdige athenische Akademie ein. Diese Magisterarbeit versucht nun, dem tiefen Einfluss Schopenhauers auf den jungen Nietzsche nachzugehen, um vor allem dessen *Geburt der Tragödie* in ein neues Licht zu stellen. Sie wird entlang von 6 Hauptthesen entwickelt, mit denen sie sich auch einleitend in ihrem Aufbau und ihrer Gliederung transparent machen lässt:

1. Hauptthese: Nietzsche verwandelt sich die Metaphysik Schopenhauers an, was über eine ausführliche Einführung in Schopenhauers Gedankenorganismus in Abschnitt 2 anhand der *Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen* untersucht wird, abschließend aber erst im Abschnitt 6.1 bezüglich der *Geburt der Tragödie* detailliert begründet wird.
2. Hauptthese: Nietzsche macht sich in wesentlichen Punkten den schopenhauerschen Pessimismus zueigen, was im Abschnitt 3 dargelegt wird.
3. Hauptthese: Der Kontemplation Schopenhauers und dem Rausch Nietzsches lässt sich das *freie Spiel Vermögen* der Kants zugrunde legen. Nietzsche hat Kant zwar nie gelesen; nichtsdestotrotz ist er über die Vermittlung Schopenhauers und Schillers von ihm beeinflusst. Der Exkurs im Abschnitt 4 gibt eine Interpretation des kantischen freien Spiels der Vermögen mit Cassirer, weil ich der Ansicht bin, dass im Lichte von dessen Verdeutlichungen das Phänomen des freien Spiels philosophiegeschichtlich am transparentesten analysiert und dargestellt wurde. Das Phänomen des freien Spiels wird im Abschnitt 5 in der Kontemplation Schopenhauers und im Abschnitt 6.2 im Rausch Nietzsches entdeckt werden.
4. Hauptthese: Diese Hauptthese entwickelt sich aus der Frage, wie es Nietzsche in Anbetracht der von Schopenhauer übernommenen pessimistischen Beurteilung des alltäglichen Menschenlebens gelingt, sich zu einer

Willensbejahung durchzukämpfen. Sie antwortet folgendermaßen: Nietzsche erreicht seine letztliche Willensbejahung nur im Durchgang durch eine primäre Verneinung des Willens im Sinne Schopenhauers. Die sich dadurch eröffnende Transzendenzerfahrung im Rausch wird von ihm für das alltägliche Leben als Individuum ausgebeutet. Nietzsche vollzieht eine Inversion der Transzendenz. Dieser Gedankengang wird im Abschnitt 6 entwickelt und begründet.

5. Hauptthese: Schopenhauer wie Nietzsche trachten nach einer relativen Überwindung der Angst des Menschen vor der Natur. Diese Angst stellt den Ausgangspunkt der von ihnen kritisierten *Dialektik der Aufklärung* – damit Horkheimer/ Adornos epochemachendes, gleichnamiges Werk in seinen Grundgedanken vorwegnehmend – dar und eröffnet erst in ihrer Überwindung eine Wirklichkeit der Natur, die dann paradiesische Züge trägt. Dieser Gedankengang wird im Abschnitt 3.5 vorbereitet, im Abschnitt 7 ausführlich begründet und im Abschnitt 8 auf seine fruchtbaren, tiefer aufklärenden Konsequenzen hin beleuchtet.

6. Hauptthese: Das in der Arbeit dargestellte Konzept *ästhetischer Subjektivität*, wie es bei Schopenhauer angedacht ist und beim frühen Nietzsche seinen vorläufigen Höhepunkt findet, behält auch in der Postmoderne ihr Recht und kann für sie von korrigierender Bedeutung sein, wie im letzten Abschnitt 9 darlegt werden soll.

Der Mensch ist Nietzsche zufolge berufen, das *Spiel des Aion* – wie er es im Anschluss an die Philosophie Schopenhauers der Wirklichkeit zugrunde legt – mimetisch nachzuvollziehen¹, um im *Spiel des Menschen* Erfahrungen zu machen, die ihm, werden sie ausgewertet, einem irdischen Paradies näher bringen: „Erhebt eure Herzen, meine Brüder, hoch, höher! Und vergesst mir auch die Beine nicht! Erhebt auch eure Beine, ihr guten Tänzer (...)!“².

¹ Eugen Fink stellt in *Nietzsches Philosophie* von 1960 als Erster vor allem die Spätphilosophie Nietzsches in die Perspektive des Spiels. So spricht er davon, wie „bei Nietzsche (...) das Spiel des Kindes und des Künstlers zum Schlüsselbegriff für das Universum, (...) zur kosmischen Metapher“ wird und vom Menschen als dem „Mitspieler des kosmischen Spiels“ (1992, S.188).

² Ein Zarathustra-Zitat aus dem später der *Geburt der Tragödie* vorangestellten *Versuch einer Selbstkritik* (2003, S.22).

2 Das Spiel des Aion: Die Metaphysik Schopenhauers und ihre Anverwandlung durch Nietzsche in *Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen*

Der Ansatz dieser Interpretation der Philosophie Schopenhauers wird ihm selbst folgen, d.h. versuchen, seinen Gedankenorganismus erkenntnikritisch einzuführen. Man sollte trotz dieses erkenntnikritischen Vorgehens nicht vergessen, dass es sich bei der Philosophie Schopenhauers um ein metaphysisches Modell handelt, das seinen Wert nicht in einer vermeintlichen Objektivität, sondern in seinem Vermögen, die lebensweltliche Situation des Menschen zu erhellen, hat. Nietzsche – dessen Anverwandlung der Philosophie Schopenhauers im weiteren Verlauf dieses ersten Abschnittes aufzuarbeiten sein wird – hat die erkenntnikritische Methode Schopenhauers dann auch nicht weiter beschäftigt. Dessen Gedankenorganismus als eine ästhetische Konzeption von Wirklichkeit zu lesen, die nichtsdestotrotz Aussagen über die Wirklichkeit macht, die es in seinen Augen äußerst ernst zu nehmen gilt, war der Ansatz seiner Interpretation. Diese einführende Zusammenschau der Philosophie Schopenhauers wird die Behauptungen, auf die sie sich stützt, an vielen Stellen nicht ausführlich belegen. Sie werden erst im entsprechenden Zusammenhang des Gedankengangs der Arbeit erörtert. Als Zusammenschau soll sie die Grundstrukturen der *Welt als Wille und Vorstellung* geben, in die später die ausführlicheren Interpretationen eingeordnet werden können.

Schopenhauer kennt – wie schon der Titel seines Buches verrät – zwei Welten: die Welt als Wille und die Welt als Vorstellung. Sie sind die zwei Seiten der einen Medaille Welt, wie sie sich dem Menschen darstellt: einerseits vom transzendentalen Standpunkt betrachtet, von dem aus die Welt als Vorstellung begründet wird, und andererseits vom metaphysischen Standpunkt betrachtet, von dem aus die Welt als Wille erschlossen wird. Das Methodenpostulat dieses „metaphysischen Standpunktwechsels“ – wie Spierling (1987, S. 38) es bezeichnet – hat Schopenhauer in den *Parerga und Paralipomena* formuliert:

„Jedes angeblich voraussetzungslose Verfahren in der Philosophie ist Windbeutelei: denn immer muss man irgendetwas als gegeben ansehen, um davon auszugehen (...), welches die unumgängliche Bedingung (...) des Philosophierens ist, weil wir geistig so wenig wie körperlich im freien Äther schweben können. Ein solcher Ausgangspunkt des Philosophierens, ein solches einstweilen als gegeben Genommenes muss aber nachmals wieder kompensiert und gerechtfertigt werden. (...) Um nun also die hierin begangene Willkürlichkeit wieder auszugleichen und die Voraussetzung zu rektifizieren, muss man nachher den Standpunkt wechseln und auf den entgegengesetzten treten, von welchem aus

man nun das anfangs als gegeben Genommene in einem ergänzenden Philosophem wieder ableitet. „So bringt eine Sache Licht in die andere“ (Lucretius).“ (1965, §27, S. 43)

Das transzendentale Selbstbewusstsein der Welt als Vorstellung – das Schopenhauer vom transzentalen Standpunkt aus mit apodiktischer Gewissheit (apriorischer Erkenntnis) gewinnt – ist so einerseits die Voraussetzung, dass der Mensch als Subjekt sich als Objektivation des Willens überhaupt erkennen kann, ein Bewusstsein von sich hat (geistig nicht im freien Äther schwebt). Der Wille der Welt als Wille, den Schopenhauer aus der leiblichen Selbsterfahrung des Menschen (leibliche Gewissheit der Willensgetriebenheit) empfängt, indem er diesen so erfahrenen Willen der ganzen Welt (wie sie dem Menschen in seiner Welt als Vorstellung erscheint) zu grunde legt – ist so andererseits die Voraussetzung, dass der Mensch nicht in einer transzentalen Beziehungslosigkeit zu der Welt-An-Sich verbleibt, seine Vorstellung von sich mit seinem ihn an die Welt rückbindenden Selbstempfinden gesättigt wird (körperlich nicht im freien Äther schwebt). Das transzendentale Selbstbewusstsein erwacht in dem Moment, wo sich das Subjekt als Subjekt, d.h. als ein Wesen, das sich Vorstellungen von der Welt macht, bewusst wird. Die Subjekt-Objekt-Trennung, d.h. die Tatsache, dass für den Menschen die Welt nur als Vorstellung, also in Beziehung auf ihn als Vorstellenden existiert, ist die erste Bedingung der Möglichkeit seiner Erfahrungen. Der Mensch ist als Subjekt – so schreibt Schopenhauer (1997, §2, S. 35) – der „Träger der Welt, die durchgängige, stets vorausgesetzte Bedingung alles Erscheinenden, alles Objekts: denn nur für das Subjekt ist, was immer nur da ist.“ Die Wirklichkeit des Subjekts – ebenso vom transzentalen Standpunkt als der Bedingung der Möglichkeit seiner Erfahrung abgeleitet – strukturiert sich nach dem Satz vom Grunde: Zeit, Raum und Kausalität sind die Formen, in denen und durch die uns Wirklichkeit erscheint. Schopenhauer geht sogar soweit zu sagen, dass das „Sein (der Materie – A.d.V.) (...) ihr Wirken“ (1997, §4, S. 40) ist, d.h. nur solange von Wirklichkeit gesprochen werden kann, als die Materie auf den Leib des Menschen einwirkt und an ihm eine Veränderung hervorbringt, die unmittelbar erkannt, d.h. empfunden wird. Die Einwirkung wird dem Menschen zur Folge, von der er auf eine Ursache außerhalb seines Leibes schließt, um diese dann – ist sie identifiziert – wiederum als Folge einer anderen Ursache wahrzunehmen usw., bis die Welt als Vorstellung als Gefüge von Ursache-Wirkungsrelationen in Raum und Zeit entsteht. Der Leib des Menschen spielt daneben aber auch eine das metaphysische Selbstbewusstsein begründende Rolle, was sich aus folgendem Zitat Schopenhauers schließen lässt:

„Der Willensakt und die Aktion des Leibes sind nicht zwei objektiv erkannte verschiedene Zustände, die das Band der Kausalität verknüpft, stehen nicht im Verhältnis

der Ursache und Wirkung; sondern sie sind Eines und das Selbe, nur auf zwei gänzlich verschiedene Weisen gegeben: einmal ganz unmittelbar und einmal als Anschauung für den Verstand. Die Aktion des Leibes ist nichts anderes als die objektivierte, d.h. in die Anschauung getretene Akt des Willens“ (1997, §18, S. 168).

Der Willensakt ist also doppelt gegeben: einmal als unmittelbar empfundener Willensakt, zugleich aber auch als Aktion des Leibes, wie sie sich als Veränderung der vorher wahrgenommenen Vorstellung vom Leib – die uns wie alle anderen Vorstellungen in Zeit und Raum gegeben ist – abzeichnet. Der im Willensakt empfundene Antrieb wird von Schopenhauer Wille genannt, und die Aktion des Leibes, die mit ihm einhergeht, die Objektivation dieses Willensaktes in der Welt als Vorstellung. Dieses doppelte Bewusstsein, das der Mensch vom Wirken seines eigenen Leibes wie von zwei Seiten einer Medaille hat, wird ihm zum – wie Schopenhauer schreibt – „Schlüssel zum Wesen jeder Erscheinung in der Natur“ (1997, §19, S. 174f): Alle Objekte, die dem Menschen wie sein Leib als Vorstellungen gegeben sind, kann er nun nach Analogie des Leibes beurteilen, d.h. annehmen, dass sie nicht nur Vorstellungen sind, sondern – genau wie sein Leib – zugleich ihrem innersten Wesen nach auch derselbe Wille, der sich in ihnen zur Anschauung bringt. Simmel hat in seinem Aufsatz *Schopenhauer und Nietzsche* dafür ein anschauliches Bild gefunden:

„Die gesamte Natur, uns selbst als erfahrbare Existenz eingeschlossen, bildet gleichsam eine in sich geschlossene Kugeloberfläche, in der jeder Abschnitt nur auf den andern, aber unmittelbar auf nichts darüber oder darunter Gelegenes hinweist; an einem einzigen Punkte nur setzt sich an sie eine Linie in anderer Richtung an, die sie gewissermaßen durchbricht: das ist der Punkt unserer eigenen Existenz, an dem wir, außer dass wir erscheinen, auch sind; an ihm allein haben wir den Radius, der zu dem Mittelpunkt der Kugeloberfläche führt. Und dieser muss für deren gesamten Umfang gelten, da er für das eine Stück seiner gilt, das dem Gesamtgesetz dieses Umfangs, gegen alle anderen ununterschieden, eingeordnet ist“ (2000, S. 214f.).

Schopenhauer argumentiert, dass – wenn wir der Welt als Vorstellung die größte uns bekannte Realität beilegen wollen – wir ihr die Realität, die für uns in unserem Empfinden unser Leib hat, beilegen müssen, insofern er das realste ist, was wir kennen. Dieser Gedankengang ist die Keimzelle der schopenhauerschen Metaphysik: Der Wille – wie wir ihn an uns selbst empfinden – ist für ihn das kantische Ding-An-Sich, das allen seinen Objektivationen, die wir in unserer Welt als Vorstellung wahrnehmen, zugrunde liegt. Das rastlose Fluten und Drängen, das in der ziehenden Wolke und den Lebensvorgängen der Organismen, den voneinander angezogenen Körpern und der zuckenden Flamme lebt, ist nur die unbewusste Form desselben Willens, der jeden Augenblick unser Dasein füllt. Der metaphysische Standpunkt führt also zu der Einsicht, dass das, was wir – wie Schopenhauer schreibt (1997, §21, S. 181) – „in der Erscheinung für verschieden, ihrem innern Wesen nach aber als

das Selbe (...) erkennen.“ Die Zusammenschau der vom transzentalen und metaphysischen Standpunkt gewonnenen Erkenntnisse ergibt folgendes Verständnis der Wirklichkeit der Welt: Das transzendentale Bewusstsein der Welt als Vorstellung schafft die Vorstellung, welche wir von der Welt als Wille haben, gibt dem Inhalt eine Form, mit der wir ihn erkennen können; und das metaphysische Bewusstsein setzt den Willen, der unsere Welt als Vorstellung mit Leben sättigt, mit dem wir sie spüren können, d.h. gibt der Form einen Inhalt, die ohne ihn wesensloses Phantasma der Sinne wäre. Die wechselseitige Selbstberichtigung der beiden Standpunkte setzt je dort ein, wo der jeweilige Standpunkt die Grenzen seines legitimen Anspruchs überschreitet. Der Wille wird vom transzentalen Standpunkt aus als subjektbedingt gedacht, insofern er der bloßen Deutung und Auslegung der vom transzentalen Standpunkt aus erschlossenen Vorstellung dient, weshalb vom Willen nie anders als in seiner Beziehung zur Erscheinung, nie als absolut aufgefasstes Ding-An-Sich – über dessen prinzipieller Unerkennbarkeit die transzendentale Erkenntniskritik wacht – gesprochen wird (vgl. Schopenhauer: 1997, B.2, Kap.17, S. 244). Der metaphysische Standpunkt wiederum führt den Willen als subjektbedingend ein, um der Gefahr der Selbstherrlichkeit des vom transzentalen Standpunkt aus urteilenden Menschen zu begegnen, seine Bedingtheit durch die Welt-An-Sich, d.h. den Willen, zu vergessen³.

Schopenhauers Welt als Wille und Vorstellung hat sich – so wie sie bisher eingeführt wurde – von zwei jeweils abstrakten Standpunkten aus erschlossen, zumindest, wenn man die Aussagen, die von ihnen aus über die Wirklichkeit gemacht werden, mit deren Wahrnehmung vom natürlichen, individuellen Standpunkt aus, dem jeder Mensch zuerst einmal verhaftet ist, vergleicht. Der transzendentale Standpunkt, der die Bedingungen der Möglichkeit unserer Wirklichkeitserfahrung untersucht und allgemeine Gesetze (Satz vom Grunde) gibt, die bestimmen, wie wir Wirklichkeit erfahren, abstrahiert vollkommen davon, dass wir uns selbst wie die Wirklichkeit als willentlich belebt

³ Schopenhauer spricht von seiner Philosophie als einer „Philosophie nach Maßgabe des Leibes“, um die leibliche Gewissheit, die keine apriorische Erkenntnis ist, gegenüber der apodiktischen Gewissheit – auf die sich die philosophische Tradition seit Kant beruft – stark zu machen. Der von Schopenhauer auf das schärfste kritisierte Optimismus der hegelischen Philosophie geht ihm zufolge gerade aus dem Fehler Hegels hervor, die leibliche Gewissheit des Menschen zu unterschlagen und die Bedingtheit des Menschen durch den Willen zu vergessen (Missachtung der tragischen Situation des Menschen). Dieser Ansatz ist die Keimzelle, aus der Schopenhauer seine Aufklärungskritik entwickelt, die nicht zuletzt auch auf Horkheimer/ Adornos *Dialektik der Aufklärung* prägende Wirkung ausgeübt hat.

empfinden, die Form der Vorstellung vom Willen als Inhalt erfüllt ist. Der metaphysische Standpunkt, von dem aus zwar auf Grundlage eines konkreten Selbstempfindens und mit guten Gründen auf das Wesen der Welt als ein Wille geschlossen wird, abstrahiert vollkommen davon, dass wir Wirklichkeit als in eine Vielheit von Individuen zerfallen wahrnehmen, der eine Wille als Inhalt nur in unterschiedlichen Formen von Vorstellungen erfasst werden kann. Mein Ansatz wird im Folgenden sein, die komplizierte und sich scheinbar widersprechende Struktur des Gedankenorganismus der Philosophie Schopenhauers von zwei weiteren Standpunkten aus, die sich nach Maßgabe seines Systems konstruieren lassen, zu begreifen. Diese Standpunkte sind das individuelle Bewusstsein des einzelnen Menschen und das – wie man es nennen könnte – *kosmische Bewusstsein*, das dem bei Schopenhauer paradigmatischen Bewusstsein des Heiligen entspricht. Diese beiden Bewusstseinsweisen von Wirklichkeit sind jeweils nicht abstrakt, sofern sie je ein die kognitive und die leibliche Wahrnehmung integrierendes Bewusstsein darstellen, das jeweils vom Menschen eingenommen werden kann. Das Problem wird sein, dass sie sich scheinbar widersprechen, d.h. jeweils einen Weltentwurf suggerieren, der den anderen auszuschließen scheint. Die Herausforderung an den Interpreten wird dann darin bestehen, sie als zwei verschiedene Sichtweisen einer Welt zu lesen, d.h. sie in ein Weltbild zu integrieren, das dem Gedankenorganismus der Philosophie Schopenhauers entspricht.

Das individuelle Bewusstsein der Wirklichkeit entsteht nach Maßgabe der mit dem Satz vom Grunde operierenden Wahrnehmungsweise – dem *principium individuationis* – und besteht aus einer Vielheit von Individuen in Zeit und Raum. Diese Individuen scheinen alle – weil man sich von ihnen getrennt fühlt – wie man selber mit einem eigenen Willen begabt zu sein: Vom metaphysischen Standpunkt aus wurden wir zwar darüber aufgeklärt, dass derselbe Wille, den man an sich selber spürt, wie der Vorstellung vom eigenen Leib auch den anderen Vorstellungen zugrundegelegt werden kann. Dieser Wille muss vom Standpunkt des Individuums nun allerdings als entzweit gedacht werden, wenn man sich – wie man es vom individuellen Standpunkt aus macht – von den anderen Individuen, von denen man eine Vorstellung hat, als getrennt fühlt. Die in der Welt als Vorstellung wahrgenommene Vielheit muss eine Repräsentanz in der Welt als Wille haben, schließlich – so wurde es oben formuliert – sollen die Welt als Vorstellung und die Welt als Wille zwei Seiten der einen Medaille Welt sein. Medaillencharakter hätte die Welt aber nur, wenn jede Vorstellung der Welt als Vorstellung auch mit Willen der Welt als Wille gesättigt wäre. Schopenhauer spricht von der Vorstellung ja auch als „objektivierte(r) (...) Akt des Willens“ (1997, §18, S. 168), d.h., dass jeder Vorstellung eine Objektivation des Willens zugrunde liegen muss. Schopen-

hauer schreibt daher von der „dem Willen wesentlichen Entzweiung mit sich selbst“ (1997, §27, S. 231) und spricht von der „Polarität“ als dem „Auseinandertreten einer Kraft in zwei qualitativ verschiedene, entgegengesetzte und zur Wiedervereinigung strebende Tätigkeiten“ (1997, §27, S. 227) – einer Kraft, mit der er zweifelsohne den Willen meint. Der Wille – so lässt es sich für das individuelle Bewusstsein schließen – ist also in eine Vielheit von Willensakten zerfallen, die je die Vorstellungen, die man sich von so entstandenen Individuen macht, beleben.

Das individuelle Bewusstsein führt den Menschen zur Selbsterkenntnis des Willens, die wiederum der Ausgangspunkt dafür ist, das individuelle Bewusstsein zum kosmischen Bewusstsein hin zu überschreiten: Der Wille, welcher vom metaphysischen Standpunkt aus betrachtet erkenntnislos und nur ein blinder Drang ist, erwacht im individuellen Selbstbewusstsein des Menschen zu sich selber, d.h. erhält durch die im Menschen hinzutretene, zu seinem Dienst entwickelte Welt als Vorstellung die Erkenntnis von seinem Wollen, das ihm vorher nur unmittelbar leiblich bewusst war. Diese Selbsterkenntnis des Willens – wie sie im individuellen Selbstbewusstsein des Menschen als Medium stattfindet – bezeichnet Schopenhauer als die „einzige Begebenheit an sich“ (1997, §35, S. 279), weil – so würde ich es interpretieren – im Menschen im Moment der Selbsterkenntnis des Willens die Welt als Vorstellung (also das Bewusstsein zu wollen) mit der Welt als Wille (das Wollen) deckungsgleich übereinanderliegen, d.h. sich als ein, Leib und Seele umfassendes Bewusstsein geltend macht, das, insofern der Mensch dem Willen im Moment der Erkenntnis nicht erlegen ist, sondern nur das Bewusstsein vom Willen hat, gleichsam in der Schwebe zwischen Wollen und Willensverneinung innehält. Schopenhauer identifiziert diese Selbsterkenntnis des Willens mit der Tragödie, weil der Wille in dieser Selbsterkenntnis im Medium des Menschen sich in seinem selbstzerstörerischen und selbstverneinenden Charakter, der das Ergebnis seiner Selbstentzweiung ist, zu erkennen gibt und der Mensch – insofern er selber vom Willen getrieben ist – dem nur zusehen kann. Schopenhauer versteht – so Szondi in seinem *Versuch über das Tragische* (1978, S. 34) – „das Tragische (im weitesten Sinne – A.d.V.) als Selbstzerstörung und Selbstverneinung des Willens“ (vgl. Schopenhauer 1997, §51, S. 374), und erklärt den „eigentümlichen Schwung zur Erhebung“ – den es bewirkt – mit dem „Aufgehen der Erkenntnis, dass die Welt, das Leben, kein wahres Genügen gewähren könne, mithin unserer Anhänglichkeit nicht wert sei“ (1997, B.2, Kap.37, S. 578). Diese Selbsterkenntnis des Willens im Menschen – die Einsicht in das Tragische seines Wesens – führt den Menschen zur Willensverneinung, in deren Folge der Mensch seinen Willen vergisst und sich in Allem wiederfindet (vgl. 1997,

§71, S. 595), d.h. sich mit allem identisch fühlt. Schopenhauer definiert die infolge der Willensverneinung eintretende Veränderung gegenüber dem individuellen Standpunkt auch mit der Aufhebung des *principium individuationis*. Diese Willensverneinung – die den Menschen in Schopenhauers Augen zum Heiligen macht – führt zu dem, was oben als kosmisches Bewusstsein benannt wurde: Der Wille stellt sich im Gegensatz zur Auffassung, die sich das individuelle Bewusstsein davon macht, das ihn als entzweite Vielheit wahrnahm, als eine Einheit dar, weil der Mensch sich nicht von allem anderen getrennt, sondern mit ihm eins fühlt.

Das kosmische Bewusstsein führt im Gegensatz zum individuellen Bewusstsein aber noch zu einer anderen unterschiedlichen Auffassung: Der Mensch bleibt, indem er sein Wollen vergisst, „als rein erkennendes Subjekt, klares Weltauge (der Erkenntnis – A.d.V.)“ (1997, §36, S. 281) bzw. als „zeitloses Subjekt der Erkenntnis“ (1997, §34, S. 272) übrig und geht – um es mit anderen Worte Schopenhauers auszudrücken (1997, B.2, Kap.41, S. 639) – in „das Nunc stans im Mittelpunkt des Rades der Zeit“ ein. Das *principium individuationis* und die damit einhergehende Herrschaft der Zeit ist aufgehoben. Die vom individuellen Standpunkt aus wahrgenommenen Objekte erscheinen dem solcherart verwandelten Menschen als – von Schopenhauer in Anlehnung an Platon eingeführte – Ideen. Mit der Zeitlosigkeit der eigenen Auffassungsweise korrespondiert die Zeitlosigkeit der Ideen. Die Ideen definiert Schopenhauer als die „Musterbilder (...) oder als die ewigen Formen der Dinge“, die „nicht selbst in Zeit und Raum (...) eintretend, sondern fest stehend, keinem Wechsel unterworfen, immer seiend, nie geworden“ (1997, §25, S. 207f) sind. Die Ideen sind die Musterbilder der uns als Vorstellungen gegebenen Individuen, d.h. der Inbegriff der Vollendung ihres Wesens, indem sie das in sich sammeln und zu einem Repräsentanten, der das Ganze noch einmal spiegelt, verdichten, was sich in der Welt der Vorstellung unter der Herrschaft der Zeit in einem Nacheinander von sichtbaren Formbestimmungen eines Objektes ausbuchstabiert (vgl. Hühn 2002, S. 147f.). Alle Entwicklungszustände und Formbestimmungen, die an einem Objekt in der Zeit von einem individuellen Bewusstsein aus wahrgenommen werden, werden vom kosmischen Bewusstsein in der Idee dieses Objektes zugleich und in einem angesehen. Der empirische Charakter eines Objektes kann mit der Idee bzw. dem intelligiblen Charakter zusammenfallen, wenn – wie in der unorganischen Natur – die Idee sich auch nur in einer einzigen und immer gleichen Äußerung empirisch offenbart. Die komplexeren Organismen werden ihrem intelligiblen Charakter aber erst durch ein notwendiges Nebeneinander der Teile und Nacheinander der Entwicklungen ihres empirischen Charakters gerecht, so dass also die Summe

der Äußerungen ihres empirischen Charakters erst in der Zusammenfassung Ausdruck des intelligiblen Charakters ist (vgl. Schopenhauer 1997, §28, S. 245f.). Dem Objekt, wie es vom individuellen Bewusstsein wahrgenommen wird, entspricht seine Idee, wie man sie mit dem kosmischen Bewusstsein erkennt, insofern das, was das Objekt in der Zeit durch das Nebeneinander seiner Teile und Nacheinander seiner Entwicklungen ausbuchstabiert, um sich zu verwirklichen, in der Idee immer schon verwirklicht ist. Die Idee ist die vollendet verwirklichte Form des Objekts⁴. Das kosmische Bewusstsein – wie Schopenhauer schreibt (1997, §28, S. 246) – kommt nun zu dem Schluss, dass der „Wille (...) sich in der ganzen Idee als wie in einem Akt offenbart“, und steht damit in offenem Widerspruch zum individuellen Bewusstsein, dass vom Willen annahm, dass er sich in Objekten, die sich in der Zeit entwickeln, objektivieren würde⁵.

⁴ Dieser Charakter der Ideen als Summe der Äußerungen ihres empirischen Charakters lässt sich mit folgenden Denkbildern begreifen: Das Objekt – bspw. eine Pflanze – durchläuft in seiner Entwicklung als empirischer Charakter mehrere Stadien vom Entstehen bis zum Vergehen. Diese Entwicklung lässt sich einerseits horizontal wie folgt abbilden: Stellt man sich diese Entwicklung in einer Kreisbahn vor, wobei der Tod der einen Pflanze wiederum den Ausgangspunkt für eine neue Pflanze bildet, insofern sie deren Keim hervorbringt, so sieht der Betrachter, wenn er im Zentrum dieses Rades der Zeit steht, die gesamte Entwicklung und somit die Idee dieser Pflanze. Andererseits lässt sich diese Entwicklung auch vertikal abbilden: Die Pflanze geht aus dem Zentrum ihres Keimes hervor, gedeiht und fällt schließlich wieder in sich zusammen, um aus dem Zentrum eines von ihr hinterlassenen neuen Keimes wieder neues Leben entstehen zu lassen. Ist die Zeit für den Betrachter aufgehoben, so sieht er alle diese Entwicklungsstadien der Pflanze zugleich, mithin also deren Idee. Die Schwierigkeit, sich eine sinnliche Anschauung ohne die Anschauungsform der Zeit vorzustellen, rät dazu, diesen mystischen Aspekt der Ideenlehre Schopenhauers ansonsten außen vor zu lassen und sich auf seine anderen Charakterisierungen der Ideen zu beschränken (siehe Abschnitt 5.1).

⁵ Die Vielheit der vom kosmischen Bewusstsein aus erkannten Ideen widerspricht der für dieses Bewusstsein charakteristischen Wahrnehmung der Einheit des Willens insofern nicht, als jede einzelne Idee – wie Schopenhauer schreibt (1997, §36, S.280) – ein „Repräsentant des Ganzen“ ist, die je einzelne Idee also alle anderen Ideen potentiell in sich spiegelt, die unterschiedlichen Ideen sich also wie zu einer Weltidee übereinander legen, um schließlich auf den in ihnen sich objektivierenden einen Willen transparent zu werden. Schopenhauer schreibt: „(...) wann aber das principium individuationis durchschaut, die Ideen, ja das Wesen der Dinge an sich, als der selbe Wille in Allem, unmittelbar erkannt wird (...)“ (1997, §70, S.584). Die Konstruktion einer Weltidee nimmt Schopenhauer selbst mit folgenden Worten vor: „(...) indem ja die ganze Welt, mit allen ihren Erscheinungen, die Objektität des einen und unteilbaren Willens ist, die Idee, welche sich zu allen andern Ideen verhält, wie die Harmonie zu den einzelnen Stimmen (...)“ (1997, §28, S.247). Schopenhauer hat mit dieser Weltidee den Makrokosmos der ganzen Welt vor Augen, der aus dem Zusammenklingen vieler Stimmen – mit denen er die einzelnen Ideen meint – als eine Harmonie entsteht. Hier wird zwischen den einzelnen Ideen als einzelne Stimmen und der Weltidee als Harmonie, die sich als das Mehr als die Summe ihrer Teile (Ideen) ergibt, unterschieden. Man muss – um diese Unter-

Das individuelle und das kosmische Bewusstsein kommen – um es noch mal zusammenzufassen – also zu zwei unterschiedlichen, ja entgegengesetzten Auffassungen von der Wirklichkeit: Das individuelle Bewusstsein nimmt den Willen als selbstentzweit und in eine Vielheit von Individuen zerfallen wahr, und geht davon aus, dass der Wille sich in diesen einzelnen Individuen – die sich in der Zeit entwickeln müssen, um ihr Wesen zu vollenden – objektiviert. Das kosmische Bewusstsein nimmt den Willen als eine Einheit wahr und geht davon aus, dass der Wille sich in Ideen – die in sich immer schon vollendet sind – objektiviert. Die unterschiedlichen Wahrnehmungsweisen resultieren aus unterschiedlichen Bedingungen der Erkenntnis: Das *principium individuationis* ist die Bedingung der Möglichkeit der Erkenntnis des individuellen Bewusstseins, und die Aufhebung des *principium individuationis* die des kosmischen Bewusstseins. Der Beweis dafür, dass beide Weltbeschreibungen trotz ihrer offen widersprüchlichen Aussagen eine beiden zugrunde liegende Wirklichkeit beschreiben, ist mit der Möglichkeit gegeben, den jeweils anderen Standpunkt – von dem aus die Wirklichkeit sich entgegengesetzt darstellt – in der eigenen Weltbeschreibung zu verorten: Die Weltbeschreibung des individuellen Bewusstseins kennt mit der Möglichkeit, sich gleichzeitig mit allen Individuen zu identifizieren, den Standpunkt, von dem aus das kosmische Bewusstsein sich erschließt, genauso wie die Weltbeschreibung des kosmischen Bewusstseins mit der Möglichkeit, dass ein Teil des Ganzen sich vom Rest abgrenzt, den Standpunkt des individuellen Bewusstseins erklären kann. Diese abstrakte Einsicht in die gemeinsame zugrunde liegende Wirklichkeit stellt sich dem Menschen auch ganz konkret im Übergang vom individuellen zum kosmischen Bewusstsein und umgekehrt dar. Die Verwandlung der Wirklichkeit des einen Bewusstseins in die des anderen geschieht zwar, wie Schopenhauer betont, „plötzlich“ (1997, §34, S. 271). Trotzdem nimmt der Mensch *anstelle* der Wirklichkeit des individuellen Bewusstseins plötzlich die des kosmischen Bewusstseins wahr und vice versa. Die Vielheit der Individuen als Objekte in der Zeit verwandeln sich im ersten

scheidung mit der Gleichsetzung von Idee und Weltidee, wie sie oben vorgenommen wurde, zusammenzubringen – zwischen der aktuellen Bedeutung der Idee und der potentiellen Bedeutung der Idee unterscheiden: Die aktuelle Bedeutung der Idee ist ein aktualisierter Aspekt der Weltidee, die eine Stimme, die mit anderen aktuellen Bedeutungen von Ideen bzw. Stimmen zur Weltidee zusammenklingt. Die potentielle Bedeutung einer Idee ist die Idee als Repräsentant des Ganzen, die sie zur Weltidee macht, insofern alle anderen möglichen Ideen in ihr angelegt sind und in ihrem Mikrokosmos wie in dem Makrokosmos Weltidee zur Weltidee zusammenklingen. Die Interpretation, dass der Mikrokosmos der Idee in ihrer potentiellen Bedeutung den Makrokosmos der Weltidee in sich spiegelt, lässt sich mit Schopenhauer begründen, insofern er ihn als „Repräsentant des Ganzen“ bezeichnet.

Fall in die zeitlosen Ideen, die dann auf die Einheit des Willens transparent werden; im zweiten Fall verwandeln sich umgekehrt die zeitlosen Ideen, die auf die Einheit des Willens transparent sind, in die Vielheit der Individuen als Objekte in der Zeit. Die Möglichkeit der Identifikation von Objekt und Idee ist bei aller Plötzlichkeit der Verwandlung der Wirklichkeit gegeben⁶.

Schopenhauer bezeichnet die Wirklichkeit des individuellen Bewusstseins nun als Täuschung, während er die des kosmischen Bewusstseins als die wahre Wirklichkeit versteht, was aus dem folgenden Zitat hervorgeht:

„(...) den Blick des rohen Individuums trübt, wie die Inder sagen, der Schleier der Maya: ihm zeigt sich, statt des Dinges an sich, nur die Erscheinung, in Zeit und Raum, dem principio individuationis, und in den übrigen Gestaltungen des Satzes vom Grunde: und in dieser Form seiner beschränkten Erkenntnis sieht er nicht das Wesen der Dinge, welches Eines ist, sondern dessen Erscheinungen, als gesondert, getrennt, unzählbar, sehr verschieden, ja entgegengesetzt“ (1997, §63, S. 514).

Diese Abwertung der Wirklichkeit des individuellen Bewusstseins meint nicht, dass ihr keine Realität zukäme⁷. Sie beschreibt schließlich – wie gerade zu zeigen versucht wurde – dieselbe Realität nur aus einer anderen Perspektive. Seiner Qualifizierung des kosmischen Bewusstseins des Heiligen als das wahrere Bewusstsein liegt stattdessen ein im weitesten Sinne ethisches Kriterium zugrunde. Das individuelle Bewusstsein steht wesentlich im Dienst des Wollens und ist daher wesentlich Leiden, weil – wie Schopenhauer schreibt (1997, §38, S. 295) – „nicht mehr weichende Befriedigung kein

⁶ Die folgende offene Frage harrt einer Antwort: Wenn der Wille sich ursprünglich in den Ideen objektiviert, die Ideen aber in sich vollendet sind, woher kommt dann die Motivation für die Ideen, sich als Individuen in der Zeit zu entfalten, um letztlich nur die Vollendung, die ihnen vorher schon zu eigen war, durch ihr Ausbuchstabieren in der Zeit einzuholen? Wieso – um es anders zu formulieren – treten die Ideen, die in sich vollendet sind, in die Existenzform als Individuen ein, wenn es ihnen nur darum geht, etwas einzuholen, was sie vorher schon waren? Schopenhauer gibt auf diese Frage keine Antwort. Die Antwort, die sich zu dieser Frage anbietet, ist folgende: Die Ideen, in denen der Wille sich ursprünglich objektiviert, wollen das, was sie als Ideen nur potentiell sind, wirklich sein. Das Verhängnis, dass sie das, was sie potentiell zugleich waren, nicht aktuell und wirklich zugleich sein können, führt dazu, dass die Individuen fortan ihrer Vollendung hinterherlaufen, sie aber willentlich nicht erreichen können. Die Ursache dafür ist, dass sie, indem sie etwas wirklich sind, alle anderen Möglichkeiten von sich ausschließen. So erklärt sich das „endlose Streben“ des Menschen, von dem Schopenhauer spricht (1997, §29, S.255).

⁷ Schopenhauer könnte – wenn die Wirklichkeit des individuellen Bewusstseins bloßer Schein wäre, dem keine Realität zugrunde liegt – nicht von der „dem Willen wesentlichen Entzweiung mit sich selbst“ (1997, §27, S. 231) sprechen, wie sie sich vom individuellen Bewusstsein aus darstellt. Die Selbstentzweiung des Willens ist darüber hinaus der zentrale Ausgangspunkt seiner Ethik, in der als einer Lehre vom richtigen Leben seine Philosophie gipfelt.

erlangtes Objekt des Wollens geben kann: sondern es gleicht immer nur dem Almosen, das dem Bettler zugeworfen, sein Leben heute fristet, um seine Qual auf Morgen zu verlängern.“ Das kosmische Bewusstsein des Heiligen hingegen kennt kein Leiden mehr, weil es sein Wollen vergessen hat. Schopenhauers Ethik als Lehre vom richtigen Leben (4. Buch der *Welt als Wille und Vorstellung*) zielt auf dieses kosmische Bewusstsein des Heiligen, weil mit ihm die Gründe, das menschliche Leben pessimistisch zu verurteilen und abzulehnen, aufgehoben sind.

Nietzsche nun – und das soll im Folgenden nachgewiesen werden – macht sich in *Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen* im Zusammenhang mit seiner Auseinandersetzung mit Anaximander und Heraklit wesentliche Aspekte von Schopenhauers Metaphysik zu eigen⁸. Die tragisch-philosophische Weltkonstruktion – wie er sie in dem Anaximander und Heraklit gewidmeten Abschnitt seines Aufsatzes entwirft – ist es auch, die sich seiner gesamten frühen Philosophie und vor allem seiner Philosophie in der *Geburt der Tragödie* zugrundelegen lässt. Mein Interpretationsansatz, sie als Anwendung der Metaphysik Schopenhauers zu lesen, gründet sich dabei nicht nur darauf, dass er sich die Positionen Anaximanders und Heraklits mit Hilfe von philosophischen Ansätzen Schopenhauers erarbeitet und Schopenhauer zu diesem Zweck auch häufig wortwörtlich – z.T. auch nicht eigens ausgewiesen – zitiert. Wesentlicher Anhaltspunkt sind stattdessen zentrale Übereinstimmungen, die Nietzsches tragisch-philosophische Weltkonstruktion im Anschluss an Anaximander und Heraklit mit der Metaphysik Schopenhauers teilt.

Nietzsche bleibt dem für Schopenhauer theoriebildenden Paradigma des Tragischen, dem Spruch des Anaximander – der von der von Schopenhauer als Konsequenz der Selbstentzweiung des Willens beschriebenen Negativität der Situation des Menschen Zeugnis ablegt – treu, was er mit seiner Übersetzung des Anaximander bekundet (1994, S. 21f.):

„Woher die Dinge ihre Entstehung haben, dahin müssen sie auch zu Grunde gehen, nach der Notwendigkeit; denn sie müssen Buße zahlen und für ihre Ungerechtigkeit gerichtet werden, gemäß der Ordnung der Zeit.“

Nietzsche zitiert zur Verdeutlichung dieses Satzes Schopenhauer, von dem er sagt, dass er als „der einzige ernstgesinnte Sittenlehrer unseres Saeculums uns (...) eine ähnliche Betrachtung ans Herz legt“ (1994, S. 22):

„Der rechte Maßstab zur Beurteilung eines jeden Menschen ist, dass er eigentlich ein Wesen ist, welches gar nicht existieren sollte, sondern sein Dasein abbüßt durch

⁸ Vgl. auch Apostolopoulou (1982).

vielgestaltetes Leiden und Tod: was kann man von einem solchen erwarten? Sind wir denn nicht alle zum Tode verurteilte Sünder? Wir büßen unsere Geburt erstlich durch das Leben und zweitens durch das Sterben ab.“ (1994, S. 22)

Die Intention dieser Aussage ist klar: Schopenhauer zufolge besteht das Tragische in der Selbstzerstörung und Selbstverneinung des Willens. Der Wille objektiviert sich im menschlichen Individuum und hebt es aber, insofern er sich zugleich in anderen Individuen objektiviert, in dem Kampf, den diese Individuen gegeneinander mit dem Ziel der Verwirklichung ihrer Idee führen, schließlich selbst wieder auf, weil die Materie, deren sie sich zu ihrer Verwirklichung bemächtigen, begrenzt ist. Die Tragödie zeugt nach Schopenhauer von diesem tragischen Geschehen: Die Leiden des tragischen Helden entspringen nicht seiner eigenen schuldhaften Handlung, für die er bestraft wird, sondern sind die Buße für die unverschuldete Schuld seiner bloßen Existenz, d.h., er hat sein Entstehen aufgrund der Selbstentzweiung des Willens mit seinem Vergehen zu büßen (vgl. Schopenhauer 1997, §51, S. 375). Dieselbe Urentzweiung macht Nietzsche nun auch bei Anaximander aus, der „alles Werden wie eine strafwürdige Emanzipation vom ewigen Sein“ ansieht, „als ein Unrecht, das mit dem Untergange zu büßen“ sei, wie Nietzsche schreibt (1994, S. 22). Das „ewige Sein“ des Anaximader aber stellt für Nietzsche das „kantische Ding-An-Sich“ (1994, S. 23) dar, was wiederum darauf schließen lässt, dass er es zugleich auch mit dem Willen Schopenhauers identifiziert, der den Willen ja auch als das Ding-An-Sich Kants ausgewiesen hatte. Die sich für Nietzsche anschließende Frage (1994, S. 25), „wie (...) doch, wenn es überhaupt eine ewige Einheit gibt, jene Vielheit möglich“ sei, beantwortet er sich mit Hilfe des Schemas der schopenhauerschen Metaphysik, die das Problem, wie aus einem Willen die Vielheit der Welt entstehen kann, ohne dass die Vielheit der Welt die Einheit des Willens sprengt, mit der Polarität des Willensgeschehens löst. Der eine Wille entzweit sich in zwei (oder mehr) entgegengesetzte Qualitäten, die schließlich zur Wiedervereinigung streben. Anaximander entnimmt die Antwort – wie Nietzsche schreibt (1994, S. 25) – entsprechend dem „widerspruchsvollen, sich selbst aufzehrenden und verneinenden Charakter dieser Vielheit.“

Nietzsche lässt die Philosophie Heraklits an diesem Punkt einsetzen: Anstelle des ewigen Seins, das von Heraklit geleugnet wird, geht dieser von einem ewigen Werden aus. Nietzsche deutet sich die Wirklichkeit Heraklits nicht nur in der Terminologie Schopenhauers, indem er das Sein der Materie in ihrem Wirken verortet (vgl. 1994, S. 28), sondern erklärt mit dem Begriff der „Polarität“ (1994, S. 28) – den er Schopenhauer entlehnt (1997, §27, S.

227)⁹ – auch die Gesetzmäßigkeit im Werden, von der Heraklit ausgeht: So „entzweit sich eine Qualität mit sich selbst und scheidet sich in ihre Gegensätze: fortwährend streben diese Gegensätze wieder zu einander hin“ (1994, S. 28). Die Wirklichkeit des Heraklit wird von Nietzsche – indem er dessen Werden „aus dem Krieg des Entgegengesetzten“ entstehen lässt (1994, S. 29) – mit der Wirklichkeit, so wie Schopenhauer sie für das Individuum (das individuelle Bewusstsein) beschrieb, identifiziert, wenn dieser schreibt, dass „durch die gesamte Natur sich dieser Streit verfolgen lässt, ja, sie (...) eben wieder nur durch ihn“ (1997, §27, S. 231f.) bestehe.

Nietzsche fasst die „Übereinstimmung“ (1994, S. 33) der Lehren Anaximanders und Heraklits zusammen, indem er die sich aus ihren Philosophien speisende Weltkonzeption vorstellt¹⁰:

„Er (Anaximander – A.d.V.) glaubt wie jener (Heraklit – A.d.V.) an einen periodisch sich wiederholenden Weltuntergang und an ein immer erneutes Hervorsteigen einer anderen Welt aus dem alles vernichtenden Weltbrande. Die Periode, in der die Welt jenem Weltbrande und der Auflösung ins reine Feuer entgegneilt, wird von ihm in höchst auffallender Weise als ein Begehren und Bedürfnen charakterisiert, das volle Verschlungensein im Feuer als die Sattheit; und es bleibt uns die Frage übrig, wie er den neuen erwachenden Trieb der Weltbildung, das Sichausgießen in die Formen der Vielheit verstanden (...) hat“ (1994, S. 33).

Diese Frage, „woher der immer erneute Strom des Werdens“ komme (1994, S. 25), lässt die Philosophie des Anaximander offen. Nietzsche spekuliert, dass gemäß eines „griechische(n) Sprüchwort(es)“ die „Sattheit den Frevel (die Hybris) gebiert“ und möglicherweise „jene Rückkehr zur Vielheit aus der Hybris“ herzuleiten sei (1994, S. 33). Diese Antwort scheint ihm aber nicht in sein Bild des Heraklit zu passen, als dass für ihn „das stolze Leuchten seiner (Heraklits – A.d.V.) Augen“ (1994, S. 33) – dächte dieser so – erlöschen würde. Seinem Heraklit-Bild angemessener ist für Nietzsche stattdessen die Antwort, die Heraklit aus folgendem „erhabene(n) Gleichnis“ entwickelt (1994, S. 34):

⁹ An dieser Stelle zitiert Nietzsche Schopenhauer sogar wortwörtlich, ohne es eigens auszuweisen (vgl. Nietzsche 1994, S. 28 mit Schopenhauer 1997, §27, S. 227).

¹⁰ Die Tatsache, dass Nietzsche an dieser Stelle – wo er die tragisch-philosophische Weltkonstruktion vorstellt – von einer „weitere(n) Übereinstimmung“ (1994, S. 33) zwischen Anaximander und Heraklit spricht, und dass er eine Frage, die die Philosophie Anaximanders offen lässt, durch Heraklit beantworten lässt (siehe unten), führt zu dem hier leitenden Interpretationsansatz, Nietzsches Auseinandersetzung mit diesen beiden Philosophen als die Arbeit an *einer* tragisch-philosophischen Weltkonstruktion zu verstehen, die wiederum im Kern eine Anverwandlung der Metaphysik Schopenhauers darstellt, was im folgenden zu zeigen sein wird.

„Ein Werden und Vergehen, ein Bauen und Zerstören, ohne jede moralische Zurechnung, in ewig gleicher Unschuld, hat in dieser Welt allein das Spiel des Künstlers und des Kindes. Und so, wie das Kind und der Künstler spielt, spielt das ewig lebendige Feuer, baut auf und zerstört, in Unschuld – und dieses Spiel spielt der Aeon mit sich. (...) Ein Augenblick der Sättigung: dann ergreift ihn von Neuem das Bedürfnis, wie den Künstler zum Schaffen das Bedürfnis zwingt. Nicht Frevelmut, sondern der immer neu erwachende Spieltrieb ruft andere Welten ins Leben.“

Nietzsche grenzt diese heraklitische Auffassung des Willensgeschehens als „Spiel des Aeon“¹¹ – um zur hier vertretenen These von der Anverwandlung der Metaphysik Schopenhauers durch Nietzsche zurückzukommen – nun klar von der Auffassung Schopenhauers ab: Der „Krieg des Entgegengesetzten“ (1994, S. 29), aus dem – wie oben schon gezeigt – bei Heraklit wie bei Schopenhauer alles Werden hervorgeht, wird Nietzsche zufolge bei Schopenhauer nicht im Sinne des „Wettkampfgedanke(ns) de(r) Griechen“ (1994, S. 29) begeistert begrüßt. Der „Grundton (der) Schilderungen“ Schopenhauers bleibe „ein anderer (...) als bei Heraklit, sofern der Kampf für Schopenhauer ein Beweis von der Selbstentzweiung des Willens zum Leben, ein An-sich-selber-Zehren dieses finsternen dumpfen Triebes ist, als ein durchweg entsetzliches, keineswegs beglückendes Phänomen“ (1994, S. 30). Wenn man sich nun aber ansieht, dass für Nietzsches Heraklit die Bedingung der Möglichkeit, das Leiden des Individuums aufzuheben und die Welt als Spiel wahrzunehmen, die Aufhebung der individuellen Beschränktheit des Menschen ist, dann wird die Übereinstimmung zur Philosophie Schopenhauers offenkundig:

„Gibt es Schuld, Ungerechtigkeit, Widerspruch, Leid in dieser Welt? Ja, ruft Heraklit, aber nur für den beschränkten Menschen, der auseinander und nicht zusammen schaut, nicht für den contuitiven Gott; für ihn läuft alles Widerstrebende in einer Harmonie zusammen, unsichtbar zwar für das gewöhnliche Menschenauge, doch dem verständlich, der, wie Heraklit, dem beschaulichen Götter ähnlich ist.“ (1994, S. 34)

Schopenhauer und Nietzsches Heraklit treffen sich in der Auffassung, dass die Wirklichkeit – wie sie sich vom individuellen Bewusstsein aus darstellt – Kampf und Leiden bedeutet, dass sich aber – vom kosmischen Bewusstsein Schopenhauers bzw. vom Bewusstsein des contuitiven Gottes Heraklits aus betrachtet – ein anderes Bild der Wirklichkeit bietet. Die Aufhebung der Beschränktheit des Menschen – wie sie Nietzsches Heraklit empfiehlt – entspricht der Aufhebung des *principium individuationis* Schopenhauers, für die Schopenhauer folgendes feststellte: Die Vielheit der Individuen verwandelt sich in eine Vielheit von Ideen, die, insofern sie jeweils als „Repräsentant des Ganzen“ (1997, §36, S. 280) alle anderen möglichen Ideen potentiell in sich

¹¹ Nietzsches Schreibweise „Aeon“ wird in dieser Arbeit durch die Schreibweise „Aion“ von Theunissen (1992, S. 301 – vgl. S. 86 dieser Arbeit) ersetzt.

tragen, auf die Weltidee hin transparent werden, die wiederum auf den einen sich in ihr objektivierenden Willen durchsichtig ist. Die Verwandlung des Bewusstseins vom individuellen zum kosmischen Bewusstsein (Schopenhauer) bzw. die Aufhebung der Beschränktheit des Menschen (Nietzsches Heraklit) führt also zu einer Wirklichkeitswahrnehmung, in der ein Wille sich in unterschiedlichen, immer neuen Weltideen objektiviert, die als Ideen in sich vollendet sind¹².

Die Frage, die sich nun aber stellt, ist, wie Nietzsches Heraklit dazu kommt, das Willensgeschehen als Spiel auszulegen? Nietzsche unterstellt Heraklit, dass er das Willensgeschehen in Analogie zum Spiel des Künstlers und Kindes als Spiel beurteilt. „Ein Werden und Vergehen“ – so schreibt Nietzsche (1994, S. 34) – „ein Bauen und Zerstören, ohne jede moralische Zurechnung, in ewig gleicher Unschuld, hat in dieser Welt allein das Spiel des Künstlers und des Kindes.“ Was sind die Charakteristika dieses Spiels? Worin besteht die Unschuld? Unschuldig ist eine Tätigkeit, die ihren Zweck in sich selbst hat, die aus Freude an der Sache vollzogen wird, ohne darauf zu achten, einem übergeordneten Prinzip Genüge zu verschaffen. Das Willensgeschehen ist solch eine Tätigkeit: Es fehlt ihm jeder transzendenten Sinn, der es rechtfertigen könnte oder den es zu erfüllen sucht, sondern es hat seinen Zweck rein in sich selbst, ist ganz Tätigkeit des Hervorbringens und Wiedereinziehens von Weltideen: ein Mangel, den Nietzsche als Begehrn und Bedürfen fasst, ein daraus erwachender Spiel- bzw. Schaffenstrieb, eine Sättigung in der hervorgebrachten Weltidee, die sich schließlich wieder in einen Mangel wandelt, der den Vorgang von Neuem anheben lässt. Der Analogieschluss vom menschlichen Spiel – das im weiteren Verlauf der Arbeit aufgearbeitet und der Philosophie Schopenhauers und des frühen Nietzsches zugrundegelegt werden soll – auf das Willensgeschehen scheint aufgrund der übereinstimmenden Charakteristika gerechtfertigt. Dörflinger stellt folgende Definition des Spielens in Abgrenzung zum Streben des Willens auf:

„Eine Tätigkeit als Spiel entspricht den Erfordernissen des Willens nicht. Sie ist selbstgenügsam, ist auf nichts als ein Ziel außerhalb ihrer selbst abgezweckt, sondern erhält sich in sich selbst. Spiel ist als ein Wirken gedacht, das kein Streben ist. (...) In der harmonisch spielerischen Tätigkeit liegt kein Grund, den Zustand zugunsten eines anderen aufzugeben. Spiel ist Tätigkeit als Ruhe“ (1990, S. 76).

¹² Die Möglichkeit, das makrokosmische Willensgeschehen im Mikrokosmos einer einzelnen Idee unter den Bedingungen des kosmischen Bewusstseins des Heiligen anzuschauen, soll später ausführlich erörtert werden.

Das Spielen als Tätigkeit wird hier klar vom Streben des Willens abgegrenzt und scheint damit auf das Willensgeschehen des Hervorbringens und Wiedereinziehens von Weltideen nicht anwendbar. Dies trifft jedoch nicht zu. Schopenhauer hatte herausgearbeitet, dass der Wille – wenn der Blick durch den Schleier der Maya getrübt, d.h. durch das *principium individuationis* geprägt ist – als rastlos strebender, nie Erfüllung oder Aufhebung seines Leidens erreichender Wille erscheint, und dass das Individuum – eben aufgrund seiner Wirklichkeitswahrnehmung – in einen Kampf um Selbstbehauptung verstrickt ist. Das dem Willen unter den Bedingungen des *principium individuationis* inhärente Streben ist für das kosmische Bewusstsein des Heiligen aber aufgehoben, weil es kein Wollen mehr gibt, und die Tätigkeit des Willens stellt sich für dieses Bewusstsein als eine spielerische Tätigkeit dar, insofern sie nicht auf einen unersättlichen Mangel¹³ und einem daraus entstehenden Willensdruck zurückgeht, sondern aus freien Stücken tätig ist und in ihrer Tätigkeit aufgeht. Schopenhauer kommt auf den Spielcharakter des Willens – wie er vom kosmischen Bewusstsein aus wahrgenommen wird – selber ausdrücklich zu sprechen:

„Jedes Individuum, jedes Menschengesicht und dessen Lebenslauf ist nur ein kurzer Traum mehr des unendlichen Naturgeistes, des behaarlichen Willens zum Leben, ist nur ein flüchtiges Gebilde mehr, das er spielend (Hervorhebung von mir) hinzeichnet auf sein unendliches Blatt, Raum und Zeit, und eine gegen diese verschwindend kleine Weile bestehen lässt, dann auslöscht, neuen Platz zu machen“ (1997, §58, S. 472).

Die These von der Anverwandlung der schopenhauerschen Metaphysik durch Nietzsche in *Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen* hat sich also bestätigt. Das Bild der Wirklichkeit hängt bei Schopenhauer und Nietzsche von der Sichtweise ab: Das individuelle Bewusstsein ist in ein Willensgeschehen verstrickt, in dem der Wille als rastloses Streben, das nie Befriedigung zu erreichen vermag, erscheint, während das kosmische Bewusstsein einen spielerisch tätigen Willen oder – wie Nietzsche sich ausdrückt – das „Spiel des Aeon“ für die Wirklichkeit hält. Der Wille wird von Nietzsche – unter einem Absehen von der individuellen Perspektive – als anthropomorpher, dem Schema des Künstlers bzw. Kindes nachgeahmter Gott vorgestellt, der ganz im Spielen aufgeht. Sein Geisteszustand entspricht dabei wie der des Künstlers bzw. Kindes dem kosmischen Bewusstsein des Heiligen, wie es Schopenhauer entworfen hat (, das an späterer Stelle noch genau aufarbeitet wird). Der *Geburt der Tragödie* – um diese Auffassung des

¹³ Sie empfängt Sättigung in der Objektivation der Idee, insofern die Idee – im Gegensatz zu den Willensobjektivationen, wie sie vom individuellen Bewusstsein wahrgenommen werden – in sich vollendet ist und ihre Anschauung Ruhe und Erfüllung gewährt. Hierauf werde ich später noch genauer eingehen.

Willensgeschehens dem gesamten frühen Nietzsche unterstellen zu können – liegt eine Konzeption von Wirklichkeit zugrunde, die genauso davon ausgeht, „dass“ – wie „der tragische Mythus zu überzeugen“ sucht – „selbst das Hässliche und Disharmonische ein künstlerisches Spiel ist, welches der Wille, in der ewigen Fülle seiner Lust, mit sich selbst spielt“ (2003, S. 152).

3 Der Pessimismus Schopenhauers und seine Aufnahme durch Nietzsche

Der gewöhnliche Bewusstseinszustand, dem der Mensch von Geburt an erst einmal verhaftet ist, ist der des individuellen Bewusstseins. Er ist – soviel war dem letzten Abschnitt schon zu entnehmen – ein Zustand des Leidens. Dieses Kapitel wird nun versuchen, das Leiden des Individuums im Sinne Schopenhauers bzw. Nietzsches in allen seinen Facetten ans Licht zu bringen. Schopenhauer folgert aus seinen die Situation des Individuums durchleuchtenden, vernichtenden Analysen seinen Pessimismus, für den er allgemein bekannt ist. Die These dieses Kapitels wird sein, dass der frühe Nietzsche die Analysen Schopenhauers in seinen Schriften nachvollzieht und Schopenhauers Aussagen über die Situation des Menschen übernimmt, d.h., dessen Pessimismus als Ausgangspunkt seiner Philosophie teilt. Einen ersten Hinweis für diese These gibt Nietzsche selbst, wenn er sich in einem nachgelassenen Fragment von 1884 als „ernsthafte(n) Fortsetzer des Schopenhauerschen Pessimismus“ versteht (KSA XI 1988, S. 294).

3.1 Das endlose Streben und die Unmöglichkeit von Glück

Der Mensch „unterhält“ – wie Schopenhauer schreibt (1997, §27, S. 230) – „einen fortdauernden Kampf mit der Schwere.“ Die höheren Willensobjektivationen wie der Mensch können nur durch „überwältigende Assimilation“ (1997, §27, S. 230) der niederen hervortreten, „welche, wenn gleich zur Dienstbarkeit gebracht, doch immer noch streben, zur unabhängigen und vollständigen Aeußerung ihres Wesens zu gelangen“ (1997, §27, S. 230). Das Aufrechterhalten der Herrschaft über die niederen Willensobjektivationen der chemischen und physikalischen Kräfte zur Objektivation der Idee des Menschen verursacht eine „Unbehaglichkeit, welche aus dem Widerstand jener Kräfte hervorgeht, und wodurch schon der vegetative Theil unseres Lebens mit einem leisen Leiden beständig verknüpft ist“ (1997, §27, S. 230f.). Schopenhauer kann so die „Last des physischen Lebens, die Notwendigkeit des Schlafes und zuletzt des Todes“ begründen, indem „endlich (...) jene unterjochten Naturkräfte dem, selbst durch den steten Sieg ermüdeten Orga-

nismus die ihnen entrissene Materie wieder abgewinnen, und zur ungehinderten Darstellung ihres Wesens gelangen“ (1997, §27, S. 231).

Dieses vegetative Leiden könnte unterschwellig bleiben, wenn das Streben des Menschen ein Ziel hätte, vor dessen Perspektive es zu vergessen wäre. Dem ist leider nicht so: Der Wille als das letzte Prinzip der schopenhauerschen Metaphysik ist schlechthin „grundlos“ (1997, §29, S. 254). Das Fehlen eines Grundes impliziert für Schopenhauer auch die Ziellosigkeit. Wo es kein „woher“ gibt, kann es auch kein „wohin“ geben: „In der That gehört Abwesenheit eines Ziels, aller Gränzen, zum Wesen des Willens an sich, der ein endloses Streben ist“ (1997, §29, S. 255). An anderer Stelle schreibt Schopenhauer noch pointierter:

„(...) der Wille (...), eines letzten Ziels und Zweckes entbehrft, immer strebt, weil Streben sein alleiniges Wesen ist, dem kein erreichtes Ziel ein Ende macht, das daher keiner endlichen Befriedigung fähig ist, sondern (...) ins Unendliche geht“ (1997, §56, S. 454).

Zwar lässt sich für jeden einzelnen Akt des menschlichen Willens ein entsprechendes Motiv ausfindig machen (, auf dessen pessimistische Beurteilung durch Schopenhauer weiter unten eingegangen wird), das Wollen selbst aber ist von daher nicht zu erklären. So „hat“ – wie Schopenhauer schreibt (1997, §29, S. 254) – zwar „jeder Mensch beständig Zwecke und Motive, nach denen er sein Handeln leitet, und weiß von seinem einzelnen Thun allezeit Rechenschaft zu geben: aber wenn man ihn fragte, warum er überhaupt will, oder warum er überhaupt daseyn will, so würde er keine Antwort haben.“ Dem Menschen ist seine voluntative Verfassung so tief eingeschrieben, sie ist so sehr innerstes Prinzip seines Wesens, dass es ihm schwer fällt, für sie selbst noch einen tieferen Grund angeben zu können: Dass man leben will, wird für gewöhnlich einfach hingenommen, und die Geister scheiden sich erst bei der Frage, was man will oder wie man leben sollte. Ein Streben aber, dem kein Ziel mehr beschieden ist, wird zu einem endlosen und wesenhaft unerfüllten Streben. Streben – um es anders zu wenden – ist Ausdruck einer Unvollkommenheit. Wenn Vollkommenheit – die man als Ziel anvisieren könnte – aber grundsätzlich versagt bleibt, dann läuft auch das Streben leer. Die Vollkommenheit aber ist daher grundsätzlich versagt, als sie – solange man innerhalb des Willenszusammenhangs steht – nur eine relative Größe darstellt: Man kann sich, insofern der Zustand des Leidens die Ausgangssituation darstellt, an den jeder positivere Zustand negativ gebunden bleibt, dem er abgetrotzt werden muss, der also auch in jedem vollkommeneren Zustand spurenhaft vorhanden bleibt, immer einen noch vollkommeneren Zustand vorstellen. Ein relatives Ziel des Strebens könnte in Anschluss an Schopenhauers Verdikt vom „fortdauernden Kampf mit der

Schwere“ (1997, §27, S. 230) bspw. im Leicht-Sein bestehen. Dieses mögliche Ziel ließe sich aber immer nur relativ zu dem beständigen Gefühl der Schwere erreichen, lässt sich also auch nicht als eine das ganze Wesen des Menschen ergreifende Seligkeit erfahren und taugt daher nicht als Zielbestimmung, insofern keine Grenze bestimmbar ist, nach deren Überschreiten es als erfüllt zu betrachten wäre. Schopenhauer schreibt daher:

„(...) alles Streben entspringt aus Mangel, aus Unzufriedenheit mit seinem Zustande, ist also Leiden, so lange es nicht befriedigt ist; keine Befriedigung aber ist dauernd, vielmehr ist sie stets nur der Anfangspunkt eines neuen Strebens. Das Streben sehen wir überall vielfach gehemmt, überall kämpfend; so lange also immer als Leiden: kein letztes Ziel des Strebens, also kein Maaß und Ziel des Leidens“ (1997, §56, S. 455).

Die Versagung des Ziels der Vollkommenheit – so könnte man meinen –, bedeutet doch aber noch nicht unbedingt, dass es nicht teilweise Erfüllung geben könnte. Der Mensch kann sich doch – was er ja auch macht –, Ziele setzen, die erreichbar sind und ihm insofern Befriedigung gewähren. Er sucht nach Motiven seines Handelns, von deren Erreichen er sein Glück abhängig macht. Aber auch diese Möglichkeit schneidet Schopenhauer ab. Nicht nur der Wille als solcher, nicht nur das Streben in seiner Gesamtheit, sondern auch die einzelnen Wünsche und Begierden finden keine Erfüllung, die ihren Namen verdiente:

„Alle Befriedigung, oder was man gemeinhin Glück nennt, ist eigentlich und wesentlich immer nur negativ und durchaus nie positiv. Es ist nicht eine ursprünglich und von selbst auf uns kommende Beglückung, sondern muss immer die Befriedigung eines Wunsches seyn. Denn Wunsch, d.h. Mangel, ist die vorhergehende Bedingung des Genusses. Mit der Befriedigung hört aber der Wunsch und folglich der Genuß auf. Daher kann die Befriedigung oder Beglückung nie mehr seyn, als die Befreiung von einem Schmerz, von einer Noth (...). Nun aber ist es so schwer, irgend etwas zu erreichen und durchzusetzen: jedem Vorhaben stehen Schwierigkeiten und Bemühungen ohne Ende entgegen, und bei jedem Schritt häufen sich die Hindernisse. Wann aber endlich Alles überwunden und erlangt ist, so kann doch nie etwas Anderes gewonnen seyn, als dass man von irgend einem Leiden, oder einem Wunsche, befreit ist, folglich nur sich so befindet, wie vor dessen Eintritt. – Unmittelbar gegeben ist uns immer nur der Mangel, d.h. der Schmerz. Die Befriedigung aber und den Genuß können wir nur mittelbar erkennen, durch Erinnerung an das vorhergegangene Leiden und Entbehren, welches bei seinem Eintritt aufhörte. Daher kommt es, dass wir die Güter und Vortheile, die wir wirklich besitzen, gar nicht recht inne werden, noch sie schätzen, sondern nicht anders meynen, als eben es müsse so seyn: denn sie beglücken immer nur negativ, Leiden abhaltend. Erst nachdem wir sie verloren haben, wird uns ihr Werth fühlbar: denn der Mangel, das Entbehren, das Leiden ist das Positive, sich unmittelbar Ankündigende“ (1997, §58, S. 468f.).

Denselben Sachverhalt fasst Schopenhauer an anderer Stelle noch pointierter:

„Der Wunsch ist, seiner Natur nach, Schmerz: die Erreichung gebiert schnell Sättigung: das Ziel war nur scheinbar: der Besitz nimmt den Reiz weg: unter einer neuen Gestalt stellt

sich der Wunsch, das Bedürfnis wieder ein: wo nicht, so folgt Oede, Leere, Langeweile, gegen welche der Kampf ebenso quälend ist, wie gegen die Noth“ (1997, §57, S. 461).

Schopenhauer sagt hier, dass die Erfüllung eines Wunsches nicht genossen werden kann, weil der Wunsch, die Spannung des Begehrens, die das Begehrte überhaupt erst interessant macht, im Moment seiner Erfüllung verschwindet. Man kennt dieses Phänomen vom Betteln eines Kindes, das das Erbettelte, ist es gewonnen, keines Blickes mehr würdigt. Das zu Genießende muss sich vor dem Hintergrund seines Ermangelns abzeichnen, soll es genossen werden können, weil die positive Qualität des Erwünschten nur in Kontrast zu ihrem Ermangeln wahrgenommen werden kann, es in einer Situation, die durch eine allgemeine Bedürftigkeit und einen allgemeinen Mangel gekennzeichnet ist, überhaupt nur von Interesse ist, wenn es diese Bedürftigkeit oder diesen Mangel zu kompensieren verspricht. Der Ursprung des Wunsches ist Mangel, der beseitigt werden will und also mit der Beseitigung aufhört, und nicht freies Begehren einer Qualität um ihrer selbst willen, wie es aus einer Situation allgemeiner Befriedetheit und Erfülltheit hervorgehen könnte, wo man nicht ständig nach Kompensation seines Leidens sucht, sondern sich den Dingen rein um ihrer selbst willen widmen könnte. Die Qualität der Sache zergeht im Moment ihres Habhaftwerdens zu nichts, wo sie sich einzig aus der Spannung von Ermangeln und Begehren bildet, und wegen der allgemeinen Situation der Not, in der man den Dingen keine freie Aufmerksamkeit entgegen bringen kann, nicht von sich aus einen Reiz entfalten kann, der sich über das Habhaftwerden hinaus genießen ließe. Doch damit nicht genug: Schopenhauer stellt weitergehend fest, dass, „sobald Noth und Leiden dem Menschen eine Rast vergönnen, die Langeweile gleich so nahe ist, dass er des Zeitvertreibes nothwendig bedarf“ (1997, §57, S. 460). Die Langeweile, die nicht „zuletzt wahre Verzweiflung auf das Gesicht malt“ (1997, §57, S. 460), entsteht, sobald der Mensch aus dem vitalen Zusammenhang von Begehren, Erfüllung und erneutem Begehren herausfällt und keine Bedürfnissspannung, die ihm die Dinge der Welt interessant erscheinen lässt, spürbar ist. Aber auch damit ist der Leidenszusammenhang des menschlichen Daseins nach Schopenhauer noch nicht durchmessen: Quellen infolge des endlosen Strebens des Willens, der sich immer neue Motive sucht, wieder neue Wünsche im Menschen auf, die die Langeweile vertreiben, findet er sich sofort wieder in die genusslose Abfolge von Begehren und Erfüllung eingespannt, bei der die Erfüllung eines Wunsches – insofern sie nicht genossen werden kann – zugleich zehn neue Wünsche ins Bewusstsein treten lässt¹⁴:

¹⁴ Schopenhauer vergleicht das Motiv des Handelns auch mit der mythischen Figur des „vielgestaltigen Proteus“: „Es verspricht stets völlige Befriedigung, Löschung des Wil-

„Alles Wollen entspringt aus Bedürfniß, also aus Mangel, also aus Leiden. Diesem macht die Erfüllung ein Ende; jedoch gegen einen Wunsch, der erfüllt wird, bleiben wenigstens zehn versagt: ferner, das Begehrn dauert lange, die Forderungen gehen ins Unendliche; die Erfüllung ist kurz und kärglich gemessen. Sogar aber ist die endliche Befriedigung selbst nur scheinbar: der erfüllte Wunsch macht gleich einem neuen Platz: jener ist ein erkannter, dieser noch ein unerkannter Irrthum. Dauernde, nicht mehr weichende Befriedigung kann kein erlangtes Objekt des Wollens geben: sondern es gleicht immer nur dem Almosen, das dem Bettler zugeworfen, sein Leben heute fristet, um seine Quaal auf Morgen zu verlängern“ (1997, §38, S. 295).

Momenthaftes Glück gleicht wie das Almosen, das dem Bettler zugeworfen wird, einer falschen Medikation für die Krankheit wesenhaften Leidens, insofern es die falsche Hoffnung auf eine letzte Befreiung von Mangelempfinden und endlosem Streben aufrechterhält, anstatt den Bruch mit der voluntativen Grundstruktur menschlichen Seins vorzubereiten. Ständig erfährt der Mensch die Fragilität von Glückszuständen. Das Bewusstmachen des pausenlosen Hin und Her von Glückserwartung und Glücksenttäuschung soll den Menschen zur Einsicht in das grundsätzliche Nichtgelingen des Glücksstrebens führen. Dieses von Schopenhauer mit diesen Analysen vorbereitete Verständnis der Unerfüllbarkeit von Glück in dieser Welt, also der Pessimismus, soll den Menschen zur Willensverneinung hinleiten¹⁵.

Nietzsche nun widmet diesen Phänomenen keine ausführlichen Analysen. Im *Zarathustra* spielt er auf den von Schopenhauer thematisierten „fortdauernden Kampf mit der Schwere“ (1997, §27, S. 230) mit dem „Geist der Schwere“ (1960, S. 466) an. Dass er sich auch mit den anderen Analysen einverstanden erklären würde, sieht man an seiner Anverwandlung der Zeitphilosophie Schopenhauers, die die eben wiedergegebene Problematik des endlosen Strebens und der aus ihm folgenden Unmöglichkeit von Glück ebenso wie Schopenhauer als melancholisches Leiden unter der Herrschaft der chronologischen Zeit darlegt.

3.2 Das melancholische Leiden unter der Herrschaft der Zeit

Die voluntative Verfassung des Menschen, die ihre Dynamik aus dem Anzielen eines Zustandes völliger Mangellosigkeit empfängt, treibt die Welt als Vorstellung aus dem Menschen hervor: Sie ist „zu seinem (des Willen – A.d.V.) Dienst bestimmmt“ und nicht mehr als Mittel zum Zweck der „Erhaltung eines vielfache Bedürfnisse habenden Wesens“ (1997, §33, S.

lensdurstes; ist es aber erreicht, so steht es gleich in andrer Gestalt da und bewegt in dieser aufs Neue den Willen (...)“ (1997, § 60, S. 480).

¹⁵ Vgl. Schöndorf (1986, S. 55ff.).

269). Der Zweck der Selbsterhaltung bzw. der Erfüllung vielfacher Bedürfnisse – zu der die Welt als Vorstellung das Mittel ist – erfordert, das, was den Menschen umgibt, in Beziehung zu ihm zu setzen. Die Welt als Vorstellung wird also durch ein Prinzip bestimmt sein, dass diesem Bedürfnis genügt, dem Satz vom Grunde, „der die Objekte in diese Beziehung zum Leibe (zum Menschen – A.d.V.) (...) stellt“, d.h., „ihren mannigfaltigen Beziehungen in Raum, Zeit und Kausalität nachgeht“ (1997, §33, S. 269). Die dem Willen dienende Erkenntnis erkennt aus diesem Grunde

„von den Objekten (...) nichts weiter als ihre Relationen, erkennt die Objekte nur, sofern sie zu dieser Zeit, an diesem Ort, unter diesen Umständen, aus diesen Ursachen, mit diesen Wirkungen dasind, mit einem Wort, als einzelne Dinge: und höbe man alle diese Relationen auf, so wären ihr auch die Objekte verschwunden, eben weil sie übrigens nichts an ihnen erkannte“ (1997, §33, S. 269).

„Das *Wirkliche*,“ – schreibt Hühn (2002, S. 172) – „weit gefehlt, das qualitativ in sich bestimmte, konkrete Seiende zu sein, wird ganz und gar aufgelöst in ein nur *relatives Daseyn*.“ Die entscheidende Ursache für dieses Problem ist die mit der Welt als Vorstellung eingeführte Anschauungsform der Zeit, die ein Ausgeliefertsein an das Prinzip der Endlichkeit mit sich bringt. Von sich aus zeigt das in der Zeit vorkommende Sein den ständigen Fall ins potentielle Nichtsein. Was am Sein nämlich als seiend erscheint, wird nicht gehalten von einem im absoluten Sinne Seienden, vielmehr ist das je als seiend Erscheinende selbst von einem Seienden gehalten, das in einer „unabschließbaren Kette haltlos Gehaltener“ (Malter 1988, S. 104) steht und darin vom ständigen Abgleiten ins Nichtsein bedroht ist. Seiend im Sinne eines Bestandteiles der Welt als Vorstellung ist etwas nur, solange wir es wahrnehmen. Insofern das Subjekt des Wollens aber nicht in der Wahrnehmung einer Sache aufgeht, sondern durch den Willen weiter getrieben wird und seine Aufmerksamkeit abwendet, fällt das eben noch als seiend Wahrnehmene dem Nichtsein anheim. Schopenhauer schreibt:

„Wie in ihr (der Zeit – A.d.V.) jeder Augenblick nur ist, sofern er den vorhergehenden, seinen Vater, vertilgt hat, um selbst 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 bestandslose Gränze zwischen beiden ist; eben so werden wir dieselbe Nichtigkeit auch in allen andern Gestalten des Satzes vom Grunde wiedererkennen und einsehen, 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 und Motiven hervorgeht, nur ein relatives Daseyn hat, nur durch und für ein Anderes, ihm gleichartiges, d.h. wieder nur eben so bestehendes, ist“ (1997, §3, S. 39).

Die Herrschaft der Zeit bringt den Menschen um die Erfahrung des *ästhetischen Lichts*¹⁶ der Dinge, das sie in dem Moment ausstrahlen, wo man sie um ihrer selbst willen (und nicht im Zusammenhang willentlichen Interesses, dem es letztlich um die Erfüllung seiner Bedürfnisse geht) und so, wie sie sich von sich aus zeigen (und nicht in einem Verweisungszusammenhang, wo man an ihnen nur erkennt, dass sie in einer Relation zu anderen Dingen stehen, und sich von ihnen löst, insofern sie ihrerseits auf anderes verweisen), wahrnimmt, wie es Schopenhauer mit Hilfe der Kontemplation (siehe unten) einzulösen sucht. Das endlose Streben des Willens treibt die Welt als Vorstellung und mit ihr die Zeit aus sich hervor, und verhindert, dass der Mensch in eine zeitlose, vollendete Gegenwart – die den Augenblick gleichsam auf die Ewigkeit transparent werden lässt – eintritt, die ihm ein Verweilen bei den Dingen und bei sich selbst ermöglichen würde. Die Willensgetriebenheit und die aus ihr hervorgehende Herrschaft der Zeit macht, dass jeder Augenblick nur in Bezug auf einen anderen Augenblick steht, ohne in sich selbst ruhen zu können, dass er infolge der Unbefriedetheit des Willens von einem neuen Augenblick abgelöst werden muss, von dem erhofft wird, dass er die letztgültige Erfüllung – die der letzte Augenblick nicht brachte – bringe. „Die zeitlose Form einer in sich vollendeten Gegenwart“ – schreibt Hühn (2002, S. 149) – „bleibt innerhalb des Zeitkontinuums unserer vorstellungsmäßig strukturierten Erfahrungswelt ein stets ausstehendes Ziel“, das insofern nicht erreicht werden kann, als der Wille nicht befriedet ist, also durch das Nicht-Verweilen-Können auf eine Zukunft ausgreift, die ihm die Erfüllung bringen soll, damit aber die Zeit ins Leben ruft, die – sich als Anschauungsform verselbständigung – nun die Erfüllung von sich aus zunichte macht, weil sie auszeichnet, dass in ihr jeder Moment, also auch jeder erfüllte Moment, vom nachfolgenden Moment verschlungen wird usw.. Hühn schreibt weiter:

„Die zeitlose Form einer in sich vollendeten Gegenwart (...) ist jenem Zeitkontinuum nicht äußerlich im Sinne einer zweiten transzendenten Schicht aufgepropft, 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 Ausrichtung empfängt. Dem intendierten, 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

¹⁶ Der Terminus *ästhetisches Licht* ist Baumgarten – dem Begründer der Ästhetik als philosophischer Disziplin – entliehen, allerdings ohne damit einen systematischen Zusammenhang herstellen zu wollen. Baumgarten verstand die Ästhetik als „Anwalt der Wahrheit des Individuellen“ (Welsch 1996, S. 489).

unseres Daseins je aufs neue bringen, gerade weil und indem wir es als Ziel anvisierend zudem selbstmächtig herstellen und erzwingen *wollen*“ (2002, S. 149).

Die vollendete Gegenwart bleibt – solange der Mensch vom endlosen Streben des Willens bestimmt bleibt – ein Ziel, das man, indem man es erreichen will, gerade verhindert, weil der Mensch, sich solcherart vom Willen bestimmen lassend, nicht wahrnehmen kann, dass er es immer schon erreicht hat, dass er es, anstatt sich in der Horizontalen auf seiner Suche zu verzehren, in der Vertiefung des Moments in die Vertikale antrifft. Dazu eine Bild: Vorgestellt, die vollendete Gegenwart befände sich im Inneren einer Kugel. Sie strahlt auf den Menschen, der sich auf der Oberfläche der Kugel befindet, aus. Sie lässt ihn aber, wo er in die Logik des Willens eingelassen ist, der immer von momentaner Unzufriedenheit gepeinigt wird, weil er als endloses Streben unerfüllt ist, sie also nicht in der Gegenwart vermuten wird, diese Vollkommenheit in der Zukunft suchen. Diese Zukunft treibt er dadurch, dass er die Vollkommenheit meint suchen zu müssen und nicht gewahr wird, sie bereits immer schon im Kontakt zur Mitte der Kugel gefunden zu haben, überhaupt erst aus sich heraus. In seinem Bedürfnis nach dieser vollendeten Gegenwart wird der Mensch sich nun auf dieser Kugeloberfläche in Bewegung setzen, sie in der Zukunft suchen und ihr so endlos auf der Kugeloberfläche in der Horizontalen nachjagen, ohne auf die Idee zu kommen, seinen Willen aufzugeben und die Gegenwart zu vertiefen¹⁷. Die immer gesuchte, ihm aber – insofern er sie willentlich sucht – immer entfliehende vollendete Gegenwart würde sich dann von sich aus einstellen. Die Ahnung bzw. gebrochene Erfahrung dieser vollendeten Gegenwart unterhält die Suche nach ihr, die aber, insofern das Subjekt des Wollens dem Willen verhaftet ist, gemäß seiner Logik unternommen wird, d.h. versucht wird, sie in der Zukunft zu finden. Wenn aber etwas, was nur in der Gegenwart anzutreffen ist, immer in der Zukunft gesucht wird, kann es nicht gefunden werden. Die zur neueren Gegenwart gewordene Zukunft stellt sich – insofern die Willensgetriebenheit nicht nachlässt – auch als mangelhaft dar, und wird in der Hoffnung auf eine bessere Gegenwart in der Zukunft hinter sich gelassen. Die vollendete Gegenwart bleibt also – solange der Mensch

¹⁷ Schopenhauer findet ein ähnliches Bild für diesen Prozess, der im indischen Denkens mit dem Rad der Wiedergeburt symbolisiert wird, bei dem das erlösende Nirwana im Zentrum dieses Rades gedacht wird: „Vergleichen wir das Leben einer Kreisbahn aus glühenden Kohlen, mit einigen kühlen Stellen, welche Bahn wir unablässig zu durchlaufen hätten; so tröstet den im Wahn Befangenen die kühle Stelle, auf der er jetzt eben steht, oder die er nahe vor sich sieht, und er fährt fort die Bahn zu durchlaufen. Jener aber, der das *principium individuationis* durchschauend, das Wesen der Dinge an sich und dadurch das Ganze erkennt, ist solchen Trostes nicht mehr empfänglich: er sieht sich an allen Stellen zugleich, und tritt heraus“ (1997, §68, S. 552).

vom endlosen Streben des Willens bestimmt bleibt – ein Ziel, das man, in dem Moment, wo man es erreicht hat, schon wieder verloren hat, insofern der Wille nicht stillgestellt ist und nach einer vollkommeneren Form der Befriedigung sucht, immer mehr will, und dadurch zum nächsten Moment drängt, ohne des letzten wirklich vollkommen inne geworden zu sein. Das Leiden unter der Herrschaft der Zeit ist daher ein melancholisches Leiden, weil es eine Glückserfahrung erinnert, die man in der Vergangenheit¹⁸ gemacht hat, weil sie in dem Moment, wo man ihrer gewahr wird, schon wieder verloren ist, d.h., die nur in der Form der Erinnerung existiert und die Gegenwart nicht ausfüllen kann. Das Vertrackte ist gerade, dass man das, was man erreichen will, gerade dadurch, dass man es erreichen will, verhindert, weil man sich damit, anstatt im Moment und dem Vorhandenen aufzugehen, wieder in die Zeit ausspannt. Dieses Leben unter der Herrschaft der Zeit entspricht dem Schema „schlechter Unendlichkeit“ (Hühn 2002, S. 171), weil man das, was man sucht, mit dieser Suche gerade verhindert, diesen Zusammenhang aber nicht realisierend, sich das Gesuchte von der Zukunft verspricht, und sich damit in den ewigen Kreislauf von Suche, Vorfreude des Findens und letztlichem Entzug des Gesuchten einspeist. Schopenhauer ruft – um diesen verhängnisvollen Zusammenhang, in dem das „Subjekt des Wollens“ leidet, zu illustrieren – nicht umsonst die mythologischen Bilder der schlechten Unendlichkeit wie das „Rad des Ixion“ und den „schmachtenden Tantalus“ auf (1997, §38, S. 296). Das Verhängnisvolle bzw. Fatale an diesem durch die Zeiterfahrung sukzessiven Fortschreitens bestimmten Daseins ist, dass es – wie Hühn schreibt (2002, S. 151) – an der „Nichtigsetzung der eigenen Verfasstheit“ baut bzw. sich in diesem Prozess verzehrt. Hühn schreibt über diese Zeit des Chronos, die heute unter dem Terminus der *chronologischen Zeit* firmiert:

„Kronos, der die von ihm selbst erzeugten Kinder gleich wieder verschlingt, kommt zu keinem Anfang, sondern verfällt der Dynamik eines außer Kontrolle geratenen Immer-Weiter“ (1994, S. 218).

Theunissen schreibt – diese Analyse unterstreichend –, dass „*chronos* eine Herrschaft ausübt, die Leben tendenziell verstümmelt“ (1992, S. 301). Insofern das endlose Streben des Willens die Quelle dieser Form der Zeit ist,

¹⁸ Die Glückserfahrung des kurzen Aufblitzens der vollendeten Gegenwart wird je in der je neuen Gegenwart gemacht, die aber, insofern man ihr dauerhaftes Strahlen in der Zukunft sucht, gleich wieder Vergangenheit wird, was dazu führt, dass, insofern die „Gegenwart nur die ausdehnungs- und bestandslose Gränze zwischen beiden“ (Schopenhauer 1997, §3, S. 39) – Vergangenheit und Zukunft – ist, das Glück nur erinnert werden, man ihm aber nicht inne werden kann.

meint Schopenhauer mit ihm brechen zu müssen, um in der vollendeten Gegenwart aufgehen zu können.

Die vollendete Gegenwart ist auch für Nietzsche in *Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben* der Zielpunkt seiner Überlegungen. Der Mensch beneidet ihm zufolge das „Glück“ der Tiere, die „kurz angebunden mit ihrer Lust und Unlust (...) an den Pflock des Augenblickes und deshalb weder schwermüthig noch überdrüssig“ (2003, S. 248) sind, d.h., in der vollendeten Gegenwart aufgehen (vgl. 2003, S. 249). Als Vorzug des Tieres gegenüber dem Menschen macht er aus, dass dieses „vergessen“ (2003, S. 248) könne:

„Es ist ein Wunder: der Augenblick, im Husch da, im Husch vorüber, vorher ein Nichts, nachher ein Nichts, kommt doch noch als Gespenst wieder und stört die Ruhe eines späteren Augenblicks. Fortwährend löst sich ein Blatt aus der Rolle der Zeit, fällt heraus, flattert fort – und flattert plötzlich wieder zurück, dem Menschen in den Schooss. Dann sagt der Mensch „Ich erinnere mich“ und beneidet das Thier, welches sofort vergisst und jeden Augenblick wirklich sterben, in Nacht und Nebel zurücksinken und auf immer erlöschen sieht“ (2003, S. 249).

Der Mensch kann den Augenblick nicht Augenblick sein lassen, sondern erinnert sich an ihn zu einem späteren Zeitpunkt, was diesen späteren Augenblick stört, den er aber auch nicht einfach vergessen kann, sondern der wiederum einen folgenden Augenblick beeinträchtigt, usw., so dass die Erinnerung eine „immer grösse Last des Vergangenen“ (2003, S. 249) anhäuft und es wegen der Erinnerung zu keiner vollendeten Gegenwart kommen kann. Wären die vergangenen Augenblicke, die die vollendete Gegenwart des momentanen Augenblicks stören, selber erfüllte Momente, würde sie den gegenwärtigen Moment nicht weiter beeinträchtigen, sondern stattdessen eine sorglose Haltung verursachen, die es ermöglicht, sich ihm wirklich widmen zu können. Dem ist aber nicht so: Das Leben ist seiner allgemeinen Beschaffenheit nach und die meiste Zeit hindurch für den Menschen nach Nietzsche von „lauter Unlust, Begierde und Entbehren“ (2003, S. 250) geprägt. Was erinnert wird, sind also auch immer Spuren des Leidens, die das genießende Aufgehen in der Gegenwart unmöglich machen, weil sie einen in Sorgen um Vergangenes verstricken. Nietzsches Analyse des Leidens unter der Herrschaft der Zeit gipfelt in folgendem:

„Kampf, Leiden und Ueberdruss“ lehren den Menschen, „was sein Dasein im Grunde ist – ein nie zu vollendenes Imperfectum. Bringt endlich der Tod das ersehnte Vergessen, so unterschlägt er doch zugleich dabei die Gegenwart und das Dasein und drückt damit das Siegel auf jene Erkenntnis, dass Dasein nur ein ununterbrochenes Gewesensein ist, ein Ding, das davon lebt, sich selbst zu verneinen und zu verzehren, sich selbst zu widersprechen“ (2003, S. 249).

Der Mensch ist ein nie zu vollendendes Imperfektum im Doppelsinn dieses Ausdrucks (vgl. Fleischer 1972, S. 70). Imperfektum bezeichnet in der Grammatik das Tempus der Vergangenheit. Der einzelne Mensch ist also eine nie zu vollendende Vergangenheit. Sein Selbstverständnis setzt sich aus Vergangenem zusammen, weil es – wo die Gegenwart durch den ständigen Rückbezug gestört wird – das einzige ist, was er von sich hat. Diese Vergangenheit ist aber niemals abgeschlossen: In jedem Augenblick des Lebens wird sie vermehrt. Daher wird der Mensch mit seiner Vergangenheit niemals fertig. Aus diesem Grund ist der Mensch ein nie zu vollendendes Imperfektum auch im zweiten Sinn: Er ist ein Unvollkommenes, das nie zur Vollkommenheit gelangt, weil sich das Material, das er zu seiner Vervollkommenung zu integrieren hat, infolge des unaufhaltsamen Fortschreitens der Zeit immer wieder vermehrt, die Integrationsarbeit also zu keinem Abschluss gebracht werden kann. Das Nicht-Vergessen-Können macht, dass der Mensch nie wirklich in der Gegenwart leben kann, weil sie immer von Erinnerungen an die Leiden der Vergangenheit durchtränkt ist, und er also damit vorlieb nehmen muss, in der Vergangenheit zu leben, auch wenn dieser Daseinsform zeitlebens der Charakter des Unvollendeten anhaftet. Dieses ununterbrochene Gewesensein nährt sich darüber hinaus in seinem Prozesscharakter daraus, dass es die Wirklichkeit des je neuen Augenblicks verzehrt, dass es jede vollendete Gegenwart zunichte macht, damit aber auch das eigentliche „Sein“ (Nietzsche 2003, S. 250) des Menschen aushöhlt, insofern es in dieser vollendeten Gegenwart sein einziges Zuhause hat. Nietzsche schreibt daher:

„Wer sich nicht auf der Schwelle des Augenblicks, alle Vergangenheiten vergessend, niederlassen kann, wer nicht auf einem Punkte wie eine Siegesgöttin ohne Schwindel und Furcht zu stehen vermag, der wird nie wissen, was Glück ist (...). Denkt euch das äusserste Beispiel, einen Menschen, der die Kraft zu vergessen gar nicht besäße, der verurtheilt wäre, überall ein Werden zu sehen: ein Solcher glaubt nicht mehr an sein eigenes Sein, glaubt nicht mehr an sich, sieht alles in bewegte Punkte auseinander fliessen und verliert sich in diesem Strome des Werdens (...). Zu allem Handeln gehört Vergessen: wie zum Leben alles Organischen nicht nur Licht, sondern auch Dunkel gehört“ (2003, S. 250).

Das Aufgehen in der vollendeten Gegenwart wird hier an die Kraft zu vergessen geknüpft. Die Frage, die sich dann stellt, ist allerdings, inwiefern sich der in der vollendeten Gegenwart aufgehende Mensch vom Tier unterscheidet, wenn zu ihr nötig ist, alle Vergangenheiten zu vergessen? Zu der Kraft des Vergessens muss sich nach Nietzsche daher die „plastische Kraft“ hinzugesellen, „jene Kraft, aus sich heraus eigenartig zu wachsen, Vergangenes und Fremdes umzubilden und einzuverleiben, Wunden auszuheilen, Verlorenes zu ersetzen, zerbrochene Formen aus sich nachzuformen“ (2003, S. 251). Nietzsche ist hier – wenn man versucht, die plastische Kraft phänomenologisch zu deuten – meiner Ansicht nach etwas ungenau: Ihm zufolge

steht die Kraft des Vergessens in einem ergänzenden Verhältnis zur plastischen Kraft. „Das was eine solche (mit der plastischen Kraft begabte – A.d.V.) Natur nicht bezwingt, weiss sie zu vergessen“ – schreibt Nietzsche. Die plastische Kraft würde „alles Vergangene (...) gleichsam zu Blut umschaffen“, und das, was sie nicht zu integrieren verstünde, müsste dann ergänzend vergessen werden, um in der vollendeten Gegenwart aufzugehen. Man müsste dagegen die plastische Kraft im Sinne dieser Arbeit als sekundäres Vermögen verstehen, dass aller erst auf der Grundlage eines vorhergehenden Vergessens aktiv werden kann, um dann – wird sie ihrer selbst bewusst – Vergangenes integrieren zu können. Wie auch immer man dieses Verhältnis versteht (darauf wird im Laufe der Arbeit wieder zurückzukommen sein), so bleibt festzuhalten, dass die Wirkungsweise der plastischen Kraft von Nietzsche nach dem Muster organischen Wachstums¹⁹ verstanden wird. Wie ein Baum Ring um Ring seinen Stamm erweitert, so soll auch der Mensch gleichsam in die Keimzelle seiner Entwicklung zurückgehen, um von dort aus die sich zeitlich anschließenden Daten der Vergangenheit wie um dieses Zentrum herum anzuordnen und zu integrieren²⁰. Und wie die äußerste Rinde des Baumes in der vollendeten Gegenwart aufgeht, insofern sie das ist, was vom Baumstamm je präsent ist, so soll auch der Mensch für die vollendete Gegenwart offen sein. Die plastische Kraft lässt den Menschen gleichsam nach dem Muster des organischen Lebens nicht nach der aufoktroyierten, chronologischen Zeit der Uhr, sondern in Eigenzeit, also der Zeit, die er selber zum Wachsen braucht, wachsen und die Geschehnisse des Lebens jeweils in dem Moment, wo sie ihm widerfahren, integrieren, so dass er in jedem Augenblick an der Spitze seiner eigenen Entwicklung steht. Solcherart zu leben würde bedeuten, dass man sich um nichts Vergangenes sorgen braucht, weil man es immer schon eingearbeitet hat. Dabei ist entscheidend, dass es die plastische Kraft im Rückgang auf den Keim des eigenen Wachstums vermag, „Wunden auszuheilen“ (2003, S. 251): So kann gerade das, was die

¹⁹ Die Metaphern – mit denen Nietzsche die Wirkungsweise dieser plastischen Kraft beschreibt – deuten darauf hin: So spricht er von Wachsen, Einverleiben, Ausheilen, Zu-Blut-Umschaffen, usw. (vgl. 2003, S. 251).

²⁰ Figal macht darauf aufmerksam, dass Nietzsche den Begriff der plastischen Kraft von Burckhardt aus dessen Buch *Die Kultur der Renaissance in Italien* entliehen hat, mit dem dieser die Fähigkeit meint, „jede Störung der inneren Harmonie“ ausgleichen zu können und so mit sich selbst eins zu sein (1999, S. 52). Auch Burckhardts Begriff der Harmonie deutet auf eine Anordnung der Teile um ein undefinierbares Zentrum hin. Auf das Vermögen der plastischen Kraft wird im Laufe der Arbeit wieder zu sprechen gekommen.

Gegenwart stört, nämlich das vergangene Leiden, integriert werden²¹. Dem Aufgehen in der vollendeten Gegenwart stünde nichts mehr entgegen.

Schopenhauer und Nietzsche – um nun zum Nachweis der tiefliegenden Parallelen zu kommen – nähren sich der angestrebten vollendeten Gegenwart je von unterschiedlichen Seiten: Nietzsche kann das Vergangene nicht vergessen, wodurch für ihn das Aufgehen in der Gegenwart verhindert wird, während Schopenhauer dem Ausgreifen auf die Zukunft nicht Einhalt gebieten kann, das für ihn das Aufgehen in der Gegenwart unmöglich macht. Beide stört – genau besehen und paradoixerweise – die Unvollendetheit bzw. Unbefriedigtheit des Willens in der Gegenwart, die sich nur unterschiedlich auswirkt: Bei Nietzsche stören die leidvollen Momente der ehemaligen Gegenwart als Vergangenheit die aktuelle Gegenwart, und bei Schopenhauer zwingen die leidvollen Momente der Gegenwart zu einem Ausgreifen in die Zukunft. Der Mensch findet sich aufgrund des endlosen Strebens des Willens in einer unvollendeten bzw. unbefriedigten Gestalt in der Gegenwart vor, die so je nur als leidvoll wahrgenommen werden kann, anstatt sich – indem man den Willen vergisst (Nietzsche) bzw. verneint (Schopenhauer) – zu ihrer vollendeten Form auf die Ewigkeit hin zu öffnen. Diese vollendete Gegenwart wäre in beiden Fällen erfüllt, wenn der Mensch in der Gegenwart zu einer vollendeten bzw. befriedigten Ganzheit fände. Nietzsches Ganzheit ist nicht herzustellen, weil ihr durch das willensgetriebene Fortschreiten in der Zeit mit jedem neuen Moment wieder eine neue Aufgabe der Integration gestellt ist, so dass ihr Vollendung immer nur in der je verstrichenen Gegenwart möglich ist (es sei denn, sie lebt die Gegenwart als momentanes Integrieren, was aber nur durch einen Bruch mit der voluntativen Struktur des Menschen zu haben ist, insofern vergessen werden muss), während Schopenhauers Ganzheit nicht herzustellen ist, weil die Befriedigung in dem Moment, wo sie gewonnen ist, durch das willensgetriebene Fortschreiten in der Zeit auch schon wieder zerronnen ist, sich also ebenfalls nur in der Vergangenheit wahrnehmen lässt. Dieses Phänomen – dass Glück einzig als schon vergangenes Glück erlebbar ist – macht beide Formen des Leidens unter der Herrschaft der Zeit zu einem melancholischen Leiden. Die innere Übereinstimmung beider Varianten des

²¹ Nietzsche greift hier dem Modell des Heilens – wie es im Anschluss an Freud u.a. von Grof (vgl. 1993, S. 41) für das seelische Leiden entwickelt wurde – vorweg: Der Mensch geht gleichsam in seine Vergangenheit – und zwar in eine Vergangenheit, die noch ohne das Leiden war, im extremsten Fall bis in das Mutterbauchstadium – zurück, um ausgehend von dieser positiven Erfahrung die Leiden verursachende Situation, mit der er damals nicht fertig geworden ist, noch mal zu erleben, um sie gleichsam mit der positiven Energie aus der vorhergehenden positiven Vorerfahrung von innen her zu durchstrahlen und so integrieren zu können.

Leidens lässt sich dann auch daraus schließen, dass der Versuch, ihm zu entkommen, sich ähnelt: Schopenhauer will den Willen verneinen, wo Nietzsche ihn vergessen will²².

3.3 Die Determiniertheit menschlichen Handelns

Schopenhauer zufolge objektiviert sich der an sich freie Wille in den Ideen, die sich dann wiederum als Erscheinungen in Zeit, Raum und Kausalität ausbuchstabieren. Die Idee des Menschen ist sein „intelligible(r) Charakter“ (1997, §28, S. 244), die als ein „außerzeitlicher untheilbarer Willensakt“ (ebd.) anzusehen ist, aus dem nun die „Motive“ – und damit stößt Schopenhauer ins Zentrum der Freiheitsproblematik vor – „seine Handlungen hervorrufen, (und zwar –A.d.V.) mit Notwendigkeit“ (1997, §55, S. 425). Schopenhauer wendet sich damit aufs deutlichste gegen den „Schein einer empirischen Freiheit des (individuellen – A.d.V.) Willens“ (1997, §55, S. 429). Diese Aussage muss sich gegen einen ersten Einwand des „gesunden Menschenverstandes“ behaupten können: Ihm zufolge meint man, dass einem in einer gegebenen Situation mehrere Handlungsmöglichkeiten offen stehen, zwischen denen man sich entscheiden kann. Dieser Schein der Wahlfreiheit entsteht nach Schopenhauer dadurch, dass man geneigt sei, das Wesen des Menschen in seiner Seele verankert zu sehen und ihn als primär erkennendes und erst sekundär wollendes Wesen zu verstehen, während es sich genau umgekehrt verhalte, d.h. der Intellekt dem Willen nachgeordnet sei:

„Der Intellekt nämlich erfährt die Beschlüsse des Willens a posteriori und empirisch. Demnach hat er, bei einer vorliegenden Wahl, kein Datum darüber, wie der Wille sich entscheiden werde. Denn der intelligible Charakter, vermöge dessen, bei gegebenen Motiven, nur eine Entscheidung möglich und diese demnach eine nothwendige ist, fällt nicht in die Erkenntniß des Intellekts, sondern bloß der empirische wird ihm, durch seine einzelnen Akte, sukzessiv bekannt. Daher also erscheint es dem erkennenden Bewußtseyn (Intellekt), dass, in einem vorliegenden Fall, dem Willen zwei entgegengesetzte Entscheidungen gleich möglich wären. Hiemit aber verhält es sich gerade so, wie wenn man, bei einer senkrecht stehenden, aus dem Gleichgewicht und ins Schwanken gerathenen Stange, sagt „sie kann nach der rechten, oder nach der linken Seite umschlagen“, welches „kann“ doch nur eine subjektive Bedeutung hat und eigentlich besagt „hinsichtlich der uns

²² Nietzsche spricht nicht eigens davon, den Willen vergessen zu wollen, sondern stattdessen davon, dass „das Vergangene vergessen werden muss“ (2003, S. 251). Hier gilt es aber folgendes zu bedenken: Das, was Nietzsche am Vergangenen vergessen will, ist sein leidvoller Aspekt, der ihm sich um ihn sorgend die Gegenwart verdorbt. Das Leidvolle der Vergangenheit ist aber das leidvolle einer ehemaligen Gegenwart, die wiederum deshalb leidvoll war, weil sie aufgrund des endlosen Strebens des Willens sich nicht zu einer vollendeten Gegenwart weiten konnte, sondern in ihr von ihm verursachte „Unlust, Begierde und Entbehren“ (2003, S. 250) rumorten.

bekannten Data“: denn objektiv ist die Richtung des Falls schon notwendig bestimmt, sobald das Schwanken eintritt. So demnach ist auch die Entscheidung des eigenen Willens bloß für seinen Zuschauer, den eigenen Intellekt, indeterminirt, mithin nur relativ und subjektiv (...); hingegen an sich selbst und objektiv ist, bei jeder dargelegten Wahl, die Entscheidung sogleich determinirt und notwendig“ (1997, §55, S. 429f.).

Man könnte meinen, dass Schopenhauer damit den Menschen dem Tiere gleichstellt, dem eine Freiheit des Willens mit Hinweis auf die Determination durch seine Triebe abgesprochen wird. Dem ist aber nicht so: Ihm zufolge hat der Mensch zwar keine Wahl, was er will, aber sehr wohl, wie er es will. Der Grund dafür liegt in der Erkenntnisfähigkeit des Menschen:

„Da die Motive, welche die Erscheinung des Charakters, oder das Handeln, bestimmen, durch das Medium der Erkenntniß auf ihn einwirken, die Erkenntniß aber veränderlich ist (...); so kann die Handlungsweise eines Menschen merklich verändert werden, ohne dass man daraus auf eine Veränderung seines Charakters zu schließen berechtigt wäre“ (1997, §55, S. 434).

Die Motive, d.h. die äußereren Anlässe, seinem intelligiblen Charakter gemäß zu handeln, können sich ändern, insofern der Mensch das, was er will, auf einem intellektuell gewählten Weg suchen kann, sich bspw. – um seinem angeborenen Egoismus zu entsprechen – altruistisch verhalten, wenn er sich intellektuell erschlossen hat, dass eine Wohltat im Diesseits im Jenseits vergolten wird, kann genauso gut aber – wenn ihn dieser Gedanke nicht überzeugt – im Diesseits andere ausbeuten (vgl. Schopenhauer 1997, §55, S. 436). Diese Wahlmöglichkeit hinsichtlich des Wie seines mit Notwendigkeit erfolgenden Was des Wollens macht den Menschen – wie Schopenhauer betont – „aber nur zum Kampfplatz des Konflikts der Motive (...), ohne ihn ihrer Herrschaft zu entziehen“ (1997, §55, S. 443). Der „ethische Gehalt unseres Lebenswandels“ (1997, §55, S. 444) ist vorherbestimmt, und nur die Art und Weise, wie er sich in der Welt der Erscheinungen als empirischer Charakter ausdrückt, ist gemäß der veränderbaren intellektuellen Einstellung auf spezifische Motive beeinflussbar. Die gewählten Motive wirken wiederum mit dem Zwang der Notwendigkeit. Das einzige im Sinne einer Lebenskunst anzustrebende Ziel ist es, herauszufinden, wer man ist, sich selber auf die Schliche zu kommen, um nicht zu „irrlichterliren“ (1997, §55, S. 447), d.h. immer erst a posteriori sich selbst kennen zu lernen, sondern im vorhinein durch genaue Introspektion und Selbstbeobachtung seinen – wie Schopenhauer es nennt – Charakter zu erwerben (vgl. 1997, §55, S. 446ff.). Zu wissen, wer man unabänderlich zu sein hat, ist die Voraussetzung dafür, nicht mit sich selbst unzufrieden zu sein, weil man Vermessenheiten vermeiden kann. Man kann hier – das sei vorwegnehmend schon gesagt – erahnen, wie Schopenhauer diesem universalen Zwangszusammenhang zu entkommen trachtet: Die Erkenntnis, der er auch in diesem erörterten Zusammenhang schon die Fähigkeit zugesprochen wird, immerhin die Art und Weise der Verwirk-

lichung seines vorherbestimmten, intelligiblen Charakters zu bestimmen, könnte die Unfreiheit so sehr durchschauen, dass ihr – gleichsam im Moment höchster Verzweiflung – die Gnade der Freiheit vom Willen und damit die Aufhebung des Charakters zuteil wird (vgl. 1997, § 70).

Nietzsche hat sich diese schopenhauersche Interpretation der Situation des Menschen, determiniert und unfrei zu sein, in *Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen* zu eigen gemacht, wo er schreibt:

„Der Mensch ist bis in seine letzte Faser hinein Nothwendigkeit und ganz und gar „unfrei“ – wenn man unter Freiheit den närrischen Anspruch, seine essentia nach Willkür wie ein Kleid wechseln zu können, versteht, einen Anspruch, den jede ernste Philosophie bisher mit dem gebührenden Hohne zurückgewiesen hat“ (1994, S. 35).

Diese Aussage ist so deutlich, dass sie zweifelsohne als Beleg für die tiefe Übereinstimmung zwischen Schopenhauer und dem frühen Nietzsche in Bezug auf die Problematik der Determiniertheit des Menschen ausreicht.

3.4 Die Gefährdung des Gemeinsinns

Das (gewöhnliche) Bewusstsein des Individuums führt nach Schopenhauer zur Wahrnehmung der Wirklichkeit als eines Kampfes um die Selbstverwirklichung der je eigenen Idee, in den man schon ganz grundlegend mit den anderen Objektivationen des Willens verstrickt ist, weil man mit ihnen um die zur Selbstverwirklichung der Idee in Zeit und Raum nötigen Materie konkurriert:

„So sehen wir in der Natur überall Streit, Kampf und Wechsel des Sieges, und werden eben darin weiterhin die dem Willen wesentliche Entzweiung mit sich selbst deutlicher erkennen. Jede Stufe der Objektivation des Willens macht der andern die Materie, den Raum, die Zeit streitig. Beständig muss die beharrende Materie die Form wechseln, indem, am Leitfaden der Kausalität, mechanische, physische, chemische, organische Erscheinungen, sich gierig zum Hervortreten drängend, einander die Materie entreißen, ja jede ihre Idee offenbaren will. Durch die gesamte Natur lässt sich dieser Streit verfolgen, ja, sie besteht eben wesentlich nur durch ihn (...).“ (1997, § 27, S. 231f)

Dieser pausenlose Kampf zur Selbsterhaltung und Selbstverwirklichung erstreckt sich auch auf die zwischenmenschlichen Verhältnisse: Schopenhauer zitiert zur Veranschaulichung dieses Phänomens Hobbes Satz vom „bellum omnium contra omnes“ (1997, § 61, S. 488) und an anderer Stelle das alte antike Sprichwort „homo homini lupus est“ (1997, § 27, S. 232). Der Ausgangspunkt dieses Kampfes und die Bedingung der Möglichkeit, ihn erfolgreich zu bestehen, ist der jedem Menschen von Natur aus mitgegebene Egoismus, dem gemäß er „seine eigene Existenz und Wohlseyn vor allem Andern berücksichtigt, ja, auf dem natürlichen Standpunkte, alles Andere

dieser aufzuopfern bereit ist“ (1997, § 61, S. 486f.). Die Menschen mögen sich zwar aus jeweils egoistischem Kosten-Nutzen-Kalkül und zur sichereren und einfacheren Verfolgung ihrer je eigenen Interessen eine staatliche Ordnung geben, die dem Krieg aller gegen alle Grenzen setzt – der grundlegende Egoismus der menschlichen Natur, der im Zweifelsfall auch „über Leichen geht“, ist damit allerdings nicht aufgehoben. Moral und ein mitfühlendes, besorgtes, mitleidendes Miteinander der Menschen setzt nach Schopenhauer daher die revolutionierende Selbsterkenntnis des Willens, in allen Erscheinungen ein und derselbe Wille zu sein und so seine innere, ihn in Kampf und Leiden verstrickende Selbstentzweiung zu erkennen, voraus, die zum Bruch mit der voluntativen Struktur menschlichen Daseins, wie sie im Egoismus kulminierte, der wiederum für die Selbstentzweiung verantwortlich ist, führt.

Nietzsche teilt meiner Ansicht nach diese schopenhauersche Analyse der egoistischen Natur des Menschen und des daraus folgenden Kampfes aller gegen alle, wenn er als positive Wirkung der Tragödie die Versöhnung zwischen den Menschen und zwischen Mensch und Natur hervorhebt, deren die Menschen zuvor also entbehrt haben müssen:

„Unter dem Zauber des Dionysischen schließt sich nicht nur der Bund zwischen Mensch und Mensch wieder zusammen: auch die entfremdete, feindliche oder unterjochte Natur feiert wieder ihr Versöhnungsfest mit ihrem verlorenen Sohne, dem Menschen“ (2003, S. 29).

3.5 Der Schrecken als Motiv des Immer-Weiter

Die Frage nach der „Triebfeder, die den Menschen zu einer, allen jenen tief in seiner Natur wurzelnden Neigungen“ – die alle in der voluntativen Struktur des menschlichen Daseins gründen – „entgegengesetzten Handlungsweise bewegen könnte“, beantwortet Schopenhauer mit dem Hinweis auf „Leiden, Not, Angst und Schmerzen“ (Zitat nach Wischke 1994, S. 19). Die Analysen der Ursachen für Leiden, Not und Schmerzen wurden oben reflektiert – nun sollen die Gründe für die Angst untersucht werden. Dazu gilt es, das folgende, berühmte Bild Schopenhauers für die Situation des dem individuellen Bewusstsein verhafteten, vom „Schleier der Maya“ umhüllten Menschen genau auszudeuten (1997, §63, S. 515f.):

„Denn, wie auf dem tobenden Meere, das, nach allen Seiten unbegränzt, heulend Wasserberge erhebt und senkt, auf einem Kahn ein Schiffer sitzt, dem schwachen Fahrzeug vertrauend; so sitzt, mitten in einer Welt von Quaalen, ruhig der einzelne Mensch, gestützt und vertrauend auf das principium individuationis, oder die Weise wie das Individuum die Dinge erkennt, als Erscheinung. Die unbegränzte Welt, voll Leiden überall, in unendlicher Vergangenheit, in unendlicher Zukunft, ist ihm fremd, ja ist ihm ein Märchen: seine verschwindende Person, seine ausdehnungslose Gegenwart, sein augenblickliches Behagen,

dies allein hat Wirklichkeit für ihn: und dies zu erhalten, thut er Alles, solange nicht eine bessere Erkenntnis ihm die Augen öffnet. Bis dahin lebt bloß in der innersten Tiefe seines Bewußtseyns die ganz dunkle Ahnung, dass ihm jenes Alles doch wohl so fremd nicht ist, sondern einen Zusammenhang mit ihm hat, vor welchem das *principium individuationis* ihn nicht schützen kann. Aus dieser Ahnung stammt jenes so unverteilbare und allen Menschen (...) gemeinsame Grausen, das sie plötzlich ergreift, wenn sie, durch irgend einen Zufall, irre werden am *principium individuationis*, indem der Satz vom Grunde (...) eine Ausnahme zu erleiden scheint (...). Das ungeheure Entsetzen über so was gründet sich darauf, dass sie plötzlich irre werden an den Erkenntnißformen der Erscheinung, welche allein ihr eigenes Individuum von der übrigen Welt gesondert halten.“

Die Grund- und Ausgangssituation des Menschen in einer durch die Selbstentzweiung des Willens bestimmten Wirklichkeit, die ihn jederzeit durch Auslöschung und Vernichtung bedroht, ist die der Angst²³: Das von Schopenhauer gewählte Bild für die Situation des Menschen – inmitten eines tobenden Meeres in einem schwachen Boot zu sitzen – evoziert in uns automatisch diese Befindlichkeit der Angst und des Schreckens. Sie lässt den als Schiffer versinnbildlichten Menschen im *principium individuationis* seine Zuflucht suchen: Für sein Selbstverständnis, als Subjekt einer am Leitfaden des Satzes vom Grunde erkennbaren Welt der Objekte gegenüberzustehen, „thut er“ – wie Schopenhauer schreibt – „Alles“. Das *principium individuationis* ermöglicht mit seinem leitenden Prinzip des Satzes vom Grunde nämlich die Herrschaft über eine ansonsten chaotisch auf den Menschen einstürmenden Wirklichkeit, indem es jedes Geschehnis als Folge einer Ursache zu identifizieren hilft. Der Mensch erreicht mit Hilfe dieses *principium individuationis*, sich nicht als unabgegrenzter Teil eines grausigen, chaotischen Willensgeschehens verstehen zu müssen, sondern – indem er in jeder die Ursache zur Folge identifizierenden Operation eine Grundunterscheidung von sich (als Subjekt) und den ihn umgebenden Dingen (als Objekte) einträgt – sich von diesem Willensgeschehen zu unterscheiden, sich gleichsam als reine Erkenntnisinstanz herauszunehmen. Das Erkannte wiederum ist aber zugleich das potentiell Beherrschbare, als es seiner Unberechenbarkeit beraubt ist. Der Mensch ist sich seiner selbst als abgetrenntes Wesen nur solange sicher, als er sich immer wieder als diese Erkenntnisinstanz, also in der identifizierenden Herrschaft über die Dinge, selbst erfahren kann. Scheint der Satz vom Grunde eine Ausnahme zu erleiden, ruft es in ihm ein Grausen hervor. Dieses Grausen entsteht in dem Moment, wo die Herrschaft über die Dinge zu zerbrechen scheint, weil damit seine Illusion der Abgetrenntheit von Dingen zunichte geht und er sich in das chaotische Willensgeschehen eingetaucht sieht.

²³ Auch für Heidegger stellt das „Phänomen der Angst eine ausgezeichnete Befindlichkeit“ dar (1993, S. 188).

Nietzsche nun greift dieses schopenhauersche Bild für die Situation des Menschen in der *Geburt der Tragödie* auf, wenn er schreibt, dass „der Einzelne zur Erzeugung der erlösenden (apollinischen – A.d.V.) Vision gedrängt werde und dann, ins Anschauen derselben versunken, ruhig auf seinem schwankenden Kahne, inmitten des Meeres, sitze“ (2003, S. 39f.)²⁴. Die Fähigkeit zur apollinischen Vision gründet dabei in der formgebenden Kunst des Apollon, der die „Vergöttlichung des principii individuationis“ (2003, S. 39) ist. Das „Apollinische der Maske“ gilt ihm als „nothwendige Erzeugung eines Blickes in's Innere und Schreckliche der Natur, gleichsam leuchtende Flecken zur Heilung des von grausiger Nacht versehrten Blickes“ (2003, S. 65). Dieselbe Grundkonstellation, dass der Mensch durch das individuelle Bewusstsein vor dem Anblick des Inneren der Natur – das ihn ansonsten in Angst und Schrecken erstarren ließe – geschützt ist, findet sich auch noch in Nietzsches späterem Text *Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne* wieder:

„Was weiss der Mensch eigentlich von sich selbst! (...) Verschweigt die Natur ihm nicht das Allermeiste (...), um ihn (...) in ein stolzes Bewusstsein zu bannen und einzuschliessen! Sie warf den Schlüssel weg: und wehe der verhängnisvollen Neubegier, die durch eine Spalte einmal aus dem Bewusstseinszimmer heraus und hinab zu sehen vermöchte und die jetzt ahnte, dass auf dem Erbarmungslosen, dem Gierigen, dem Unerträglichen, dem Mörderischen der Mensch ruht, in der Gleichgültigkeit seines Nichtwissens, und gleichsam auf dem Rücken eines Tigers in Träumen hängend“ (2003, S. 877).

Das Sich-Abschließen des individuellen Bewusstseins vor der Wahrnehmung der Natur ist – wie wir bei Schopenhauer gesehen hatten – immer auch ein Versuch des Menschen, seiner Angst und seinem Schrecken vor der Natur auszuweichen. Seine Versuche, die Wahrheit der Wirklichkeit zu erkennen, sind keine wahrhaften Erkenntnisversuche, sondern im Gegenteil Versuche, ihr Chaos und ihre Unberechenbarkeit für seine Zwecke zu zulichten, mit Hilfe der Herrschaft des Intellekts sich vor ihrer Wahrheit zu schützen²⁵. Nietzsche kritisiert die Versuche des Menschen, der Angst vor der Natur durch die Herrschaft über die Natur zu entkommen, in der *Geburt der Tragödie* als

„eine tiefsinng Wahnvorstellung, welche zuerst in der Person des Sokrates zur Welt kam, jener unerschütterliche Glaube, dass das Denken, an dem Leitfaden der Causalität, bis

²⁴ Nietzsche zitiert den zentralen Auszug aus der zuletzt genannten Textstelle Schopenhauers sogar wörtlich (2003, S. 28).

²⁵ Vgl. dazu auch Nietzsches *Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne*, dessen Thema gerade die Dekonstruktion des traditionellen, repräsentationalistischen Wahrheitsbegriffes ist, um stattdessen den ästhetisch-fiktionalen Charakter der menschlichen Wirklichkeitsentwürfe herauszustellen.

in die tiefsten Abgründe des Seins reiche, und dass das Denken das Sein nicht nur zu erkennen, sondern sogar zu corrigiren im Stande sei“ (2003, S. 99).

Der sokratische „Geiste der Wissenschaft“ sei durch „jenen (...) Glauben an die Ergründlichkeit der Natur und an die Universalheilkraft des Wissens“ ausgezeichnet²⁶. Dieser Glaube offenbart noch mal die Funktion der Wissenschaft, dem Menschen die Angst zu nehmen: Denn erst, wo davon aus gegangen wird, dass die Natur sich mit den Mitteln der Wissenschaft ergründen lasse, was nur als eine Frage der Zeit zum Forschen angesehen wird, kann sie dem Menschen suggerieren, die Natur mithilfe dieses instrumentellen Wissens irgendwann vollends kontrollieren zu können und ihre Unberechenbarkeit zu tilgen. Der Kritik des „Optimismus“ (2003, S. 101) dieser Kultur der Wissenschaft und der Rekonstruktion der tragische Kultur der Hellenen, die im Gegensatz zu ersterer vor dem Schrecklichen der Natur nicht flieht, sondern durch es zur Produktion des schönen Scheins motiviert wird, der die grausame Wirklichkeit erträglich macht, wie wir im Verlauf der Arbeit sehen werden, dient die *Geburt der Tragödie*.

Den Kreis der „Dialektik der Aufklärung“²⁷ – wie er von Horkheimer/ Adorno nicht zuletzt im Anschluss an Schopenhauer und Nietzsche gezogen

²⁶ Der Glaube an die „Ergründlichkeit der Natur“ hat nicht nur Nietzsche, sondern vor ihm schon Schopenhauer als Illusion gebrandmarkt. Nietzsche schreibt: „Nun eilt aber die Wissenschaft, von ihrem kräftigen Wahne angespornt, unaufhaltsam bis zu ihren Grenzen, an denen ihr im Wesen der Logik verborgener Optimismus scheitert. Denn die Peripherie des Kreises der Wissenschaft hat unendlich viele Punkte, und während noch gar nicht abzusehen ist, wie jemals der Kreis völlig ausgemessen werden könnte, so trifft doch der edle und begabte Mensch (...) auf solche Grenzpunkte der Peripherie, wo er in das Unaufhellbare starrt“ (2003, S. 101). Schon Schopenhauer hatte den Glauben an die Erkennbarkeit des letzten Grundes der Welt für den dem principium individuationis verhafteten Menschen abgewiesen: „(...) die dem Willen dienende Erkenntnis“ erkennt ihm zufolge „von den Objekten eigentlich nichts weiter als ihre Relationen“ (1997, §33, S. 269). Nietzsches Metapher vom Kreis der Wissenschaft spielt auf diesen relationalen Charakter der wissenschaftlichen Erkenntnis an, „deren letztes Ziel“ – wie Schopenhauer schreibt – „immer die Relation zum eigenen Willen ist“ (1997, §34, S. 271). Die Wissenschaft verfährt also schon nach Schopenhauer prinzipiell so, dass sie ausgehend vom Menschen immer weitere Kreise zieht und sich so immer weitere Bereiche des Seienden unterwirft.

²⁷ Horkheimer/ Adorno stellen schon im ersten Satz ihrer „Dialektik der Aufklärung“ den Zusammenhang zwischen Aufklärung und der Angst des Menschen vor der Natur her: „Seit je hat Aufklärung im umfassenden Sinn fortschreitenden Denkens das Ziel verfolgt, von den Menschen die Furcht zu nehmen und sie als Herren einzusetzen“ (1995, S. 9). Im späteren Verlauf der Schrift heißt es dann: „Der Furcht wähnt er (der Mensch –A.d.V.) ledig zu sein, wenn es nichts Unbekanntes mehr gibt. Das bestimmt die Bahn der Entmythologisierung, der Aufklärung, die das Lebendige mit dem Unlebendigen ineinsetzt wie der Mythos das Unlebendige mit dem Lebendigen. Aufklärung ist die radikal gewordene, mythische Angst“ (1995, S. 22). Der Kreis der

wurde²⁸ – schließend stellt Nietzsche die selbstzerstörerische Konsequenz des aufklärerischen, wissenschaftlichen Denkens für die Natur des Menschen heraus: „Dein Wissen vollendet nicht die Natur, sondern tödtet nur deine eigene“ (2003, S. 313). Das zurichtende Erkennen und die Herrschaft über die Dinge halten den Menschen in der Anstrengung des Erkennens und Beherrschens: Um nicht irre zu werden an den durch sie festgelegten Formen der Erscheinungen, was ansonsten ein Aufbrechen der Angst und des Schreckens zur Folge hätte, müssen sie in der spezifischen Erscheinungsweise festgehalten werden. Die Wahrnehmung der Natur stellt potentiell – insofern sich alles im heraklitischen „Strom des Werdens“ (Nietzsche 1994, S. 25) befindet – immer wieder ein „individualisierte(s) Urerlebnis“ (Nietzsche 2003, S. 879) dar. Die Erkenntnis muss es – wenn sie der Herrschaft über die Dinge dienen soll – durch das „Gleichsetzen des Nicht-Gleichen“ (Nietzsche 2003, S. 880) ermöglichen, allgemeine Denk- und Wahrnehmungsschemata zu entwickeln, die den Phänomenen je aufgezwungen werden können. Diese Denkschemata müssen – insofern die den Dingen aufgezwungen sind und nicht von ihrer freien Wahrnehmung her motiviert sind – immer wieder neu reproduziert, durchlaufen und gesichert werden. Das Erkennen und Beherrschens der Dinge erfordert also immer wieder dieselbe Anstrengung der menschlichen Vermögen: Wie Arm und Hand angespannt werden müssen, um einen Apfel festzuhalten, so müssen die Erkenntnisvermögen angespannt werden, um ein Ding in einer spezifischen Erscheinungsweise festzuhalten. Müsste der Mensch – was er sich bei der Erkenntnis und beim Beherrschens der Dinge in der Erscheinung abverlangt – dauerhaft den Apfel festhalten, dann würden die Muskeln sich nicht nur verspannen, sondern ihre Kraft erlahmen. Wie sie einzig im freien Spiel von Kontraktion und Entspannung ihre Kraft entwickeln können, so müssen auch die Erkenntnisvermögen des Menschen im freien Spiel, d.h. unkontrolliert und ungezwungen und eben

„Dialektik der Aufklärung“ besteht – in einer sehr allgemeinen und abstrahierenden Lesart – in der sich auseinander ergebenden Abfolge von Angst, Herrschaftscharakter des aufklärenden Denkens und Selbstverstümmelung der inneren Natur, also in einem in der Flucht vor der Angst sich selbst zerstörenden Wesen der Aufklärung, so dass die Autoren sagen können: „Wir hegen keinen Zweifel (...), dass die Freiheit in der Gesellschaft vom aufklärenden Denken unabtrennbar ist. Jedoch glauben wir, genauso deutlich erkannt zu haben, dass der Begriff eben dieses Denkens, nicht weniger als die konkreten historischen Formen, die Institutionen der Gesellschaft, in die es verflochten ist, schon den Keim zu jenem Rückschritt enthalten, der heute überall sich ereignet“ (1995, S. 3).

²⁸ Vgl. in Habermas Schrift *Der philosophische Diskurs der Moderne* den Abschnitt „Die Verschlingung von Mythos und Aufklärung: Horkheimer und Adorno“ (1996, S. 130ff.) und Welschs Schrift *Vernunft – Die zeitgenössische Vernunftkritik und das Konzept der transversalen Vernunft* (1996, S. 75 u. S. 80).

nicht auf die immer gleichen Ergebnisse verpflichtet, sich betätigen können. Die Natur des Menschen ist wie alle Natur auf ununterbrochene Transformation angelegt: In dem Moment, wo man sie willentlich zwingt oder aus Angst sich gezwungen fühlt, immer wieder die gleichen Formen zu reproduzieren, verhindert man ihren Trieb zur Verwandlung, damit aber auch ihre Fähigkeit, sich von sich aus neuen Situationen anzupassen. Ihre Fähigkeit zur Akkommodation versiegt, wo sie sich immer nur assimilierend betätigen kann. Wenn nun aber alles im Strom des Werdens ist, die Wirklichkeit sich also beständig verändert, dann können diese Veränderungen nicht ewig mit den gleichen Weisen der Assimilation bewältigt werden, d.h. der Organismus ist zur Akkommodation gezwungen. Hat er die Fähigkeit dazu verloren, wird er als Konsequenz der Vergewaltigung seiner eigenen Natur untergehen. Aufklärung und Wissenschaft wenden sich also in letzter Konsequenz – insofern sie mit der Natur auch die menschliche Natur unterdrücken – gegen den Menschen selbst, zerstören infolge ihrer Dialektik das, zu dessen Entfaltung sie angetreten waren²⁹.

Die einzige Perspektive, diesem verhängnisvollen Zusammenhang der Dialektik der Aufklärung zu entkommen und der Herrschaft über die Dinge wirklich entsagen zu können, scheint also eine Auseinandersetzung mit der Angst vor der Natur zu sein. Sie war es schließlich, die diesen verhängnisvollen Prozess eingeleitet hat. Schopenhauer und in seiner Folge auch Nietzsche sehen die Möglichkeit zur Überwindung dieser Angst wiederum in der Willensver-neinung, die – wie Schopenhauer schreibt – eine „Wiedergeburt in Gott“ (1997, §68, S. 561 – vgl. auch 1997, §68, S. 567 u. 1997, §70, S. 586) mit sich bringt, die Vertrauen schenkt. (Darauf wird im Abschnitt 7 dieser Arbeit eingegangen werden).

²⁹ Im weiteren Verlauf der Arbeit wird noch einmal mit einer bis dahin erarbeiteten, genaueren Begrifflichkeit auf diese Dialektik der Aufklärung zu sprechen gekommen.

4 Exkurs: Kants freies Spiel der Vermögen in der Interpretation durch Cassirer und die Parallelen zur Ästhetik Schopenhauers und des frühen Nietzsche

Schopenhauers Kontemplation und Nietzsches Rausch stellen beides – wie noch zu zeigen sein wird – Seinsweisen dar, um der im letzten Abschnitt geschilderten, beide Denker zu einem primären Pessimismus veranlassenden Situation des Menschen zu entkommen. Der einleitend aufgestellte 3. Hauptthese, dass sich Schopenhauers Kontemplation und Nietzsches Rausch das freie Spiel der Vermögen Kants zugrundelegen lässt, soll nun als Ergebnis dieses Exkurses belegt werden. Thorgeirsdottir (1996, S. 45) macht auf eine Affinität zwischen Schopenhauers des Willensdranges enthobenen ästhetischen Zustandes und Kants interesselosem Wohlgefallen aufmerksam. Dörflinger (1990, S. 68ff) und Dobrileit-Helmich (1983, S. 125ff) widmen den Vergleichbarkeiten, Übereinstimmungen und Unterschieden zwischen Schopenhauers und Kants Ästhetik jeweils ganze Aufsätze. Thorgeirsdottir (1996, S. 64) und Wohlfart (1991, S. 274ff; 1991b, S. 96) erwähnen die Einflüsse des Spielbegriffs Kants über den von ihm beeinflussten Schiller auf die Spielkonzeption Nietzsches³⁰. Mir geht es in diesem Exkurs weniger darum, die Hauptthese systematisch in allen Einzelheiten zu belegen, als vielmehr darum, Kants Spielbegriff für die Philosophie Schopenhauers und Nietzsches fruchtbar zu machen. Zwar werden an entsprechender Stelle die Übereinstimmungen und Vergleichbarkeiten herausgestellt. Nichtsdestotrotz steht im Zentrum, das Phänomen des Spiels mit Kant transparent zu machen, um sich neben der Perspektive, die die Philosophien Schopenhauers und Nietzsches auf es richten, ihm auch noch von anderer Seite zu nähren. Meine Aufarbeitung des Spielbegriffs Kants greift auf Cassirer zurück, der für die ästhetische Theorie Kants eine Interpretation gefunden hat, die für meine Fragestellung einen Gewinn bedeutet und der ich mich anschließe.

Kant unterscheidet in seiner ästhetischen, erstmals 1790 erschienenen Schrift *Kritik der Urteilskraft* die bestimmende und die reflektierende Urteilskraft: Der bestimmenden Urteilskraft ist das Allgemeine gegeben, unter der sie das Besondere subsummiert. Der reflektierenden Urteilskraft – die im künstlerischen Schaffen und Verstehen angestrengt wird – ist „das Besondere gegeben, wozu sie das Allgemeine“ – unter dem das Besondere als enthalten verstanden werden kann – „finden soll“ (Kant 1990, S. 15). Die reflektierende Urteilskraft sucht am Besonderen durch fortschreitende Betrachtung der

³⁰ Nietzsches Rede vom „freie(n) Spiel“ (KSA XII 1988, S. 508) dürfte – wie Wohlfart (1991, S. 96) bemerkt – von Kant inspiriert sein.

Beziehungen einen Zusammenhang, der in ihm angelegt ist, zu entdecken, und nicht im Sinne der bestimmenden Urteilskraft mit Hilfe eines Allgemeinen, das sie an das Besondere heranträgt, selbsttätig zu stiften. Goethe – der Kants *Kritik der Urteilskraft* begeistert aufgenommen hat – hat das Verfahren der reflektierenden Urteilskraft wie folgt beschrieben (Zitat nach Stamatescu, 1995, S. 221): „die lebendigen Bildungen als solche zu erkennen, ihre äußerer sichtbaren, greiflichen Teile im Zusammenhang zu erfassen, sie als Andeutungen des Inneren aufzunehmen und so das Ganze in der Anschauung gewissermaßen zu beherrschen.“

Das theoretische Interesse – das die „Bestimmung des Objektes durch allgemeine Gesetze“ anstrebt – und das praktische Interesse – das „Forderungen, die in der ethischen Autonomie gegründet sind, in den empirisch gegebenen Dingen und Tatsachen (...) zur Verwirklichung zu bringen“ sucht – würden die reflektierende Urteilskraft stören (Cassirer 1977, S. 333). Die ästhetische Ansicht muss sich von der theoretischen Ansicht – die das Seiende in einen Kom-plex von Ursachen und Wirkungen – und von der praktischen Ansicht – die es in ein Gewebe von Zwecken und Mitteln aufgehen lässt – unterscheiden. Sie muss stattdessen versuchen, die Objekte ohne alles Interesse zu betrachten. Das Schaffen bzw. Verstehen im Sinne der reflektierenden Urteilskraft, die zur Mannigfaltigkeit der Anschauung (= Besondere) eine Form (= Allgemeine) sucht, unter dem es begriffen werden kann, kann beginnen. Die kantische Forderung des Absehens von allem Interesse lässt der Bewegung der Einbildungskraft uneingeschränkten Raum, d.h. bringt sie zum Fließen. Das schöpferische Wirken der Einbildungskraft bewirkt eine „Zusammensetzung des Mannigfaltigen (...) in Einstimmung mit der Verstandesgesetzmäßigkeit überhaupt“ (Kant nach Eisler 1930, S. 498). Das ästhetische Subjekt hört in seinem „interesselosen Wohlgefallen“ (Cassirer 1977, S. 334) auf, die Objekte – wie es gemäß des theoretischen und praktischen Interesses geschieht – zu sich in Beziehung zu setzen, sondern versucht, sein Bewusstsein gleichsam zum Spiegel der Objekte zu machen, d.h. sie so aufzufassen, wie sie sich unmittelbar geben. Die „harmonische Gliederung der Erfahrungsinhalte“ durch die Einbildungskraft nach Maßgabe des Verstandes stellt sich nun als „freie Kunst“ ein (Cassirer 1977, S. 323) und bildet eine Harmonie, die Kant als „Zweckmäßigkeit ohne Zweck“ (Cassirer 1977, S. 334) versteht.

Die „Zweckmäßigkeit ohne Zweck“ (Kant 1990, S. 66) ist als Charakteristikum des Schönen der zentrale Begriff der kantischen Ästhetik, der nach Cassirer auf den Leibniz-Gedanken von der Harmonie zurückgeht:

„Ein Ganzes heißt harmonisch (zweckmäßig), wenn in ihm eine solche Gliederung der Teile statthat, dass jeder Teil nicht nur neben dem anderen steht, sondern dass er in seiner eigentümlichen Bedeutung auf ihn abgestimmt ist. Erst in einem derartigen Verhältnis wandelt sich das Ganze aus einem bloßen Aggregat in ein geschlossenes System, in welchem jedes Glied seine eigentümliche Funktion besitzt, alle diese Funktionen aber derart miteinander in Einklang stehen, dass sie sich sämtlich zu einer einheitlichen Gesamtleistung und Gesamtbedeutung zusammenfassen.“ (Cassirer 1977, S. 307)

Die moderne Systemtheorie hat für dieses Phänomen – das für sie nach dem Prinzip der Übersummation entsteht – folgende Formel gefunden: Das Ganze ist mehr als die Summe seiner Teile. Die Harmonie stellt also ein Ganzes – zu dem die Teile zusammenstimmen und das mehr als die Summe seiner Teile ist – dar. Das Ganze muss nach Cassirer wie jeden Organismus auszeichnen, dass es eine gegen die Außenwelt abhebende Grenze hat und dass „alle Teile (...) wie auf ein einziges Zentrum gerichtet sind, dieses Zentrum aber in sich ruht“ (1977, S. 363). Die Zusammensetzung des Mannigfaltigen durch die Einbildungskraft zu einem Ganzen im Sinne der Harmonie kann nur nach Maßgabe des Verstandes stattfinden, insofern eine harmonische Gliederung von Teilen zu einem Ganzen nur in gewissen Grenzen (aktive Rolle des Verstandes) und in Beziehung auf ein Zentrum – auf das sie sich hin anordnen (passive Rolle des Verstandes) – erfolgen kann.

Das Subjekt – das „Ich denke“, das nach einem berühmten Diktum Kants alle meine Vorstellungen muss begleiten können – hat sich, sofern es ohne alles Interesse war und aufgehört hat, die Objekte um der Erkenntnis oder der Bedürfnisse willen zu sich als Subjekt in Beziehung zu setzen, zu einem bloßen Spiegel der Objekte bzw. seinem „unbewussten Selbst“ (Poincaré, 1994, S. 282) erweitert. Das „ästhetische Verhalten des Verstandes“ – schreibt Cassirer (1977, S. 336) – „heißt zweckmäßig für die Erkenntnis der Objekte überhaupt“, und diese Zweckmäßigkeit des Verstandes ist es nun, die die harmonische Gliederung der Erfahrungsinhalte zum „zweckmäßigen Gebilde“ (Cassirer 1977, S. 334) möglich macht. Diese Zweckmäßigkeit des Verstandes hat Poincaré als „unbewusstes Selbst“ bezeichnet, das mathematische Lösungen nach ihrer „mathematischen Schönheit“, nach der Harmonie der Zahlen und Formen, der geometrischen Eleganz, auswählt (1994, S. 282). Die „Zusammensetzung der Mannigfaltigkeit“ – wie Kant definiert (Zitat nach Eisler 1930, S. 499) – „durch die Einbildungskraft in Einstimmung mit der Verstandesgesetzmäßigkeit überhaupt“ meint also eine Zusammensetzung der Teile durch die Einbildungskraft nach Maßgabe der Zweckmäßigkeit des Verstandes bzw. des unbewussten Selbst. Die passive Rolle des Verstandes besteht also darin, dass sich die Teile intuitiv (zur Intuition siehe unten) über und im Sinne der Harmonie des unbewussten Selbst um den „Mittelpunkt der Persönlichkeit“ (Cassirer 1977, S. 343) – um den auch die Inhalte des

unbewussten *Selbst* selber zentriert sind – zum zweckmäßigen Gebilde anordnen³¹. Das Prinzip der Zweckmäßigkeit, mit dessen Hilfe die Daten strukturiert werden, wird dabei – dies sei noch mal betont – nicht den Objekten aufgezwungen, sondern wird fragend an die Objekte herangetragen und muss seine Bestätigung von daher erwarten, dass das Besondere sich ihm fügt. Kant bezeichnet diese glückliche Fügung als „*Gunst*“ (1990, S.244), was noch mal auf die interesselose, willentlich nicht herstellbare Haltung, die zu ihrem Geschehen notwendig ist, verweist.

Die aktive Rolle des Verstandes ist nicht zu verkennen, wenn man hierbei den Begriff des Verstandes in einem weiteren als dem ausschließlich logisch-theoretischen Sinne nimmt: Es ist „*das Vermögen der Grenzsetzung schlechthin*“ (Cassirer 1977, S. 336). Die Notwendigkeit dieses Verstandeinsatzes ergibt sich aus dem kantischen Verdikt, dass „*sinnliche Anschauungen ohne Begriffe (...) blind*“ (Cassirer 1996, S. 93) sind. Die „*Einheit der Erkenntnis*“ des Verstandes ist es, die die Grenze bildet, die verhindert, dass „*die Einbildungskraft (bei der Zusammensetzung des Mannigfaltigen – A.d.V.) nicht ins Unbestimmte verläuft, sondern sich zu festen Formen und Gestaltungen verdichtet*“ (Cassirer 1977, S. 337)³².

Die reflektierende Urteilskraft hat das Allgemeine gefunden, unter dem sich das Besondere (im nicht theoretischen, sondern im gerade erläuterten Sinne) begreifen lässt, ohne die Besonderheiten durch die Subsumption unter allgemeine Verstandeskategorien der theoretischen Vernunft zuzurichten³³:

³¹ Die Rede vom *unbewussten Selbst* bzw. der *Zweckmäßigkeit des Verstandes* als ein in der Intuition wirksames, unbewusst strukturierendes Prinzip ist vom Boden der kritischen Philosophie nur zu rechtfertigen, insofern es als Bedingung der Möglichkeit der Zusammensetzung des Mannigfaltigen zu einem zweckmäßigen Gebilde durch die Einbildungskraft verstanden wird. Der Mensch hat an sich selber ein im Selbstempfinden unmittelbar erschlossenes zweckmäßiges Gebilde, das er sozusagen als Vorverständnis des Ganzen, zu dem die Teile zusammenstimmen sollen, an diese herantragen kann. Orth zufolge „*begegnen*“ wir zweckmäßigen Gebilden „*auch als Subjekt, d.h. in der Gestalt des konkreten, sich orientierenden Menschen, der wir selbst sind*“ (1996, S. 186).

³² „*Das Leben*“ – schreibt Cassirer in einem anderen, aber übertragbaren Zusammenhang (Zitat nach Krois 1995, S. 304) – „*kann rein aus sich heraus, als bloßes frei dahinströmendes Leben, keine Form erzeugen; es muss sich zusammenfassen und sich gewissermaßen in einem bestimmten Punkt zusammennehmen, um der Form teilhaftig zu werden*“.

³³ Adorno spricht in Gegenüberstellung zur von ihm kritisierten instrumentellen Vernunft von der „*gewaltlosen Synthesis des Zerstreuten*“ (Zitat nach Wellmer 1985, S. 12), die dem Objekt eben keine Gewalt antut, indem sie es unter vorgeprägte allgemeine Verstandesbegriffe subsummiert, sondern es so auffasst, wie es sich von sich aus

Das Allgemeine – unter dem begriffen das Besondere zu einem Ganzen, das mehr als die Summe seiner Teile ist, zusammenstimmt – ist entdeckt. Das Allgemeine als Produkt der reflektierenden Urteilskraft bezeichnet Kant als „ästhetische Idee“, die er wie folgt definiert:

„(...) unter einer ästhetischen Idee aber versteh ich diejenige Vorstellung der Einbildungskraft, die viel zu denken veranlasst, ohne dass ihr doch irgendein bestimmter Gedanke, d.i. Begriff, adäquat sein kann, die folglich keine Sprache völlig erreicht und verständlich machen kann“ (1990, S. 168).

Die ästhetische Idee ist eine konkrete, nicht vage oder dunkle Anschauung, die sich nicht im theoretischen Sinne des Begriffs begreifen lässt, sondern die sich einzig *im* freien Spiel von Einbildungskraft und Verstand (dazu siehe unten) herstellt. Solches Verstehen ist – wie Dörflinger (1990, S. 73) schreibt – ein „verständiges Sehen, das jeder äußerlich hinzutretende Begriff erst vage machte.“ „Das Kunstwerk“ – schreibt Cassirer, damit die stoffliche Materialisation der ästhetischen Idee meinend, deren ästhetischer Gehalt aber in derselben ästhetischen Idee, der sie Ausdruck verschafft, ruht (1977, S. 328) – „(...) stellt (...) ein neues Gesamtbild der Wirklichkeit und des geistigen Kosmos dar, (...) es ist das Universelle selbst, weil es seinen Gehalt symbolisch in sich fasst.“ Der Grund, warum das Kunstwerk dies vermag, liegt darin, dass es nach Maßgabe des unbewussten Selbst, das das Ganze der Welt symbolisch enthält³⁴, entstanden ist: „Das Selbst“ – so schreibt Cassirer (1977, S. 341) – hat „sich in einem Gebilde der ästhetischen Phantasie objektiviert.“ Dieses ästhetische Gebilde zeichnet aus, dass es „sich gleichsam als Ganzes von innen her zu beleben“ (Cassirer 1985, S. 6) beginnt, dass es einen neuen Sinn gewinnt, der sich als das Mehr des Ganzen ergibt und den Charakter des Lebendigen ausmacht³⁵.

unmittelbar gibt. Diese gewaltlose Synthesis kann als spätere Fassung der reflektierenden Urteilskraft Kants verstanden werden.

³⁴ Das „unbewusste Selbst“ kann die Besonderheiten des Ganzen der Welt zwar nur enthalten, insofern es mit ihnen in Kontakt war, sie erfahren und gespeichert hat. Das Ganze der Welt enthält es jedoch symbolisch, insofern es genauso wie die Welt einen zweckmäßigen Organismus darstellt. Cassirer illustriert dieses Verhältnis mit dem Satz von Leibniz, dass „der menschliche Geist (...) kein Teil der Gottheit, sondern ihr Symbol (sei), weil er das Universum repräsentiere“ (1993, S. 212).

³⁵ Die Tatsache, dass die zweckmäßigen Gebilde der Kunst organischen Gebilden der Natur mit der Disposition zum Leben gleichen, macht es möglich, dass sie „sich (...) von innen her (...) beleben“ (Cassirer 1985, S. 6) können bzw. der Künstler ihnen den „Atem des Lebens einhauchen“ (Cassirer 1985b, S. 101) kann. So erklärt sich des Künstlers „Kraft zur universalen Belebung der Welt“, von der Cassirer spricht (1996, S. 237).

Das schöpferische Vorgehen der reflektierenden Urteilskraft ist bisher aber nur als statisches Geschehen verstanden. Das freie Gestalten der bildenden Phantasie – die fortlaufende Zusammensetzung der Mannigfaltigkeit durch die Einbildungskraft nach Maßgabe des Verstandes – fordert die Einheit des Verstandes immer wieder heraus, sie zu begrenzen, insofern sie sonst letztlich sein Vorstellungsvermögen aufsprengen würde: „Das begrenzende Vermögen (des Verstandes – A.d.V.) wirkt unmittelbar im Fortschritt des Bildens (...) selbst, indem es die fließende (...) Reihe der Bilder belebend abteilt“ (Cassirer 1977, S337). Die Intuition wirkt in diesem schöpferischen Vorgehen in doppelter Hinsicht: Die Teile des Ganzen werden nach Maßgabe des unbewussten Selbst intuitiv strukturiert, was dem zweckmäßigen Gebilde seine „intuitive Struktur“ (Cassirer 1996, S. 257) verleiht. Die Teile werden solange durch die Einbildungskraft zusammengesetzt, bis der Verstand das Wirken der Einbildungskraft intuitiv unterricht und das entstandene Gebilde unter seiner Einheit begreift, was dem zweckmäßigen Gebilde die „intuitive Einheit der Gestalt“ (Cassirer 1977, S. 336) verleiht. Cassirer spricht daher auch vom „unbewussten Schaffen des Genies“ (1977, S. 347). Die Einbildungskraft ist dabei die primäre Wirkkraft, aus der heraus sich die Leistungen des Verstandes entwickeln (vgl. Orth 1996, S. 184). Cassirer verweist in seiner Kant-Interpretation darauf, dass „Kant der energetischen Ästhetik des achtzehnten Jahrhunderts keineswegs entgegentritt“ (1977, S. 334). Die Einbildungskraft stellt offenkundig eine Äußerungsform der Lebenskraft im Menschen dar, die im Menschen wie in der Natur zur Objektivation drängt. Das Leben stellt mit Goethe „ein stetiges Werden, ein rastlos Tätiges“ dar, „das jedoch sich selbst Maß und Schranke setzt“ (Zitat nach Krois 1995, S. 310). Dieses Verhältnis lässt sich – was sich von meiner Annahme ableiten lässt – auf das von Einbildungskraft und Verstand übertragen, insofern die Einbildungskraft ein stetiges Werden, ein rastlos Tätiges darstellt, der der Verstand Maß und Schranke setzt, um – ist solcherart eine intuitive Einheit der Gestalt gewonnen – von neuem zu beginnen. Der Verstandeseinsatz verfährt nach Cassirer dabei im Sinne einer „belebenden Abteilung“, dass „individuelle Gebilde entstehen, denen die schaffende Phantasie, aus der sie entstammen, den Atem des Lebens einhauchen“ kann, dass „sie sich rhythmisch regen“ (1985b, S. 101)³⁶. Die intuitive Einheit der Gestalt trägt dabei alle Möglichkeiten von Gestalten potentiell in sich (insofern sie –

³⁶ An dieser Stelle bezieht sich Cassirer auf Goethe, der im „Faust“ geschrieben hatte: „Wenn aller Wesen unharmon'sche Menge/ Verdrießlich durcheinander klingt/ Wer teilt die fließend immer gleiche Reihe/ Belebend ab, dass sie sich rhythmisch regt?/ Wer ruft das Einzelne zur allgemeinen Weihe/ Wo es in herrlichen Akkorden schlägt?/ (...) / Des Menschen Kraft, im Dichter offenbart“ (1994, Verse 144f.).

wie oben schon beschrieben – eine Objektivation des unbewussten Selbst darstellt), die sich dann aus ihr, ist sie einmal gefasst, wie aus einem Keim entwickeln können. Goethe gibt für diese Arbeit der reflektierenden Urteils- kraft ein schönes Beispiel:

„Ich hatte die Gabe, wenn ich die Augen schloss und mit niedergesenktem Haupte mir in der Mitte des Sehorgans eine Blume dachte, so verharrte sie nicht einen Augenblick in ihrer ersten Gestalt, sondern sie legte sich auseinander und aus ihrem Innern entfalteten sich wieder neue Blumen (...)“ (Zitat n. Werder 1986, S. 33).

Das „harmonische Ineinander beider Funktionen“ (Cassirer 1977, S. 337) von Einbildungskraft – die den Verstand immer wieder zum Begreifen herausfordert – und Verstand – der, indem er sich zum unbewussten Selbst erweitert, der Einbildungskraft die Zusammensetzung des Mannigfaltigen ermöglicht – nennt Kant das „freie Spiel der Erkenntnisvermögen“ bzw. das „freie Spiel der Einbildungskraft und des Verstand“ (1990, S. 56). Das freie Spiel betrifft nicht die Vorstellungen, nicht die Ergebnisse, in denen Einbildungskraft und Verstand sich fixieren und in welchen sie ausruhen, sondern die lebendige Bewegtheit, in der sie sich betätigen. Das Bewusstsein des „zur Erkenntnis überhaupt schicklichen subjektiven Verhältnisses“ der Erkenntnisvermögen (Kant 1990, S. 56), wie sie durch deren freies, flüssiges Ineinandergreifen und Sich-Ergänzen zustande kommt, erzeugt nach Kant das „Gefühl der Lust“ (1990, S. 147):

„Nur da, wo Einbildungskraft in ihrer Freiheit den Verstand erweckt, und dieser ohne Begriffe die Einbildungskraft in ein regelmäßiges Spiel versetzt, da teilt sich die Vorstellung, nicht als Gedanke, sondern als inneres Gefühl eines zweckmäßigen Zustandes des Gemüts mit“ (1990, S. 147).

Diese Weise des Selbstempfindens in der Betätigung der reflektierenden Urteils- kraft erzeugt also das Gefühl der Lust, die sich – so schreibt Cassirer (1977, S. 345) – immer auch einen „symbolischen Ausdruck des (sie auslösenden – A.d.V.) einzigartigen Grundverhältnisses, das in der Proportion seiner (des Menschen – A.d.V.) Gemütskräfte gegeben“ ist, im Kunstwerk verschafft. Das freie Spiel der Vermögen lässt den Menschen mit dem Innewerden seiner elementaren Erkenntnismöglichkeit erst in den Besitz seiner selbst, in den Besitz seiner Subjektivität, gelangen. Als Innewerden und In-Besitz-Nehmen seiner Vermögen stellt das freie Spiel die Voraussetzung für alles spätere theoretische Erkennen dar. Schiller – dessen Ästhetik stark von Kant geprägt ist³⁷ – fasste diese Erkenntnis in folgender berühmter

³⁷ Das Kunstschaffen, mit dem der Mensch sich seine Freiheit verschafft, erklärt Schiller aus der „Vereinigung“ von „sinnlichem Trieb“ und „Formtrieb“ im „Spieltrieb“, der „Schönheit hervorbringen“ kann (1995, S. 58f). Dieser Spieltrieb steht – was von vielen

Formel, die den Grundstein zu seiner Anthropologie des Spiels liefert, zusammen: „(...) der Mensch spielt nur, wo er in voller Bedeutung des Worts Mensch ist, und er ist nur da ganz Mensch, wo er spielt“ (1995, S. 63).

Der Besitz der Subjektivität geht – um noch mal den Bogen zum Anfang zu schlagen – auf eine Gnade – oder, wie Kant es formuliert (1990, S. 47) – auf eine „Gunst“ zurück, seine Interessen zu vergessen, um in das freie Spiel der Vermögen zu gelangen, das sich eben nicht selbsttätig erzwingen oder herstellen lässt.

Die Leistung der Urteilskraft als reflektierender Urteilskraft, sowohl auf dem Gebiet der Kunst als auch auf dem des organischen Lebens, eröffnet Kant einen „neuen und vertieften Synthesisbegriff“ (Orth 1996, S. 179). Diese Synthesis, die in der reflektierenden Urteilskraft wirksam ist, erlaubt es Kant – so schreibt Cassirer (1977, S. 384) – „das Ganze des natürlichen und des geistigen Lebens zu überblicken und von innen her als einen einzigen Organismus der „Vernunft“ zu begreifen.“ Die Funktion der reflektierenden Urteilskraft ist es, etwas verständlich werden zu lassen. Nach Kant kann es keinen „Newton des Grashalms“ (Zitat nach Orth 1996, S. 186) geben, weil die theoretische Erkenntnis am Leitfaden der Kausalität nur Ursachen und Wirkungen erkennt, d.h. einzelne Reize miteinander in Beziehung setzt. Sie dient dazu, dass wir uns in der Welt orientieren können, indem sie uns zeigt, welche Wirkung aus welcher Ursache folgt. Die Wahrnehmung der Objekte in der Welt als abgeschlossene Ganzheiten, die sich gegen ihre Umwelt abheben, ist Aufgabe der reflektierenden Urteilskraft. Sie ermöglicht das vor jeder theoretischen Erklärung liegende Verständlich-Werden und Thematisch-Werden der Objekte. Kant hatte diese Objekte noch auf zweckmäßige natürliche Organismen und geistige Schöpfungen des Menschen beschränkt. Cassirer – der anhand der reflektierenden Urteilskraft Kants sein Verständnis der Art und Weise des symbolischen Formens des Menschen als *animal symbolicon* ausgearbeitet hat (vgl. Orth 1996, S. 186) – weitet das Feld der Objekte, die durch die reflektierende Urteilskraft vorgängig verständlich und wahrnehmbar werden, auf alle Objekte aus. Die Welt als Ganzes wie ein Sofa, Steine wie Säugetiere – alles sind letzten Endes Ganzheiten, die sich von ihrer Umwelt abgrenzen und deren Teile wie auf ein Zentrum gerichtet sind, das in sich ruht, sei es der Ursprung des Universums bei der Welt als Ganzem, der menschliche Geist beim Sofa, der Schwerpunkt im Stein oder das Herz im

Interpreten übereinstimmend festgestellt wurde – für das kantische freie Spiel der Vermögen von Verstand (Formtrieb) und Einbildungskraft (sinnlicher Trieb).

Säugetier (Was hier als Zentrum gesehen wird, ist variabel und hängt von der Anschauungsweise des Betrachters ab.).

Schopenhauers und Kants Ästhetiken teilen – bei allen Differenzen schon im Ansatz ihrer ganzen Philosophien³⁸ – wesentliche Vergleichbarkeiten und Übereinstimmungen, die hier nicht abschließend und erschöpfend, sondern nur in den für den weiteren Argumentationsgang der Arbeit notwendigen Aspekten vorgestellt werden sollen³⁹. Die Interesselosigkeit als Voraussetzung der Arbeit der reflektierenden Urteilskraft Kants findet seine offensichtliche Entsprechung darin, dass nach Schopenhauer das Subjekt „sein Interesse, sein Wollen, seine Zwecke, ganz aus den Augen zu lassen“ (1997, §36, S. 281) habe, um in den Zustand der Kontemplation – in dem nach Schopenhauer ästhetisch erfahren wird – einzutauchen. Kants Absage an das theoretische Interesse entspricht die Schopenhauers, am Leitfaden des Satzes vom Grunde die Objekte erkennen zu wollen. Der Wille soll vergessen und das *principium individuationis* aufgehoben werden und das Subjekt „als klarer Spiegel des Objekts“ (Schopenhauer 1997, §34, S. 271) – wie es weiter oben bereits bei Kant herausgearbeitet wurde – übrigbleiben, um zu einer Mannigfaltigkeit von Besonderheiten ein Allgemeines zu finden. Der ästhetischen Idee als das gesuchte Allgemeine der reflektierenden Urteilskraft bei Kant entspricht die „platonische Idee“ (1997, §32, S. 266) Schopenhauers, wie sie als Ergebnis seiner Kontemplation wahrgenommen wird. Schopenhauer hat genauso wie Kant die ästhetische Idee als ein begrifflich Unnennbares und das Denken Inspirierendes die platonische Idee als „wesentlich ein Anschauliches und daher, in seinen nähren Bestimmungen, Unerschöpfliches“ (Zitat nach Dörflinger 1990, S. 75) verstanden. Schopenhauers Kontemplation ermöglicht genau wie Kants reflektierende Urteilskraft ein solches Verstehen, das „im einzelnen Dinge (...) ein (...) Allgemeines (...) nicht etwa denkt, sondern geradezu erblickt“ (Zitat nach Dörflinger 1990, S. 75). Kants freiem Spiel von Einbildungskraft und Verstand – das in der reflektierenden Urteilskraft tätig ist – entspricht Schopenhauers in der Kontemplation angestrengtem „Verein von Phantasie und Vernunft“ (1997, §9, S. 84), wenn man bedenkt, dass für Schopenhauer Vernunft das Vermögen der Begriffe (vgl. 1997, §8, S. 82), wodurch bei Kant der Verstand charakterisiert ist, meint. Kants Spielbegriff für das Zusammenwirken der Vermögen lässt sich auf Schopenhauers Kontemplation anwenden, was die folgende Argumentation Dörflingers – die ich hier wegen ihrer Bedeutung für mein Thema komplett zitieren möchte – deutlich macht:

³⁸ Dazu vgl. Dobrileit-Helmich 1983, S. 125ff.

³⁹ Zur genaueren und umfassenderen Analyse der Gemeinsamkeiten vgl. Dörflinger 1990.

„Selbst in Hinsicht auf die Weise des Zusammenwirkens von Phantasie und Vernunft erscheint der Bezug zu Kants Begriff des Spiels nicht zu gesucht. Schopenhauer beschreibt das reine Subjekt der Erkenntnis in der ästhetischen Anschauung als „ganz allein, aus freien Stücken, thätig“, ja als „höchst energisch thätig“ und als „aus eigenem Triebe in höchster Spannung und Thätigkeit“. Dies steht für ihn offenbar nicht im Widerspruch dazu, dass die ästhetische Anschauung sich zum Quietiv des Willens zum Leben eignet. Der vermeintliche Widerspruch, dass zum Quietiv soll dienen können, was selbst Tätigkeit impliziert, wird durch den Begriff der Tätigkeit als Spiel gegenstandslos. Eine Tätigkeit als Spiel entspricht den Erfordernissen des Willens nicht. Sie ist selbstgenügsam, ist auf nichts als ein Ziel außerhalb ihrer selbst abgezweckt, sondern erhält sich in sich selbst. Spiel ist als ein Wirken gedacht, das kein Streben ist. Es liegt darin zwar die Verschiedenheit von mitspielenden Momenten, aber nicht wie in der Tätigkeit des Willens als Entzweiung und Kampf. In der harmonisch spielerischen Tätigkeit liegt kein Grund, den Zustand zugunsten eines anderen aufzugeben. Spiel ist Tätigkeit als Ruhe.“ (1990, S. 76)

Schopenhauers Ästhetik steht damit wie Kants Ästhetik ganz in der Tradition der „energetischen Ästhetik des achtzehnten Jahrhunderts“ (Cassirer 1977, S. 334): Seine Phantasie ist genauso wie die Einbildungskraft Kants eine Äußerungsform der Lebenskraft im Menschen, des – in Schopenhauers Terminologie – Willens zum Leben, der im Menschen wie in der Natur zur Objektivation drängt. Der Unterschied der spielerischen Tätigkeit der Phantasie im Zustand der Kontemplation zur willensgetriebenen Tätigkeit des Menschen unter der Herrschaft des *principium individuationis* besteht darin, dass der Mensch in der Kontemplation dem Willen nicht aufsitzt, er sich nicht durch den Willen vor dem Willen hertreiben lässt, sondern die Energie des Willens durch sich hindurch fließen lässt, die als Phantasie platonische Ideen schafft. Der Mensch wird in seiner Phantasietätigkeit von einem Willen durchherrscht, mit dem er sich – aufgrund des Absehens von allem Interesse – nicht mehr identisch fühlt, dem er also nicht länger dient, sondern den er – sozusagen ohne sich ihm als eine Form aufzupressen, die dann vom Willen getrieben wird – als Phantasie nach Maßgabe und unter Grenzsetzung der Vernunft frei selber Formen schaffen lässt, die dann als Produkte des freien Spiels in Form von Ideen im Bewusstsein des Menschen auftauchen. Schopenhauer beschreibt den kontemplierenden Menschen zwar als „reines, willenloses Subjekt der Erkenntnis“ (1997, §34, S. 271). Diese Willenlosigkeit bezieht sich aber auf die subjektive Freiheit vom Willen, insofern das Subjekt nicht mehr Bezugspunkt der Erscheinungen der Welt ist, sich nicht mehr in einem interessierten Verhältnis zu ihnen befindet, sondern sich zum Spiegel der Objekte macht. Der Wille als Lebenskraft im Menschen – die sich als freie Einbildungskraft bzw. Phantasie äußert – bleibt erhalten, nur dass das Verhältnis zu ihm ein spielerisches ist. Schopenhauer schreibt:

„Wann aber äußerer Anlaß, oder innere Stimmung, uns plötzlich aus dem endlosen Strom des Wollens heraushebt, die Erkenntnis dem Sklavendienst 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, also ohne alles Interesse (...) ihnen ganz hingegeben, sofern sie bloß Vorstellungen, nicht sofern sie Motive sind: dann ist die auf jenem ersten Wege des Wollens immer gesuchte, aber immer entfliehende Ruhe mit einem Male von selbst eingetreten (...).“ (1997, §38, S. 296)

Diese Sätze machen deutlich, dass es sich bei der Willensfreiheit um eine subjektive, die geistige Aufmerksamkeits- und Erkenntnisweise betreffende Freiheit vom Willen handelt, nicht aber um ein objektives, gleichsam vom Willen abgekoppeltes Sein des Menschen: Der Mensch bleibt – wie Dörflinger herausgearbeitet hat – auch im freien Spiel in Tätigkeit, nur das die spielerische Tätigkeit Tätigkeit als Ruhe ist, von der auch Schopenhauer spricht.

Schopenhauer hätte – dies sei abschließend bemerkt – mit Cassirers zuletzt genannten Ausweitung des Synthesisbegriffs und der Übertragung des Organismusbegriffs Kants auf alle Objekte der Welt keine Probleme: Für ihn ist alles Objektivation des organisch gedachten Willens zum Leben, hat also alles den Charakter eines Organismus. Schopenhauer stellt darüber hinaus die innere „Zweckmäßigkeit organischer Naturprodukte“ (1997, §28, S. 242) heraus, die schon bei Kant die Voraussetzung dafür darstellt, dass sie im freien Spiel der Vermögen bzw. der Kontemplation als Ideen erkannt werden können.

5 Schopenhauers ästhetische Kontemplation und ethische Theorie der Willensverneinung als Ausweg aus der Mangelsituation des Menschen

Die Bestimmung des Menschen durch den Willen führt – wie im zweiten Kapitel ausgeführt wurde – zur umfassenden Mangelsituation des Menschen, die der Quellgrund für Schopenhauers Pessimismus ist. Die Konsequenz, die Schopenhauer aus der Willensbestimmtheit des Menschen zieht, besteht daher in einer radikalen Willensverneinung. Die Theorie der Willensverneinung – wie Schopenhauer sie im ethischen vierten Buch seiner *Welt als Wille und Vorstellung* entwirft – wiederum ist entstanden auf der Grundlage seiner Ästhetik des dritten Buches: Die Willensverneinung ist – genauer gesagt – eine Entgrenzung des Zustandes der Kontemplation, die daher zunächst transparent gemacht werden soll. Im jeweiligen Zusammenhang wird dann auch gezeigt, wie Schopenhauer mithilfe der Willensverneinung die den Menschen umtreibenden Leiden – wie ich sie in Abschnitt 2 herausgearbeitet habe – bewältigt. Ich werde mich dabei in diesem Abschnitt aber nur der Befriedigung des endlosen Strebens bzw. der Möglichkeit von Glück (zu Abschnitt 2.1), der Möglichkeit von Freiheit (Abschnitt 2.3) und der Quelle des Gemeinsinns (Abschnitt 2.4) zuwenden. Der Bewältigung der Melancholie und der Angst bei Schopenhauer werde ich ebenso wie deren Bewältigung bei Nietzsche einen gesonderten Abschnitt (7) widmen.

5.1 Die Kontemplation als Herzstück der Ästhetik Schopenhauers

Die Konsequenz aus der leiblichen (als endloses Streben wirkende) und geistigen (als sein Wahrnehmen gemäß des Satzes vom Grunde strukturierende) Bestimmtheit des Menschen durch den Willen besteht für Schopenhauer in der Notwendigkeit eines Sprunges aus der Willensgetriebenheit, der synchron auf beiden Seiten des Erfahrungsprozesses eine Veränderung mit sich führt: Das willensgetriebene Subjekt wandelt sich zum „willenlosen Subjekt der Erkenntnis“, und das in seiner Relation zum Subjekt erkannte Objekt zur „Idee“ (1997, §34, S. 271). Dem subjektiven Moment kommt dabei Vorrang zu, insofern durch die Wandlung des Subjekts der Ideencharakter der Objekte überhaupt erst sichtbar wird. Schopenhauer schreibt, dass die „Erkenntnis der Idee“ – um die es im Zustand der Kontemplation geht – „plötzlich“ geschieht, „indem die Erkenntnis sich vom Willen losreißt, eben dadurch das Subjekt aufhört, ein bloß individuelles zu sein und (...) reines, willenloses Subjekt der Erkenntnis“ wird (1997, §34, S271). Das Losreißen suggeriert, dass es sich bei dem Sprung in die Kontemplation um eine aktive,

willentlich vollziehbare Tat handelt. Der Einwand, dass man zwar wollen kann, was man will, aber nicht erfolgreich wollen kann, nicht zu wollen, weil man dann ja schon wieder will, schließt diese Möglichkeit aber aus. Schopenhauer spricht aus diesem Grund davon, dass man „die gewöhnliche Betrachtungsart der Dinge fahren“ lassen soll, aufhören soll, „nur ihren Relationen zu einander, deren letztes Ziel immer die Relation zum eigenen Willen ist, am Leitfaden der Gestaltungen des Satzes vom Grunde nachzugehen, (...) die ganze Macht seines Geistes der Anschauung hingibt, sich ganz in diese versenkt und das ganze Bewusstsein ausfüllen lässt durch die ruhige Kontemplation des gerade gegenwärtigen Gegenstandes, (...) sich gänzlich in diesen Gegenstand“ verlieren soll, damit man schließlich „sein Individuum, seinen Willen vergisst“ (1997, §34, S. 271). Der Sprung in die Kontemplation kann also nicht willentlich vollzogen werden, sondern ist in seinem Gelingen in letzter Konsequenz stattdessen von der Gnade des Selbstvergessens abhängig, die für den Menschen gerade – wie das Wort Gnade andeutet⁴⁰ – nicht selbstmächtig verfügbar ist, sondern sich einstellt oder eben nicht. Der Mensch kann nichts weiter tun, als seine theoretischen und praktischen Interessen, hinter denen letztlich der Wille steht, zu vergessen und sich in eine Situation und Stimmung, eine meditative Haltung, zu begeben, die dem Geschehen der Gnade zuträglich ist.

Der Mensch, der solcherart seinen Willen vergessen hat, gelangt in den Zustand der Kontemplation, der sich durch eine plötzlich verwandelte Selbst- und Weltwahrnehmung auszeichnet. Das Individuum wandelt sich zum Subjekt der Erkenntnis, zum „klaren Spiegel des Objekts“ (1997, §34, S. 271)⁴¹, „so dass (...) man (...) nicht mehr den Anschauenden von der Anschauung trennen kann, beide eines geworden sind, indem das ganze Bewusstsein von einem einzigen anschaulichen Bilde gänzlich gefüllt (...) ist“ (1997, §34, S. 272). Die in dieser Kontemplation geborene „Idee“ – schreibt

⁴⁰ Schopenhauer selber parallelisiert seine „Erlösungslehre“ (Malter 1994, S. 47) mit der Lehre des Christentums und spricht in diesem Zusammenhang von der „Gnade“, auf die der Mensch zur Erlangung der Willensfreiheit angewiesen ist: „Weil nun (...) jene Selbstaufhebung des Willens von der Erkenntnis ausgeht, alle Erkenntnis und Einsicht aber als solche von der Willkür unabhängig ist; so ist auch jene Verneinung des Wollens, jener Eintritt in die Freiheit, nicht durch Vorsatz zu erzwingen, sondern geht aus dem innersten Verhältnis des Erkennens zum Wollen im Menschen hervor, kommt daher plötzlich und wie von Außen angeflogen. Daher eben nannte die Kirche sie Gnadenwirkung (...)“ (1997, §70, S. 586). Dazu mehr im nächsten Abschnitt.

⁴¹ Schopenhauer benutzt zur Illustration dieses Phänomens im Subjekt der Erkenntnis die Metapher von einer „Meeresstille des Gemüts“ (1997, §71, S. 595), das sonst – um diese Metapher fortzuschreiben – in seiner Willensgetriebenheit einer aufgewühlten wogenden See gleicht, in der sich nichts spiegeln kann.

Schopenhauer – „schließt Objekt und Subjekt auf gleiche Weise in sich, (...) in ihr halten sich (...) beide ganz das Gleichgewicht“ (1997, §34, S. 273). Dieses Gleichgewicht besteht einerseits darin, dass das Objekt im „Weltauge“ (1997, §36, S. 281) des Subjekts der Erkenntnis zur Idee erhoben wird, d.h. in seiner Freiheit vom willentlichen Zugriff des Individuums sich dem Subjekt der Erkenntnis in seiner Potentialität zeigt, und andererseits darin, dass das Individuum als Subjekt der Erkenntnis sich seinerseits in seiner Ideenhaftigkeit fühlt bzw. das Bewusstsein seiner Potentialität hat. Schopenhauer zitiert an dieser Stelle Spinoza: „Der Geist ist ewig, solange er die Dinge unter dem Gesichtspunkt der Ewigkeit auffasst“ (1997, §34, S. 272). Beide Seiten des Erfahrungsprozesses – so ließe sich diese wechselseitige Verwandlung im Kontemplationsgeschehen kommentieren – vollziehen einen Überstieg über sich und durchlaufen dergestalt einen Verwandlungsprozess auf die ihnen gemeinsam zugrunde liegende Ewigkeitsdimension hin. Hühn schreibt, dass sich „eine jede Seite ganz zu dem, was sie als Inbegriff ihrer Möglichkeiten überhaupt nur sein kann“, entfaltet (2002, S. 152f.). Die Wechselseitigkeit der Erlösung aus der Individualität, der raum-zeitlich-kausalen Bestimmtheit, betont auch Simmel:

„In dem wir den Gegenstand auf seine Idee hin ansehen, die zugleich sein innerstes Wesen und sein nie völlig realisiertes Ideal ist, entheben wir ihn ebenso seiner Einzelheit, der bloßen Relativität seiner zeit-räumlichen Stellung, der Verflochtenheit in das physische Sein, wie wir selbst, ästhetisch betrachtend, all diesem enthoben sind“ (1993, S. 90).

Die Frage – die sich jetzt stellt – ist, was unter dem in der Kontemplation geborenen Ideencharakter bzw. der Ewigkeit des Geistes zu verstehen ist? Diese Frage ist noch vor dem Charakter der Ideen, in die sich in der Kontemplation die Objekte verwandeln, zu klären. Die interessierte, willentliche Wahrnehmung der Objekte durch das Individuum gemäß dem Satz vom Grunde, die die Welt als Vorstellung begründet, auf deren Grundlage als „Vorstellungen von Vorstellungen“ (Schopenhauer 1997, §9, S. 85) die Begriffs- und Sprachwelt aufbaut, durch die die Wirklichkeit für das Individuum vermittelt wird, ist eine Form der Herrschaft über die Objektwelt. „Der Satz vom Grunde, der über alles Objekt herrscht“ – wie Schopenhauer schreibt (1997, §8, S. 79) – setzt die Objekte in eine spezifische Relation zum Individuum und muss sie, will er nicht in einer chaotischen Wirklichkeit untergehen, in diesen Relationen festhalten. Die Herrschaft über die Objekte wirkt auf das Subjekt zurück, als es sich in der Anstrengung des Beherrschens halten muss. Dieser Zusammenhang ist einer der Quellgedanken der *Dialektik der Aufklärung*, in der Horkheimer/ Adorno über den Kant der *Kritik der reinen Vernunft*, in der das theoretische Erkennen thematisiert wird, schreiben:

„Auf das Neue zielt nach Kant das philosophische Urteil ab, und doch erkennt es nichts Neues, da es stets bloß wiederholt, was Vernunft schon immer in den Gegenstand gelegt.

Diesem in den Sparten der Wissenschaft vor den Träumen eines Geistersehers gesicherten Denken aber wird die Rechnung präsentiert: die Weltherrschaft über die Natur wendet sich gegen das denkende Subjekt selbst, nichts wird von ihm übrig gelassen, als eben jenes ewig gleiche Ich denke, das alle meine Vorstellungen muss begleiten können. Subjekt und Objekt werden beide nichtig. Das abstrakte Selbst, der Rechtstitel aufs Protokollieren und Systematisieren hat nichts gegenüber als das abstrakte Material, das keine andere Eigenschaft besitzt als solchem Besitz Substrat zu sein. Die Gleichung von Geist und Welt geht am Ende auf, aber nur so, dass ihre beiden Seiten gegeneinander gekürzt werden.“ (1995, S. 32f.)

Die Folgen des herrschaftlichen, willentlichen Erkennens gemäß des theoretischen Interesses mit Hilfe der bestimmenden Urteilskraft, die nach Kant das Allgemeine (bei Schopenhauer wären es die Formen des Satzes vom Grunde und die auf seiner Grundlage erarbeiteten Begriffe) immer schon hat, unter dem sie das Besondere, es seiner Besonderheit und Einzigartigkeit durch die gleichmachende Subsumption unter die Allgemeinbegriffe beraubend, begreift, sind die Nichtigmachung des Subjekts bzw. das Wegkürzen des Geistes. Dieses Wegkürzen des Geistes hat meiner Ansicht nach zweierlei Gründe:

1. Die Herrschaft über die Objekte ist ein Festhalten der Objekte in einer spezifischen Relation zum Subjekt, wodurch einerseits das Objekt auf eine spezifische Erscheinungsweise festgelegt wird, insofern es durch das Subjekt mit Hilfe eines Allgemein-Begriffs, der relationalen Bestimmung im Ursache-Wirkungsgefüge in Raum und Zeit, auf diese reduziert wird, und andererseits das Subjekt auf eine Erscheinungsweise festgelegt wird, insofern es das Objekt in seiner spezifischen Erscheinungsweise festhalten muss. Die Herrschaft über das Objekt wirkt auf das beherrschende Subjekt zurück: Die Seins-Möglichkeiten des Beherrschenden werden durch das Beherrschende-Müssen auf die eine reduziert, die die Herrschaft über das Objekt sichert, aus der heraus das Objekt in der spezifischen Relation des Beherrschten gehalten wird. Das Absehen von Herrschaft und Interesse führt nun auf beiden Seiten des Erfahrungsprozesses zu einer Veränderung: So wie das Objekt nicht auf eine Erscheinungsweise festgelegt wird, also in potentiell allen Erscheinungsweisen sich zeigen kann, so ist es auch das Subjekt nicht, insofern es sich nicht durch das Herrschaftsinteresse in eine spezifische Relation zum Objekt bringt, es sich also nicht in eine einzige Relation zur Objektwelt einlässt, sondern in potentiell allen möglichen Relationen zu ihr stehen kann. Das Subjekt erfährt sich in der Potentialität seiner möglichen Relationen zum Objekt, die als je eigene Erscheinungsweisen ausbuchstabiert werden könnten, insofern keine, durch Festlegung auf eine Spezifische, ausgeschlossen wird. Die Objektkontemplation lässt sowohl das Objekt in seiner Potentialität zu als auch das Subjekt, weil sich das Subjekt potentiell in sämtlichen Beziehungen,

die es zum Objekt einnehmen könnte, erfährt, die Möglichkeiten des Objekts Subjektmöglichkeiten beinhalten, mit ihm in Beziehung zu treten⁴².

2. Die Herrschaft über die Objekte bindet die Vermögen des Subjekts, zwingt Einbildungskraft und Verstand in ihren Dienst, die unter solchen Bedingungen nicht ins freie Spiel der Vermögen gelangen können, nicht frei von der Aufgabe der Herrschaft frei zu sich selber werden können. Das Absehen von Herrschaft und Interesse aber ermöglicht dieses kantische freie Spiel der Vermögen bzw. die Kontemplation Schopenhauers: Das Subjekt wird nun qua freiem Spiel einerseits seiner Selbst im Sinne seiner elementaren Schaffensfähigkeit – die unterschiedlichsten Ideen hervorbringen zu können – im harmonischen Zusammenwirken seiner Vermögen inne. Andererseits objektiviert sich diese Zweckmäßigkeit ohne Zweck des Selbst – wie sie im freien Spiel der Vermögen bewusst wird – in der von ihm geschaffenen Idee, spiegelt sich gleichsam in der Zweckmäßigkeit ohne Zweck des zur Idee befreiten Objekts, das es sieht.

Das Ergebnis dieser Ausführungen ist also ein doppelter Begriff von „Geist“: Einerseits ist er das Bewusstsein des Subjekts von der Potentialität seiner möglichen Erscheinungsweisen; andererseits lässt er sich als das Bewusstsein des Subjekts von der Zweckmäßigkeit ohne Zweck des eigenen Selbst fassen. Was es mit beidem auf sich hat, soll im Folgenden anhand des Charakters der Ideen, zu denen sich die Objekte verwandeln, erklärt werden.

⁴² Das einprägsamste Beispiel für diese Wechselwirkung zwischen der Freiheit des Objekts und der Freiheit des Subjekts ist der (platonische) Liebesblick: Der Liebesblick nimmt Abstand von der Gewohnheit des Menschen, sich von seinem Mitmenschen ein Bildnis zu machen. Das Bildnis reduziert das Gegenüber auf eine spezifische Erscheinungsweise und bedeutet den Tod seiner Möglichkeiten. Der Liebesblick hingegen lässt die Möglichkeiten des Anderen aus der Umklammerung durch das Bildnis frei, lässt ihn in allen seinen Möglichkeiten zu: Seine Augen sind dem Anderen ein Spiegel seiner Möglichkeiten, so, wie die Augen des Anderen – machen sie sich ebenso kein Bildnis – ein Spiegel der Möglichkeiten des ersten sind. Der Liebesblick ist aber auch ohne die Erwiderung erfüllend: Eben weil dem Subjekt in dem Moment, wo es den Anderen in seinen Möglichkeiten zulässt, Selbstmöglichkeiten ins Bewusstsein kommen, mit ihm in Beziehung treten zu können. Platon greift im *Symposion* auf den Mythos vom Hermaphroditen zurück, um die Ursache für diese Liebe zwischen den Geschlechtern zu erläutern: Die Menschen waren zu Anbeginn Hermaphroditen, kugelige Wesen, die ganz, vollkommen und zufrieden waren; aufgrund einer von ihnen begangenen Hybris ließ Zeus sie in die zwei Geschlechter zerteilen, die seitdem nicht mehr in sich vollkommen und zufrieden waren, sondern, „um die ursprüngliche Natur wiederherzustellen“ (Platon: *Symposion*, 1994, S. 63), sich lieben mussten.

Die Idee, zu der sich das Objekt in der Wahrnehmung durch das Subjekt der Erkenntnis in der Kontemplation wandelt, meint – so wurde es oben gefasst – das Objekt in seiner Potentialität als Inbegriff seiner Möglichkeiten, was es nun genauer zu erklären gilt. Schopenhauer macht über den Charakter der Idee zwei auseinanderzuhaltende Aussagen: Einerseits versteht er die Idee als „Wurzelpunkt aller (...) Relationen“ (1997, B.II, Kap. 29, S. 488), andererseits als „Repräsentant des Ganzen“ (1997, §36, S. 280). Die Idee ist nun Wurzelpunkt aller Relationen bzw. – wie Schopenhauer im selben Zusammenhang schreibt (1997, B.II, Kap.29, S. 488) – das „Resultat der Summe aller Relationen“, insofern sie „noch nicht in sie (die Formen der Erscheinung gemäß des Satzes vom Grunde – A.d.V.) eingegangen“ (1997, §32, S. 267) ist. Jedes Stück der Erscheinungswelt wird räumlich, zeitlich und kausal von anderen begrenzt, und erst durch diese Eingrenzung bekommt es seinen besonderen Charakter; die Dinge verleihen sich gegenseitig ihre individuelle Gestalt. Dieses Relationsgefüge – in dem das einzelne Objekt auf eine spezifische Erscheinungsweise festgelegt wird – steht in letzter Instanz in Relation zum Subjekt, auf das die Relationen alle hingeordnet sind, insofern von der ursprünglichen Leibaffektion auf eine Ursache außerhalb des Leibes geschlossen wird, die wiederum zu einer Folge einer anderen Ursache wird usw., bis die Welt der Vorstellung als Ursache-Wirkungsgefüge in Zeit und Raum vor dem Menschen entsteht. Das Subjekt reduziert das Objekt somit auf eine bestimmte Erscheinungsweise. Insofern das Objekt in der Kontemplation nun nicht mehr auf eine bestimmte Erscheinungsweise festgelegt wird, die alle anderen möglichen Erscheinungsweisen ausschließt, erscheint es von sich aus in der Potentialität aller möglichen Erscheinungsweisen. Die Idee ist Wurzelpunkt aller Relationen, weil sie – so könnte man anders gefasst dasselbe sagen – das Objekt in einer Weise vorstellig macht, in der es nicht in spezifische Relationen eingelassen erscheint, sondern vor der Einlassung in spezifische Relationen auf potentiell alle möglichen Weisen mit seiner Umwelt verknüpfbar und aufs Subjekt beziehbar ist. Jede Verknüpfungs- und Beziehungsweise macht eine mögliche Erscheinungsweise des Objekts aus, das, insofern es nicht durch Festlegung auf eine Verknüpfungs- und Beziehungsweise auf eine Erscheinungsweise festgelegt wird, in der Potentialität aller Erscheinungsweisen vorstellig ist. Hühn spricht – und das steht im Einklang mit der hier vorgetragenen Interpretation – von „alle(n) Aspekten der Erfahrbarkeit“ (2002, S. 153), die in der Idee zugleich angeschaut werden. Heidegger hat in *Der Ursprung des Kunstwerkes* ein schönes Beispiel für diese Form der Potentialität als Inbegriff aller möglichen Erscheinungsweisen gefunden:

„Der Stein lastet und bekundet seine Schwere. Aber während diese uns entgegenlastet, versagt sie sich zugleich jedem Eindringen in sie. Versuchen wir solches, indem wir den Fels zerschlagen, dann zeigt er in seinen Stücken doch nie ein Inneres und Geöffnetes.

Sogleich hat sich der Stein wieder in das selbe Dumpfe des Lastens und des Massigen seiner Stücke zurückgezogen. Versuchen wir, dieses auf anderem Wege zu fassen, indem wir den Stein auf die Waage legen, dann bringen wir die Schwere nur in die Berechnung eines Gewichtes. Diese vielleicht sehr genaue Bestimmung des Steins bleibt eine Zahl, aber das Lasten hat sich uns entzogen. Die Farbe leuchtet auf und will nur leuchten. Wenn wir sie verständig messend in Schwingungszahlen zerlegen, ist sie fort. Sie zeigt sich nur, wenn sie unentborgen und unerklärt bleibt.“ (1994, S. 33)

Alle Versuche, das Lasten des Steines – wie es sich in seiner Kontemplation enthüllt – zu erklären, sein Gewicht durch das Wiegen mit einer Maßzahl zu bestimmen und es damit mit den Gewichten anderer Objekte vergleichbar zu machen, seine Schwere also in Relation zu anderen Schweren zu stellen, heben die eigentümliche Qualität der Schwere, die eben dieser Stein hat, auf, scheitern, weil sich das, was sich kontemplativ erschließt, nicht relational bestimmen lässt. Die Wahrnehmung der Schwere des Steines ist eine Wahrnehmung seiner Potentialität, weil in ihr die unterschiedlichsten Relationen, in die diese Schwere zur Umwelt und zum Subjekt treten kann, angelegt sind: Der Stein könnte aufgrund seiner Schwere im Wasser eines Sees mehrere Kreise konzentrischer Wellen verursachen, könnte als Wurfgeschoss verwendet werden, als Bücherstütze dienen oder einfach nur am Strand liegen, wo er aufgrund seiner Schwere vom Wasser kaum mehr bewegt werden kann, usw. Alle diese Aspekte der Erfahr- und Verwendbarkeit der Schwere des Steines sind in der kontemplativen Wahrnehmung seiner Schwere potentiell angelegt.

Diese Potentialität der Erscheinungsweisen des zur Idee befreiten Objekts – wie sie zuletzt aus der Freiheit von dem willentlichen, es in ein Relationsgefüge hineinzwingenden Zugriff des Individuums erklärt werden konnte – könnte nun aber dahingehend missverstanden werden, dass alle diese potentiellen Erscheinungsweisen dem kontemplierenden Subjekt zugleich bewusst sind. Damit wäre jedoch die ästhetische Wahrnehmung überfordert. Wie der Begriff Potentialität schon andeutet, sind alle möglichen Erscheinungsweisen des Objekts der Möglichkeit nach im Objekt angelegt, nicht jedoch der Wirklichkeit nach gegeben. Die Idee ist zwar „Wurzelpunkt aller (...) Relationen“ (1997, B.II, Kap. 29, S. 488) und stellt – wie schon bei Kant (vgl. Abschnitt 3) – die vorgängige Bedingung aller relationalen Erkenntnis dar, insofern durch sie die Objekte als abgegrenzte Ganzheiten überhaupt erst vorstellig werden, bevor sie relational miteinander und mit dem Subjekt verknüpft werden können. Aber sie ermöglicht dies nicht, insofern in ihr gleichsam alle möglichen relationalen Verknüpfungen und die entsprechenden Erscheinungsweisen des Objekts schon vorgängig bewusst sind. Stattdessen sind die möglichen relationalen Verknüpfungen und die ihnen entsprechenden Erscheinungsweisen des Objekts nur potentiell in der Idee angelegt. Die Idee

des Objekts verfügt sozusagen über eine unbegrenzte Anzahl möglicher Optionen, mit der Umwelt und dem Subjekt verknüpft werden zu können, ohne dass sie dem Subjekt der Erkenntnis in der Ideenschau gegenwärtig sind. Andersherum kann die Idee aber auch durch das relationale Denken nicht erfasst werden, weil es das Objekt nur als Teil eines Verweisungszusammenhangs erfasst, ohne sich auf die Qualität des Objekts, potentiell in allen möglichen Verweisungszusammenhängen stehen zu können, einzulassen.

Die Idee könnte man mit Heidegger als das „Insichruhende“ (1994, S. 9)⁴³ definieren, wie sie – wie oben in Abschnitt 4 ausgeführt – auch schon von Cassirer verstanden wurde, insofern sie wie die gewöhnliche Vorstellung nicht nur ist, indem ein anderes auf sie und sie auf ein anderes verweist, sondern jenseits des Verweisungszusammenhangs still und selbstgenügsam in sich selbst weilt. Sie weist darin eine Fülle durchgängiger Bestimmtheit auf und steht für eine Erfahrung „verdichtete(r) Präsenz“ (Hühn 2002, S. 148) ein, weil an ihr nicht nur *ein* für eine spezifische Verknüpfung mit Umwelt und Subjekt erkannter Aspekt sinnlich wahrgenommen wird, sondern *alle* ihre Aspekte – die je zu potentiellen anderen Verknüpfungen führen können – wahrgenommen werden⁴⁴. Das relationale Denken nimmt nur einen Aspekt

⁴³ Heidegger bestimmt in seinem Aufsatz *Der Ursprung des Kunstwerkes* das „Ding“ als Gegenstand der Kunst und schreibt, was man hier durchaus in der Tradition Schopenhauers verstehen kann: „Mag diese (die rechnerische Zudringlichkeit – A.d.V.) den Schein der Herrschaft und des Fortschritts vor sich hertragen in der Gestalt der technisch-wissenschaftlichen Vergegenständlichung der Natur, diese Herrschaft bleibt doch eine Ohnmacht des Wollens. Offen gelichtet als sie selbst erscheint die Erde (als Inbegriff aller Dinge – A.d.V.) nur, wo sie als die wesenhaft Unerschließbare gewahrt und bewahrt wird, die vor jeder Erschließung zurückweicht und d.h. ständig sich verschlossen hält“ (1994, S.33). Unerschließbar ist das Ding letztlich, weil es sich dem rechnenden, relationalen Denken entzieht. Die zentrale Ursache für diesen Entzug liegt letztlich in seiner Gegründetheit in der Transzendenz (vgl. dazu den Abschnitt 5.2), weil das Ding nur dort rein aus sich selbst in der Potentialität seiner möglichen Erscheinungsweisen erschlossen ist. Die Konsequenz dieser Gegründetheit des Dings in der Transzendenz ist, dass das Subjekt der Erkenntnis sich selbst in der Transzendenz gründen muss, sich also gleichsam in das Ding versenken muss, um es in allen seinen Aspekten zu erschließen. Das „Wesen der Wahrheit“ bestimmt Heidegger nun als „Unverborgenheit“ (1994, S.41), und die „Schönheit“ als eine „Weise, wie Wahrheit als Unverborgenheit west“ (1994, S.43). Diese Unverborgenheit des Dings stellt sich dann ein, wenn es in der beschriebenen Weise ästhetisch kontemplierend geschaut wird. (Auf Heidegger wird im Zusammenhang mit dem Abschnitt 7 zurückzukommen sein).

⁴⁴ Was hat es mit der Erfahrung verdichteter Präsenz in der ästhetischen Wahrnehmung auf sich? Die Idee Schopenhauers stellt das Allgemeine dar, das als das Mehr der Summe der Teile sich aus deren freiem Zusammenstimmen im ästhetischen Anschauen ergibt. Sie bleibt aber – so wahr sie nicht aufgezwungen ist, sondern sich aus dem freien Zusammenstimmen der Teile erschließt – auf die Teile, d.h. auf die spezifischen Mängelhaftigkeiten des Objekts transparent, die nun eben nur zum Zusammenstimmen grup-

des Objekts am Objekt wahr, weil es sich die Wirklichkeit kausal erschließt und Ursache einer Wirkung bzw. Wirkung einer Ursache nur ein spezifisches, genau eingegrenztes Phänomen sein kann. Dieses Phänomen bzw. dieser Aspekt des Objekts steht dem relationalen Denken für das ganze Objekt ein, dessen andere Aspekte solcherart verkannt werden bzw. mit der Festlegung des Objekts auf die aus diesem Aspekt sich ergebende, verabsolutierte Erscheinungsweise ausgeschlossen werden.

Die ästhetische Erkenntnis hingegen sucht als Anstrengung der reflektierenden Urteilskraft das Allgemeine, unter dem sie die Mannigfaltigkeit der Besonderheiten des wahrgenommenen Objekts verstehen kann (und zwingt es dem Objekt nicht gewaltsam auf), indem sie seine „äußersten sichtbaren, greiflichen Teile im Zusammenhang zu erfassen“ und „sie als Andeutungen des Inneren aufzunehmen“ sucht (Goethe – Zitat nach Stamatescu 1995, S. 221). Ihr eignet kein Subjekt mehr: Das Subjekt stellt sich zwangsläufig in eine spezifische Beziehung zum Objekt. Um aber die Potentialität aller möglichen Beziehungen des Objekts mit seiner Umwelt wahrzunehmen, muss das Subjekt – wie Schopenhauer schreibt – mit dem Objekt verschmelzen. Nur indem es sich in das Zentrum des Objekts versenkt und die Organisation seiner Teile zu einem Ganzen aus diesem Zentrum im freien Spiel der Vermögen wiederholt, kann es das Objekt frei von einer spezifischen Beziehung zu sich wahrnehmen, nämlich so, wie es vor aller Einlassung in solche spezifische Beziehung zum Subjekt in der Potentialität seiner möglichen Erscheinungsweisen von sich aus ist. Die Potentialität aller möglichen Erscheinungsweisen kann also gar nicht wirklich, sondern nur der Möglichkeit nach sein, weil jede Erscheinungsweise zu ihrer Wirklichkeit eine Erscheinung für ein Subjekt sein muss, sobald aber das Subjekt gesetzt ist, alle anderen möglichen Erscheinungsweisen mit der Verwirklichung einer spezifischen Erscheinungsweise aufgehoben werden. Während also alle möglichen Erscheinungsweisen des Objekts in der Idee potentiell angelegt sind, so sind die sinnlich erfahrbaren Aspekte des Objekts, die zu diesen

piert erscheinen. Diese spezifischen Mannigfaltigkeiten des Objekts müssen mit ihrem Zusammenstimmen in dem im ästhetischen Anschauen gewonnenen Allgemeinen eben nicht ausgelöscht und unterdrückt werden, weil es ihnen – anders als beim relationalen Denken – nicht aufgezwungen wurde, sondern sie von sich aus zu ihm sich zusammenfanden. Das solcherart als Idee wahrgenommene Objekt kann sich nun potentiell in allen möglichen Verknüpfungszusammenhängen und damit einhergehenden Erscheinungsweisen zeigen, weil das Allgemeine der ästhetischen Anschauung die Mannigfaltigkeiten nicht unter sich zwingt, sondern sie zu neuen Gruppierungen frei lässt, so dass – als Folge solcher Gruppierungen, die sich jeweils aus der Betonung eines Aspektes des Objekts ergeben – potentiell alle Aspekte bzw. Erscheinungsweisen des Objekts zustande kommen können.

Erscheinungsweisen je den Ausgangs- und Anhaltspunkt geben, zugleich bewusst. Diesem Charakter der Idee als Wurzelpunkt aller Relationen bzw. als Potentialität der Erscheinungsweisen steht nun der im Folgenden zu erörternde Charakter der Idee als „Repräsentant des Ganzen“ (1997, §36, S. 280) zur Seite.

Schopenhauer charakterisiert die Idee – zu der sich das Objekt in und durch die Kontemplation wandelt – wie gesagt als „Repräsentant des Ganzen“, und schreibt weiter, dass sie „ein Äquivalent des in Raum und Zeit unendlich Vielen“ sei. Die Idee – so lässt sich diese Aussage interpretieren – ist im freien Spiel der Vermögen entstanden und wird darin, solange gespielt wird, in ihrer Ideenhaftigkeit gehalten. Kant hatte das Produkt dieser ästhetischen Anschauung als zweckmäßiges Gebilde charakterisiert, das sich durch eine „Zweckmäßigkeit ohne Zweck“ (1990, S. 66) auszeichnet. Sie ist ein Strukturprinzip, dass allen Objekten – werden sie ästhetisch angeschaut – zugrunde liegt. Die Charakteristika dieses Strukturprinzips wurden im Exkurs herausgearbeitet: Das Ganze des ästhetisch Angeschauten zeichnet danach aus, dass es eine gegen die Außenwelt abhebende Grenze hat und dass alle Teile wie auf ein Zentrum gerichtet sind, dieses Zentrum aber in sich ruht. Außerdem stellt das ästhetisch Angeschauten ein Ganzes, zu dem die Teile zusammenstimmen und das mehr als die Summe seiner Teile ist, dar. Die Idee stellt nun einen Repräsentanten des Ganzen dar, insofern jedes Objekt, ästhetisch angeschaut bzw. kontempliert, dieses Strukturprinzip enthüllt, so dass also, schaut man die Idee nur eines Objektes an, die Ideen aller anderen Objekte potentiell in ihr angelegt sind, insofern sie nach demselben Strukturprinzip organisiert sind. Schopenhauer schreibt – dieses Strukturprinzip unterstreichend, das es ermöglicht, dass eine Idee Repräsentant des Ganzen ist, also alle anderen Ideen potentiell in ihr angelegt sind und sich aus ihr entwickeln können –: „(...) die Idee (...) entwickelt in Dem, welcher sie gefasst hat, Vorstellungen, die in Hinsicht auf den ihr gleichnamigen Begriff neu sind: sie gleicht einem lebendigen, sich entwickelnden, mit Zeugungskraft begabten Organismus, welcher hervorbringt, was nicht in ihm eingeschachtelt lag“ (1997, §49, S. 349). Ein Beispiel für diese Aussage, dass aus einer Idee – insofern alle anderen Ideen potentiell in ihr angelegt sind – sich alle anderen Ideen entwickeln können, gibt der im Exkurs zitierte Goethe: Aus einer beliebigen Blume, wird sie ästhetisch angeschaut, können sich die verschiedensten neuen Blumen entwickeln. Dies ist deshalb möglich, weil die anderen Blumen potentiell in der einen Blume wie in einem Keim angelegt sind. Huhn hat – was hier zur Absicherung der Argumentation zitiert sei – die Idee Schopenhauers mit der „Leibnizschen Fassung der Monade“ (2002, S. 147) gleichgesetzt: Leibniz schreibt die Monade betreffend, dass „jeder kleine

Ausschnitt auf unendlich viele Weise einen lebendigen Spiegel enthält, der das ganze unendliche Universum, das mit ihm existiert, ausdrückt“ (1965, S. 379). Diese Möglichkeit der Idee – Mikrokosmos des Makrokosmos Universum zu sein – liegt in ihrer Zweckmäßigkeit ohne Zweck, in ihrem Strukturprinzip, nach dem eben nicht nur die Idee eines spezifischen Objekts organisiert ist, sondern die Ideen aller Organismen, und eben auch die Idee des Universums als Ganzem. Organismen sind – wie im Zusammenhang der Kant-Schopenhauer-Vergleichbarkeiten herausgearbeitet wurde – aber alles, insofern alles Objektivationen des organisch gedachten Willens zum Leben sind.

Die beiden Charakteristika der Idee als „Wurzelpunkt (...) aller Relationen“ (1997, B.II, Kap.29, S. 488) und als „Repräsentant des Ganzen“ (1997, §36, S. 280) zusammengenommen ergibt folgendes Bild der Idee: Sie stellt das Objekt in der Potentialität seiner Erscheinungsweisen dar, die alle Aspekte des Objekts zugleich gegenwärtig sein lässt, insofern keine Aspekte des Objekts im Zuge eines Verweisungszusammenhangs durch Festlegung auf einen bestimmten Aspekt ausgeschlossen werden, und sie repräsentiert, wegen ihrer Organisationsstruktur, die dieselbe wie die aller Organismen ist, als solches zugleich auch das Ganze.

Nun gilt es, den oben aufgespannten Bogen zu schließen und zu beantworten, was es mit der Ewigkeit des Geistes auf sich hat, von der Schopenhauer spricht⁴⁵: Das Subjekt erschließt sich in der Kontemplation in seiner

⁴⁵ Die Möglichkeit eines Kontaktes zur Ewigkeit lässt sich meines Erachtens mit der indischen Atman/ Brahman-Theorie folgendermaßen erklären: Das Brahman der Inder ist das Allbewusstsein, mit dem der Mensch im Mutterbauch eins ist. Die Schmerzeinwirkungen des Geburtsvorgangs kündigen dem Baby ein Außen an, das dem Bedürfnis nach dem Wohlgefühl der Ureinheit in seinem Innern widerspricht, sich aber als eine neue, mangelhafte Realität manifestiert, ist es in die Welt hinaus gestoßen. Die Identität des geborenen Menschen entwickelt sich als eine Vermittlungsinstanz aus dem Konflikt der eigenen Bedürfnisse – die als subjektive Willensgetriebeinheit spürbar werden – mit der Welt, die diese Bedürfnisse – letzten Endes das Wohlgefühl der Ureinheit, in dem die Bedürfnisse zur Ruhe kämen – nicht in der Lage ist zu erfüllen. Der Mensch lernt, dadurch, dass der Mangel an Wohlgefühl der Ureinheit der Preis seiner Selbstverfügbarkeit, also der Möglichkeit, bewusst zu handeln, ist, mit diesem Mangel zu leben. Das Bewusstsein der Ureinheit bleibt – insofern er es einmal erlebt hat – im Menschen, der sich solcherart im principium individuationis eingerichtet hat, als Relikt bzw. Atman, das ein Teil des allumfassenden Brahman ist, erhalten, und ist aus diesem Grund wieder aufrufbar. Freud – um dieses Verständnis abzusichern – rekonstruiert in *Das Unbehagen in der Kultur* auf ähnliche Weise die Genese des Ich-Gefüls des Erwachsenen, um daraus die Möglichkeit eines „Gefüls, das er (Rolland, den Freud zitiert – A.d.V.) die Empfindung der Ewigkeit nennen möchte, ein Gefühl wie von etwas Unbegrenztem, Schrankenlosem, gleichsam Ozeanischem“ zu erklären (vgl. 1997, S.31ff.). Kierkegaard – als ein weiterer Kronzeuge für die Möglichkeit des Ewigkeitsbewusstseins im Men-

Ideenhaftigkeit. Das Ablassen von allem Herrschaftsinteresse über das Objekt führt einerseits dazu, dass sich das Subjekt in der Potentialität aller möglichen Erscheinungsweisen, die es auf Grundlage der Mannigfaltigkeit seiner spezifischen Besonderheiten überhaupt nur sein kann, erfährt, und andererseits dazu, dass es sich – wiewohl es im freien Spiel der Vermögen sich befindet und seiner Zweckmäßigkeit ohne Zweck bewusst wird – als Repräsentant des Ganzen fühlt. Diese Ideenhaftigkeit des Subjekts – wie sie im freien Spiel der Vermögen lustvoll bewusst wird – spiegelt sich in der des zur Idee befreiten Objekts. In ihr liegt die Ewigkeit des Geistes, von der Schopenhauer spricht. Diese Ewigkeit des Geistes kann nun, nach der Bestimmung des Charakters der Idee, genauer eingegrenzt werden: Sie stellt einerseits ein Bewusstsein dar, alle Konfigurationen und Selbstentwürfe, die auf Grundlage der Mannigfaltigkeit von Besonderheiten, aus denen das Selbst zusammengesetzt ist, generiert werden können, potentiell zugleich zu sein⁴⁶. Diese Möglichkeiten des Selbst sind ihm im Zustand der Kontemplation zwar nicht zugleich bewusst im Sinne von Wirklichkeiten, sind in ihm aber in der Fülle seiner Selbstwahrnehmung potentiell angelegt, weil es sich nicht für eine spezifische entscheidet und damit die anderen Möglichkeiten nichtet. Andererseits ist sich dieses Selbst bewusst, Repräsentant des Ganzen zu sein, d.h., in seiner

schen aufgerufen – schreibt in *Die Krankheit zum Tode* (1992, S.8): „Der Mensch ist eine Synthesis von Unendlichkeit und Endlichkeit, von dem Zeitlichen und dem Ewigen, von Freiheit und Notwendigkeit“ – er hat also Anteil an beiden Welten.

⁴⁶ Das Bewusstsein seiner Potentialität – also das potentielle Zugleich-Sein aller seiner Möglichkeiten – ist vielleicht eine etwas ungenaue Fassung des Sachverhalts, die schon an der widersprüchlichen Bedeutung der hier zusammen zur Charakteristik dieses Zustandes verwandten Begriffe „potentiell“ und „sein“ deutlich wird: Potentiell ist etwas nur der Möglichkeit, nicht aber – wie im Falle des Seins – der Wirklichkeit nach. Hühn – der diese Interpretation folgt, wenn sie auch nicht diese verfängliche Sprache verwendet – zitiert als Referenz und Quelle für diesen Gedanken Schopenhauers Schelling: „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 der Ruhe weichen könnten – das höchste Gleichgewicht und die tiefste Ruhe in der höchsten Thätigkeit“ (Zitat nach Hühn 2002, S.148). Die Arbeit wird diesem Gedanken folgen. Nichtsdestotrotz sei hier aber eine anderes Verständnis dieses Theorems wenigstens angemerkt: Man könnte das Bewusstsein der Potentialität im Zustand der Kontemplation genauer vielleicht als Transformationsbewusstsein fassen, das – anstatt alle seine Möglichkeiten potentiell zugleich zu sein – sie eher frei aus einem Pool von Möglichkeiten wählen kann, sich also in seiner Verwandlungsfähigkeit spürt und seine Seinsweise im freien Übergang zwischen seinen verschiedenen Möglichkeiten hat, die eine anwählt, probeweise ausfüllt, um sie im nächsten Moment gegen eine andere zu tauschen. Insofern diese Übergänge sich sehr plötzlich vollziehen können, gewinnt es den Anschein, als sei man alle Möglichkeiten zugleich.

Zweckmäßigkeit strukturell die anderen zweckmäßigen Objekte in sich zu spiegeln.

Die Ästhetik Schopenhauers entpuppt sich – was vor dem Hintergrund der obigen Ausführungen nun verständlich geworden sein sollte – als Vorläufer seiner „Erlösungslehre“ (Malter 1994, S. 47), wie er sie in seiner ethischen Theorie entwirft: Das in die Kontemplation versenkte Subjekt ist – so fasst er zusammen – „reines, willenloses, schmerzloses, zeitloses Subjekt der Erkenntnis“ (1997, §34, S. 272). Schopenhauer zufolge schließt – wie wir in Abschnitt 2.1 gesehen hatten – der unerfüllbare, nicht zu sättigende Wille – solange wir als Individuen von ihm getrieben werden – „dauerndes Glück, noch Ruhe“ (1997, §38, S. 295) aus. Das Wollen aber ist das Gegenteil der Interesselosigkeit, die für den erlösenden Zustand der Kontemplation die Voraussetzung darstellt. Die ästhetische Kontemplation nämlich gewährt stattdessen, dass die „auf jenem ersten Wege des Wollens immer gesuchte, aber immer entfliehende Ruhe mit einem Male von selbst eingetreten“ ist (1997, §38, S. 296). Die Ruhe – von der Schopenhauer hier spricht – entpuppt sich im Zustand der Kontemplation aus der Potentialität des Selbst der ästhetischen Anschauung, von der oben die Rede war: Insofern der Mensch sich in seiner Potentialität erfährt, also als alles, was er überhaupt nur sein kann, als in sich angelegt empfindet, und sich darüber hinaus darin noch als Repräsentant des Ganzen fühlt, gibt es für ihn keinen Grund, seinen Zustand zugunsten eines anderen aufzugeben, weil dieser mögliche andere Zustand in seinem aktuellen Zustand der Kontemplation eben schon angelegt ist. Darüber hinaus ist der aktuelle Zustand der Kontemplation von der Empfindungsqualität der Lust begleitet, so wahr die Vermögen sich im freien Spiel befinden, wie es schon Kant herausgearbeitet hatte, worauf aber auch Schopenhauer mit seiner „ästhetischen Freude“ (1997, §38, S. 301) hinweist.

5.2 Die Entgrenzung der Kontemplation zur totalen Willensverneinung

Schopenhauer schreibt am Ende des seine Ästhetik abhandelnden dritten Buches über die eingeschränkte Rolle der Kunst in Hinsicht auf die von ihm angestrebte Erlösung des Menschen vom Willen und über die Notwendigkeit weiterer Schritte auf dem Weg zu ihr:

„(...) sie (die Kunst –A.d.V.) wird ihm nicht (...) Quietiv des Willens, erlöst ihn nicht auf immer, sondern nur auf Augenblicke vom Leben, und ist ihm so noch nicht der Weg aus demselben, sondern nur einstweilen ein Trost in demselben; bis seine dadurch gesteigerte Kraft (...) den Ernst ergreift.“ (1997, §52, S. 394)

Der Zweck der Kunst mit Ausnahme der Musik – auf die später einzugehen sein wird – ist die Erkenntnis der Idee, der „Gipfel aller Kunst (...) die Darstellung seiner (des Willens –A.d.V.) freien Selbstaufhebung“ im Menschen (1997, §48, S. 346). Die Kunst – insbesondere die Tragödienkunst – kann durch die Darstellung der tragischen Situation des Menschen, in das selbstzerstörerische Willensgeschehen eingebunden zu sein, die vollkommene Erkenntnis des Wesens der Welt, die als Quietiv wirkt, im Zuschauer vorbereiten: Aufgehen muss diese Erkenntnis, die „unmittelbar und intuitiv“ sein muss, und „nicht anzuräsonniren ist“, nichtsdestotrotz jedem selbst (1997, §66, S. 538).

Schopenhauers viertes, seine Ethik umreißendes Buch stellt dar, wie Erlösung nicht nur augenblickhaft wie durch die Kunst, sondern dauerhaft im Sinne des Erschließens einer neuen Seinsweise des Menschen zu erreichen ist. Der Mensch als Individuum erkennt nur einzelne Objekte und ihr Verhältnis zur eigenen Person, wobei diese dann zu immer erneuerten Motiven seines Handelns werden. Den Menschen als Individuum betreffend schreibt Schopenhauer, „dass sein Handeln ganz notwendig hervorgeht aus dem Zusammentreffen des Charakters mit den Motiven“, und dass es ein Irrtum sei, zu glauben, dass dabei „die Gewalt des Motivs weniger sicher sei, als die Gewalt der Ursache“ (1997, §55, S. 426f.). Seine Wahlentscheidung, die er dem Tier voraus hat, macht es ihm zwar möglich, zwischen mehreren Motiven zu wählen: Sie macht ihn aber nur „zum Kampfplatz des Konflikts der Motive (...), ohne ihn ihrer Herrschaft zu entziehen“ (1997, §55, S. 443). Als Individuum vom Willen getrieben, ist der Mensch nicht fähig, sich der durchgängigen Bestimmung durch die Motive, die ihm letztlich immer wieder die Erfüllung seiner Wünsche vorgaukeln, zu erwehren. Die Möglichkeit der Willensverneinung betreffend, stellt Schopenhauer einen „Widerspruch zwischen (...) der Notwendigkeit der Bestimmung des Willens (im Menschen – A.d.V.) durch die Motive, nach Maßgabe seines Charakters, einerseits, und (...) der Möglichkeit der gänzlichen Aufhebung des Willens, wodurch die Motive machtlos werden, andererseits“ heraus (1997, §70, S. 584). Schopenhauer schreibt weiter:

„Der Schlüssel zur Vereinigung dieser Widersprüche liegt aber darin, dass der Zustand, in welchem der Charakter der Macht der Motive entzogen ist, nicht unmittelbar vom Willen ausgeht, sondern von einer veränderten Erkenntnisweise. So lange nämlich die Erkenntnis keine andere, als die im principio individuationis befangene, dem Satz vom Grunde schlechthin nachgehende ist, ist auch die Gewalt der Motive unwiderstehlich: wann aber das principium individuationis durchschaut, die Ideen, ja das Wesen der Dinge an sich, als der selbe Wille in Allem, unmittelbar erkannt wird, und aus dieser Erkenntnis ein allgemeines Quietiv des Wollens hervorgeht; dann werden die einzelnen Motive unwirksam (...).“ (1997, §70, S. 584f.)

Schopenhauer hat dieses Verfahren in nuce schon in seiner Kunstphilosophie entfaltet, wie es oben dargestellt wurde: Analog zur Bedingung der Kontemplation in der ästhetischen Theorie muss der Mensch sein theoretisches und praktisches Interesse, das ihn als Individuum auszeichnet, vergessen und aufhören, die Objekte zu sich in Beziehung zu setzen, sei es, um sie zu erkennen oder um sie zu wollen. Die Interesselosigkeit ermöglicht, ins freie Spiel der Vermögen zu gelangen und die Objekte, statt sie in Relation zum eigenen Willen zu erkennen oder zu wollen, sich von sich aus zeigen zu lassen, sie zu Ideen verwandelt zu sehen. Die einzelnen Ideen spiegeln als Repräsentanten des Ganzen potentiell alle anderen Ideen in sich, so dass die unterschiedlichen Ideen sich wie zu einer Weltidee übereinander legen, um schließlich auf den einen, sich in ihnen objektivierenden Willen transparent zu werden. Der Mensch als Subjekt der Erkenntnis erreicht das Bewusstsein der Identität des Willens in den unterschiedlichen Individuen der Welt: Der Wille gelangt im Bewusstsein des Menschen zur Selbsterkenntnis. Diese Erkenntnis wirkt – so Schopenhauer im obigen Zitat – als allgemeines Quietiv des Wollens, lässt den Menschen den Willen vergessen, der – nicht mehr wollend – damit auch der Wirkung der Motive entzogen ist: Wer nicht will, kann auch durch nichts in seinem Willen bestimmt werden. Die Frage, warum die Selbsterkenntnis des Willens als dessen Quietiv wirkt, lässt sich ästhetisch und ethisch beantworten: Der Mensch empfindet – so wahr das freie Spiel der Vermögen die Voraussetzung der Selbsterkenntnis des Willens ist – die ästhetische Lust an diesem freien Spiel und sich selbst im ästhetischen Bewusstsein seiner Potentialität, was einerseits als ästhetisches Wohlgefallen an seinem Zustand dazu führt, dass er ihn beibehalten möchte, d.h. als Quietiv des Willens wirkt, dessen Beschwichtigt-Sein ja die Voraussetzung für diesen Zustand ist. Andererseits erkennt der Mensch – dem das Bewusstsein von der Identität seines Willens mit dem aller anderen Individuen aufgegangen ist – im fremden Leiden sein eigenes⁴⁷, entdeckt, dass die Individuen als Objektivationen des in sich selbstentzweiten Willens in „nichtigem Streben, innerem Widerstreit und beständigem Leiden“ (1997, §68, S. 551) begriffen sind, das er durch sein eigenes willensgetriebenes Handeln noch verstärkt. Mitleid wird dem Menschen zum „unausbleiblichen Symptom jener Erkenntnis“ (1997, §66, S. 543) und ist die ethische Motivation, dass die Selbsterkenntnis des Willens als Quietiv wirkt. Die Negativität der Wirkung des Willens, die mit seiner Selbsterkenntnis bewusst wird, führt dazu, dass seine Selbsterkenntnis als Quietiv wirkt. Die Quietiv-Wirkung lässt den Menschen im Zustand des

⁴⁷ Die indische Philosophie findet für das Bewusstsein der Identität des Willens, das im fremden Leiden das eigene erblicken lässt, die von Schopenhauer zitierte Formel: „tat twam asi, welches heißt: dies bist du“ (1997, §63, S.519).

freien Spiels der Vermögen verharren, macht, dass er ihn nicht zugunsten der alten willensgetriebenen Seinsweise als Individuum verlässt, indem sie ihn der Wirkung der Motive entzieht.

Das entscheidende offene Problem – was sich aus dem Dargelegten ergibt – besteht darin, dass die Bedingung der Möglichkeit zur Selbsterkenntnis des Willens, die dann als Quietiv wirken soll, das Selbstvergessen des Willens im Menschen, also sein Beruhigt-Sein, ist. Das freie Spiel der Vermögen erschließt die Ideenerkenntnis und die als Quietiv wirkende Selbsterkenntnis des Willens, kann aber nur entstehen, wenn der Mensch bereits seinen Willen vergessen hat. Hier beißt sich – um es im Bild auszudrücken – die Katze in den Schwanz. Schopenhauer – sich dieses Problems selbstverständlich bewusst – schreibt:

„Weil nun (...) jene Selbstaufhebung des Willens von der Erkenntnis ausgeht, alle Erkenntnis und Einsicht aber als solche von der Willkür unabhängig ist; so ist auch jene Verneinung des Wollens, jener Eintritt in die Freiheit, nicht durch Vorsatz zu erzwingen, sondern geht aus dem innersten Verhältnis des Erkennens zum Wollen im Menschen hervor, kommt daher plötzlich und wie von Außen angeflogen. Daher eben nannte die Kirche sie Gnadenwirkung (...).“ (1997, §70, S. 586)

Das ursprüngliche Willensvergessen des Menschen, das zur Initierung des freien Spiels der Vermögen, in dessen Folge der Wille im Menschen zur als Quietiv wirkenden Selbsterkenntnis gelangt, notwendig ist, soll wiederum aus einer noch ursprünglicheren Erkenntnis hervorgehen. Das Problem, zu solch ursprünglicher Einsicht zu gelangen, liegt darin, dass der Mensch nicht nur in seinem Handeln vom Willen getrieben, sondern auch in seinem Erkennen vom Willen bestimmt ist, diese Erkenntnis also nicht aus dem totalen Willenszusammenhang heraus, in den der Mensch auch als Erkennender verstrickt ist, entstehen kann. Das Mangelempfinden des Menschen als Individuum mag ihm zwar ein Hinweis sein, nach Alternativen zu suchen, diese Suche wird aber immer nur tiefer in den Verstrickungszusammenhang führen, insofern der Mensch auch auf dieser Suche vom Willen bestimmt ist und nicht das als Quelle des Leidens erkannt werden kann, was die Suche nach einer Alternative unterhält. Die Sehnsucht des theoretischen Interesses, am Leitfaden des Satzes vom Grunde den letzten Grund der Welt zu entdecken, um, ist die Welt von ihm aus in ihrem Sein erfasst, des Menschen Platz in ihr gleichsam zugewiesen zu bekommen, der – von dieser optimistischen Annahme wird die Suche unterhalten – Leidensfreiheit und Wohlgefühl bereithält, kann nur scheitern: Das Individuum erkennt am Leitfaden des Satzes vom Grunde immer nur die Relationen, in denen die Objekte zu ihm stehe; relational zu sich kann aber nichts erkannt werden, was das Subjekt – auf das die Relationen hingeordnet sind – umfasst. Die Wissenschaft wird – schreibt

Schopenhauer – „bei jedem erreichten Ziel immer wieder weiter gewiesen“ und wird „nie ein letztes Ziel, noch völlige Befriedigung finden“, „so wenig als man durch Laufen den Punkt erreicht, wo die Wolken den Horizont berühren“ (1997, §36, S. 280), ganz einfach deswegen, weil es diesen Punkt nicht gibt. Schopenhauer bleibt also nichts anderes übrig, als für den im totalen leidvollen Willenszusammenhang verstrickten Menschen festzustellen, dass die Erkenntnis, die ihn daraus befreit, „von Außen angeflogen“ kommen muss (1997, §70, S. 586), also nicht vom Menschen selbsttätig hergestellt werden kann. Der Mensch kann zwar – um oben Gesagtes zur Verdeutlichung noch einmal zu wiederholen – wollen, was er will, aber nicht erfolgreich wollen, nicht zu wollen, weil er dann ja schon wieder will. Schopenhauer lässt – wie Hühn schreibt (2002, S. 155) –

„am Ort gleichsam letzter Ausweglosigkeit, am Ort menschlichen Lebens also, wo die antinomische Verfassung des Willens ihre heilosen Konsequenzen (...) am und durch den Menschen sonst nur erbarmungslos vollstreckt, diesem eine Kraft zuteil werden, durch die er sich zu einer Freiheit befreit, die diese Verfassung vertikal durchbrechen lässt“.

Schopenhauer steht ganz in der christlichen Tradition Luthers – wie Hühn (2002) und Malter (1994) übereinstimmend festhalten –, wenn er die Kraft von außen angeflogen kommen lässt, wie von einem Gott (den er freilich nicht erwähnt), der – wie Hühn schreibt – „nach dem von Luther in erster Linie geprägten erlösungstheologischen Muster der Gnade aus souveräner Selbstmacht heraus die Initiative dazu ergreift, am Ort der Verzweiflung gegenwärtig zu sein“ (2002, S. 157f.)⁴⁸. Die Gnade, die dem Menschen in seinem leidvollen Daseinsvollzug zuteil wird, aus dem eben kein kontinuierliches Fortschreiten herausführt, ermöglicht das primäre Selbstvergessen bzw. die primäre Interesselosigkeit, die im Menschen das freie Spiel der Vermögen entfesselt. Der Mensch im freien Spiel der Vermögen ist der aus dem leidvollen Willenszusammenhang erlöste Mensch. Schopenhauer spricht – diese kathartische Selbstverwandlung des Menschen beschreibend – davon, dass „gleichsam ein neuer Mensch an Stelle des alten tritt“, eine Folge der Gnade, die er mit dem Christentum als „Wiedergeburt“ bezeichnet (1997, §70,

⁴⁸ Schopenhauer und Kierkegaard treffen sich in der gemeinsamen Bezugnahme auf diese lutherische Ansicht von der Unmöglichkeit einer Selbsterlösung des Menschen, was sich folgendem Zitat Kierkegaards aus *Die Krankheit zum Tode* entnehmen lässt: „Wofern ein Verzweifelnder auf seine Verzweiflung aufmerksam, wie er meint, aufmerksam ist, nicht sinnlos von ihr spricht, wie von etwas, das ihm widerfährt (...) – und nun mit aller Macht aus eigenem Vermögen und allein aus eigenem Vermögen die Verzweiflung beheben will: so ist er annoch in der Verzweiflung und arbeitet sich mit aller seiner vermeintlichen Anstrengung nur desto tiefer in eine tiefere Verzweiflung hinein.“ (1992, S.9)

S. 586). Diese lässt sich – so schreibt Hühn – nicht mit „autopoietischen Figuren der Selbstermächtigung“ in Verbindung bringen (2002, S. 157).

Schopenhauer folgt dem Gedanken, dass sich Positivität nur durch die totale Negation des Willens – einschließlich der Welt und des Menschen als seinen Objektivationen – erschließt, nur im Festhalten seiner Negativität im Sinne einer Nicht-Identifikation mit ihm – die selber wieder Produkt einer vorgängigen Gnade ist – sich von sich aus als Gnade einstellen kann. Das Selbstvergessen des Menschen bzw. die Nicht-Identifikation mit dem Willen stellt die vorgängige Gnade dar, was dazu führt, dass im Menschen gleichsam ein Leerraum entsteht, in dem nun – wiederum als Ausfluss einer Gnade – vom Grunde des Selbst der spielerische, erlöste, freie Wille zu keimen beginnt, den Schopenhauer als die „Freiheit des Willens“ (1997, §70, S. 585) bezeichnet⁴⁹. Der Mensch wird frei von sich frei zu sich, in dem Sinne, dass er durch die Nicht-Identifikation mit dem Willen frei vom Willen wird, durch die Freiheit vom Willen aber frei zur Freiheit des Willens, zum Fließen des spielerischen, erlösten, freien Willens wird. Diese Positivität, die als Ausfluss der Gnade als erlöster, freier Wille im Menschen aufkeimt, wird im freien Spiel der Vermögen umgesetzt, gibt als freie Einbildungskraft bzw. freie Phantasie den Anstoß zu ihm und wird in es eingebunden. Der Mensch kann sich in der Freiheit vom Willen halten, verbleibt also in der Nicht-Identifikation mit dem Willen (der daher als spielerischer, erlöster, freier Wille den Menschen durchströmt), solange er ihm im freien Spiel der Vermögen eine Form gibt, d.h. die Einbildungskraft bzw. freie Phantasie, als die er sich äußert, durch den Verstand bzw. die Vernunft formt. Schiller hat diese Möglichkeit des Menschen, sich im freien Spiel der Vermögen durch die Formgebung in der Freiheit vom Willen, der bei ihm als Macht der Natur gefasst ist, zu halten, in folgendem Zitat ausgesprochen:

„Soweit er der Materie (als Ausfluss der Macht der Natur – A.d.V.) Form gibt, und solange er sie gibt, ist er ihren Wirkungen unverletzlich; denn einen Geist kann nichts verletzen, als was ihm die Freiheit raubt, und er beweist ja die seinige, indem er das Formlose bildet.“ (1995, S. 107)

Dieser spielerische, erlöste, freie Wille wird von Schopenhauer in seiner Philosophie der Musik noch mal ausdrücklich thematisiert: Ihm zufolge wird er durch die Kunst der Musik vertont und in ihr für den Menschen – der sich

⁴⁹ Die indische Philosophie des Kundalini-Yoga spricht diese im Grunde des Menschen aufkeimende erlöste, freie Willenskraft als Kundalini, als Schlangenkraft, an, die im Wurzelchakra ruht, sich dort im nicht-erwachten Menschen in den Schwanz beißt, im erwachten Menschen durch die Praxis des Kundalini-Yoga aber dazu gebracht werden kann, durch die einzelnen Chakren aufzusteigen, um sich schließlich im höchsten Chakra, dem Kronenchakra, in der Transzendenz festzubeißen.

zur Rezeption in die Keimzelle der Produktion versetzen muss und die Musik, um sie zu verstehen, aus dieser Keimzelle im freien Spiel der Vermögen reproduzieren muss⁵⁰ – erfahrbar. Schopenhauer schreibt, dass die „Musik (...) eine (...) unmittelbare Objektivation (...) des ganzen Willens“ (1997, §52, S. 380) ist und „das innere Wesen, das An-Sich aller Erscheinungen, den Willen selbst, ausspricht“ (1997, §52, S. 386). Die „Welt“ könnte man ihm zufolge „ebenso wohl verkörperte Musik, als verkörperten Willen nennen“ (1997, §52, S. 388). Wie kann die Musik dann aber Ausdruck des spielerischen, erlösten, freien Willens sein, wenn Schopenhauer den Willen in seinen Schriften fast durchgängig als entzweiten, strebenden Willens kennzeichnet? Diese Aussage reiht sich in die vorliegende Interpretation des Willensgeschehens (vgl. Abschnitt 1) ein, wonach der Wille an und für sich ein Spiel spielt, bei dem er schöpferisch die Welt hervorbringt, um sie zerstörerisch wieder einzuziehen, um es wieder von vorne zu beginnen. Dieses Spiel findet ganz ohne die innere Getriebenheit des Willens statt, der erst der Mensch, der seinem individuellen Bewusstsein verhaftet ist, verfällt: Erst der Mensch wird vom Willen getrieben, weil er als durch sein individuelles Bewusstsein abgespaltener Teil des Ganzen der Welt nach seiner verlorenen Ganzheit strebt⁵¹ und seine Unvollkommenheit und Unzufriedenheit willentlich aufzuheben trachtet. Dieses Streben ist – wie wir oben festgestellt hatten – zum Scheitern verurteilt: Die Willensverneinung erst bringt mit dem Aufgehen in den Dingen der Welt, dadurch, dass der Mensch Schopenhauer zufolge „sich in allem wiederfand“ (1997, §71, S. 595), diese verlorene Ganzheit zurück. Das Spiel des Willens wird – um auf obigen Zusammenhang zurückzukommen – für den Menschen, wo er sich seines Willens begibt und selbst im freien Spiel der Vermögen aufgeht, zu dem, was es an und für sich ist, dem Menschen, solange er dem individuellen Bewusstsein verhaftet ist, aber verschlossen bleibt: zur Musik. Nach Schopenhauer zeichnet die Musik nämlich folgendes aus (1997, §52, S. 389):

⁵⁰ Cassirer weist auf die Notwendigkeit der Reproduktion eines Kunstwerks zu dessen Verstehen hin: „Wir können ein Kunstwerk nicht verstehen, ohne (...) den schöpferischen Prozess nachzuvollziehen und zu rekonstruieren, dem es seine Entstehung verdankt“ (1996, S.229).

⁵¹ Die Ganzheit des Menschen wird im Mythos vom Hermaphroditen repräsentiert, den Platon – wie oben schon erwähnt – im *Symposion* aufgreift, um die dem Menschen angeborene Liebe zu begründen: Die ursprüngliche Ganzheit des Hermaphroditen wurde von Zeus in die beiden Geschlechter zerteilt, die von da an versuchen, in und durch die Liebe ihre verlorene Ganzheit wiederherzustellen. Mit diesem mythischen Bild lässt sich auch die Abspaltung des Menschen vom Ganzen der Welt – mit dem es zumindest im Mutterbauch noch verschmolzen war – illustrieren: seine mit dem individuellen Bewusstsein einhergehende Unvollkommenheit und Unzufriedenheit, die fortan willentlich versucht, diese Ganzheit wiederherzustellen.

„Das unaussprechlich Innige der Musik, vermöge dessen sie als ein so ganz vertrautes und doch ewig fernes Paradies an uns vorüberzieht, so ganz verständlich und doch so unerklärlich ist, beruht darauf, dass sie alle Regungen unseres innersten Wesens wiedergibt, aber ganz ohne die Wirklichkeit und fern von ihrer Quaal.“

Sie drückt mithilfe der „Melodie das vielgestaltige Streben des Willens aus“ und lässt uns „als Panakeion aller unserer Leiden“ die Not und die Freude von mangelnden und erfüllenden Befriedigungen des Lebens an uns vorbeiziehen, aber ohne – und das macht sie zu einem Vergnügen –, dass wir von diesen Leiden betroffen wären. Der Mensch, versteht er die Musik, ist nicht vor den sich in ihr ausdrückenden Willen gespannt, sondern lässt ihn gleichsam durch sich hindurchfließen und spielerisch die Formen des Leidens und der Freuden in ihm erzeugen, ohne dass er ihr Opfer ist. Insofern die Musik Ausdruck des freien, erlösten Willens ist, der sich als solcher in den Ideen objektiviert, muss nach Schopenhauer ein „Parallelismus, eine Analogie seyn zwischen der Musik und zwischen den Ideen (1997, §52, S. 381). So ist ihm zufolge zu erklären, dass man unter dem „Eindruck einer Symphonie (...) alle möglichen Vorgänge des Lebens und der Welt an sich vorüberziehen“ (1997, §52, S. 387) sieht. Die Musik erzeugt als erlöster, freier Wille im Menschen das Bewusstsein der Ideen und lässt ihn – sich in ihnen in seiner Potentialität spiegelnd und in seiner Ganzheit wahrnehmend – darin Ruhe und Friede finden, anstatt sich willensgetrieben ewig danach zu verzehren.

Nach dieser Interpretation der schopenhauerschen Musikphilosophie – die nicht zuletzt auf Nietzsche einen prägenden Einfluss ausübte – wird an obige Erörterungen wieder angeschlossen: Das ästhetische Aufgehen in den Objekten der Kontemplation bzw. das ethische Identifizieren mit dem Leiden der Welt – wie es sich jeweils als Produkt des freien Spiels der Vermögen erschließt – führt dazu, dass der „Wille, zur vollen Selbsterkenntnis gelangt, sich in Allem wiederfand“ (Schopenhauer 1997, §71, S. 595), so dass der Mensch in der Freiheit von sich zur Freiheit zu sich befreit bleibt, der Leerraum im Menschen gleichsam offen gehalten wird, was ihn im freien Spiel der Vermögen hält. Dieser Zustand des freien Spiels der Vermögen ist der Zustand des Heiligen, der Zustand der Erlösung vom Willen, in dem Schopenhauers Philosophie gipfelt. Der Mensch erhält sich nicht selbstmächtig in dieser erlösten Seinsweise, sondern hat sich – so wahr er vom erlösten, freien Willen im freien Spiel der Vermögen gehalten wird, diese Energie aber letztlich eine transzendentale Kraft ist, insofern sie nicht verfügbar ist und nur durch Gnade erschlossen werden kann – in der Transzendenz

gegründet⁵², d.h. die Transzendenz anstelle der Eigenmächtigkeit zum Grunde seines Selbst gemacht. Der Charakter des Menschen, nach dessen Maßgabe die Motive auf ihn wirken und ihn in seinem Handeln bestimmen, ist mit dem Selbstvergessen des Willen und der Verabschiedung der Eigenmächtigkeit „aufgehoben“ (Schopenhauer 1997, §70, S. 585), und der Mensch – damit der Determiniertheit durch den Charakter und die Motive entzogen – in die „Freiheit“ als dem „Reich der Gnade“ eingegangen (Schopenhauer 1997, §70, S. 586). Der erlöste Mensch wurde – so könnte man mit dem Christentum sagen, wie Schopenhauer es macht (vgl. 1997, §68, S. 561 u. 1997, §70, S. 585f.) – in Gott wiedergeboren, so dass „gleichsam ein neuer Mensch an die Stelle des alten tritt“ (1997, §70, S. 586). Kierkegaard findet für den Zustand der Erlösung des Menschen die schöne Formel des Sich-durchsichtig-in-der-Macht-Gottes-Gründen (vgl. 1992, S. 47) und meint meiner Ansicht nach genau dieses Phänomen: den Menschen im freien Spiel der Vermögen⁵³.

Der Mensch, als Individuum in den Konkurrenzkampf um die Materie zur Verwirklichung der je eigenen Idee mit anderen Individuen verstrickt, lässt durch die in ihm statthabende Selbsterkenntnis des Willens von diesem Kampf ab, weil er in dem Leiden, das er in ihm den anderen Individuen zufügt, sein eigenes Leiden erkennt. Diesem ethischen Quietiv des Willens steht noch das

⁵² Theunissen zitiert – in einem übertragbaren Zusammenhang auf die Bedingung der Selbstaufgabe (was sich im Sinne Schopenhauers als Willensvereinigung deuten lässt) zur Selbstfindung (was sich als der erlöste Zustand des Menschen deuten lässt) anspielend – Matthäus: „Wer sein Selbst, das Prinzip seines Lebens, verliert, wird sich finden“ (1992, S.337).

⁵³ Diese These und weitere Parallelen zwischen Schopenhauer und Kierkegaard nachzuweisen, bedürfte es einer eigenen Magisterarbeit, was an dieser Stelle daher also nicht zu leisten ist. Hier sei nur soviel gesagt: Kierkegaard schreibt: „Das Selbst kann durch sich selber nicht zu Gleichgewicht und Ruhe gelangen oder darinnen sein, sondern allein dadurch, dass es, indem es sich zu sich selbst verhält, zu demjenigen sich verhält, welches das ganze Verhältnis gesetzt hat“ (1992, S.9). Die polaren Aspekte seines Selbst wie Möglichkeit und Notwendigkeit usw. kann der Mensch also nicht selbsttätig beide zugleich verwirklichen und ins Gleichgewicht bringen, sondern muss sich ihrem freien Spiel überlassen: So wie Einbildungskraft und Verstand nicht selbsttätig in ein harmonisches, organisches Verhältnis gesetzt werden können, so sind auch der Möglichkeitssinn und der Wirklichkeitssinn nicht selbsttätig miteinander versöhnbar. Die Einbildungskraft bzw. die Lebenskraft sind ebenso wie der Möglichkeitssinn die primäre Wirkkraft, die rhythmisierend den Verstand ebenso wie den Wirklichkeitssinn zur Begrenzung ihres Schaffens herausfordern. Im Zentrum des Selbst sprudelt gleichsam eine Quelle der Energie Gottes, in der man sich nach Kierkegaard durchsichtig gründen soll und deren Energien immer wieder geformt werden wollen. Der zentrale Punkt bei diesem energetischen Konzept des Selbst ist aber nun, dass diese Energien für den Menschen eben nicht verfügbar sind, sondern ihr freies Fließen sich als Gunst bzw. göttliche Gnade einstellt.

ästhetische zur Seite: Insofern der Heilige seine Idee immer schon verwirklicht hat, indem er sich in der Potentialität seiner Möglichkeiten fühlt, muss er um diese Verwirklichung nicht mehr gegen andere Individuen kämpfen. Der ästhetisch befreite Mensch wird immer auch ein guter Mensch sein. Schopenhauer erinnert an die Lehre Luthers, „dass, nachdem der Glaube (die Erlösung des Menschen vom Willen – A.d.V.) eingetreten, die guten Werke ganz von selbst aus ihm hervorgehen, als Symptome, als Früchte desselben“ (1997, §70, S. 590f.). Alle Eigenmächtigkeit verabschiedend, wird der Mensch gleichsam zum Medium Gottes, in dessen Macht er sich durchsichtig gegründet hat.

Die Wirklichkeit für den solcherart befreiten Menschen stellt sich ihm nun anders dar, als sie es noch für ihn als Individuum tat. Schopenhauer schreibt, dass sich „das für uns Seiende als das Nichts und jenes Nichts als das Seiende zeigen“ würde (1997, §71, S. 593), und macht damit auf die Radikalität, mit der sich die Wirklichkeit im Zuge der Selbstverwandlung des Menschen verwandelt, aufmerksam. Die verwandelte Wirklichkeit des Heiligen ist die Welt der Ideen, die er – im freien Spiel der Vermögen stehend – erkennt. Dem Individuum ist alles, was es nicht nach Maßgabe des Satzes vom Grunde erkennt und zu sich in Beziehung setzen kann, also eben auch die Welt der Ideen, nichts, genauso, wie für den Heiligen die Relationen, die das Individuum erkennt, nichts sind, weil er die Objekte nicht mehr zu sich in Beziehung setzt, sondern sie sich von sich aus als Ideen zeigen lässt.

Die Erlösung vom Willen im freien Spiel der Vermögen ist nichts, was, einmal eingetreten, nun nicht mehr verloren gehen könnte, wie Schopenhauer schreibt:

„Vielmehr muss sie durch steten Kampf immer aufs Neue errungen werden. Denn da der Leib der Wille selbst ist, nur in der Form der Objektität, oder als Erscheinung in der Welt als Vorstellung; so ist, so lange der Leib lebt, auch noch der ganze Wille zum Leben seiner Möglichkeit nach da, und strebt stets in die Wirklichkeit zu treten (...).“ (1997, §68, S. 568)

Der Leib als Objektivation des Willens ist voll des Willens zum Leben und macht in Form seiner Bedürfnissen wie den nach Nahrungsaufnahme und Fortpflanzung, die Ausdruck seines Wollens sind, immer wieder auf sich aufmerksam. Diesen Bedürfnisse, kombiniert mit der Verlockung der Motive, die dem Menschen die Erfüllung der Bedürfnisse vorgaukeln, ist schwer zu widerstehen. Der christlichen Lehre verwandt, erscheint der Leib bei Schopenhauer als Widersacher des Geistes, der den willensvergessenen Geist des Heiligen versucht, seinen erlösten Zustand aufzugeben und sich um die Erfüllung der Bedürfnisse zu sorgen. Das Phänomen der Heiligkeit – wie

Schopenhauer es an Asketen bestaunt – besteht für ihn gerade darin, dass der Mensch, indem er den Willen verneint, in offenen Widerspruch zu der Erscheinung seines Leibes tritt, indem er verneint, was sie als Objektivation des Willens ausspricht. Die letztgültige Erlösung des Menschen vom Willen – die sich nicht vom Zustand des freien Spiels der Vermögen unterscheidet, diesen Zustand aber ungefährdet für den Menschen bereithält – tritt wegen der Verhaftetheit des Leibes mit dem Willen erst mit dem Tod ein (vgl. 1997, §68, S. 556).

6 Nietzsches Willensbejahung im Durchgang durch die Verneinung des Willens: Die Inversion der Transzendenz als Novum der *Geburt der Tragödie*

„Die Geburt der Tragödie hat ihr Pathos zwar in der Abwehr der Resignationslehre Schopenhauers, ist aber bis ins einzelne von dessen System geprägt“ – schreibt Szondi im *Versuch über das Tragische* (1964, S. 45f.). Das Thema der folgenden Abschnitte ist nicht, diese Prägung des frühen Nietzsche durch Schopenhauer in allen Einzelheiten nachzuweisen, als vielmehr, eine zentrale strukturelle Vergleichbarkeit, auf die Hühn (2002) aufmerksam macht, die meines Wissens in der Sekundärliteratur bisher ansonsten aber nicht bedacht wurde, aufzudecken. Die Willensbejahung Nietzsches – das sei hier schon angedeutet – ist nicht ohne einen Durchgang durch die Verneinung des Willens, wie sie Schopenhauer vorexerziert hat, denkbar. Diese strukturelle Vergleichbarkeit ergibt sich daraus, dass Nietzsche schon in der Anlage seiner *Geburt der Tragödie* Schopenhauer folgt: Das Ur-Eine als Zentralkategorie seiner Frühschrift wird genauso wie der Wille Schopenhauers als selbstentzweit und leidend betrachtet, der Mensch ist als Individuum genauso in dieses selbstzerstörerische Willensgeschehen eingelassen und muss, um ihm zu entkommen, den Willen verneinen, auch wenn es Nietzsche schließlich darum geht, ihn durch diese Verneinung hindurch zu bejahen⁵⁴. Mit dieser strukturellen Vergleichbarkeit zwischen Schopenhauer und Nietzsche kommt auch das kantische freie Spiel der Vermögen – mit dessen Hilfe Schopenhauers Zustand der Willensverneinung interpretiert wurde – in den Blick: Nietzsche selbst benutzt – hierin über Schiller von Kant beeinflusst – die Konstruktion des Spiels wiederholt. Meine Interpretation des Gedankengebäudes der *Geburt der Tragödie* wird im wesentlichen der Auslegung Fleischers – wie sie sie in ihrem Aufsatz *Dionysos als Ding an sich* (1988) vorgelegt hat – folgen, mit der Nietzsches frühe Philosophie als „ästhetische Metaphysik“ (1988, S. 74) zu lesen ist, die es in den folgenden Abschnitten zu rekonstruieren gilt.

6.1 Nietzsches ästhetische Metaphysik in der *Geburt der Tragödie*

Nietzsche fasst in seinem später erschienenen, der *Geburt der Tragödie* vorangestellten *Versuch einer Selbtkritik* die Grundkonstruktion seiner

⁵⁴ Auf die Vergleichbarkeit von Schopenhauers Selbstentzweiung des Willens und Nietzsches Urwiderspruch im Ur-Einen weist Decher (1985, S.116f.) hin.

„Artisten-Metaphysik“ (2003, S. 17) mit wenigen Worten zusammen (2003, S. 17):

„(...) das ganze Buch kennt nur einen Künstler-Sinn und – Hintersinn hinter allem Geschehen, – einen „Gott“, wenn man will, aber gewiss nur einen gänzlich unbedenklichen und unmoralischen Künstler-Gott, der im Bauen wie im Zerstören, im Guten wie im Schlimmen, seiner gleichen Lust und Selbstherrlichkeit inne werden will, der sich, Welten schaffend, von der Not der Fülle und Überfülle, vom Leiden der in ihm gedrängten Gegensätze löst. Die Welt, in jedem Augenblicke die erreichte Erlösung Gottes, als die ewig wechselnde, ewig neue Vision des Leidenden, Gegensätzlichsten, Widerspruchreichsten, der nur im Scheine sich zu erlösen weiß (...).“

Der Künstler-Gott oder das „Ur-Eine“ – wie Nietzsche ihn an anderer Stelle auch fasst (2003, S. 38) – ist als An-Sich der Welt – genauso wie der Wille Schopenhauers – als in sich gegensätzlich, also selbstentzweit, und leidend charakterisiert. Erlösung vom Leiden findet das Ur-Eine – so lässt sich dem Zitat weiter entnehmen – einerseits in der Selbstherrlichkeit des Schaffens und Zerstörens und andererseits im von ihm erzeugten Schein, in dem es sich gespiegelt und verherrlicht finden kann.

Das Ur-Eine besteht – sonst wäre es solcher Selbsterlösung nicht fähig – aus zwei entgegengesetzten Prinzipien, dem Dionysischen und dem Apollinischen, „künstlerische Mächte (...), die aus der Natur selbst, ohne Vermittlung des menschlichen Künstlers, hervorbrechen“ (2003, S. 30). Dionysos als der Gott der Musik (vgl. 2003, S. 103), die für Nietzsche im Sinne Schopenhauers die „Sprache des Willens“ (2003, S. 107) ist, repräsentiert dabei den Willen, während Apollon als der „Gott aller bildnerischen Kräfte“ (2003, S. 27) die Formen bereitstellt, mit deren Hilfe Dionysos sich ausspricht⁵⁵. Dionysos bedarf zu seiner Selbsterlösung des Apollon, der zum kosmischen Geschehen das Formprinzip, das *principium individuationis*, das er selbst nicht aufbringt, beisteuert (vgl. Fleischer 1988, S. 83). Nietzsche spricht das Ineinander beider Naturkräfte aus, wenn er vom tragischen Künstler sagt, dass er „zugleich Rausch- und Traumkünstler“ (2003, S. 30) sei. Diese Aussage lässt sich auf das Willensgeschehen übertragen, insofern der menschliche Künstler auf dem Höhepunkt des Kunstschaffens als tragischer Künstler „Nachahmer“ (2003, S. 30) der Natur ist, also mikrokosmisch das vollführt, was das Willensgeschehen makrokosmisch vormacht. Das Ur-Eine

⁵⁵ Szondi macht Schopenhauer als Ahnherr der Begriffe „dionysisch“ und „apollinisch“ – wie der frühe Nietzsche sie fasst – aus: „Als Ahnen der beiden Nietzscheschen Kunstprinzipien „dionysisch“ und „apollinisch“ dürfen wohl Schopenhauers Begriffe „Wille“ und „Vorstellung“ angesehen werden. Den ursprünglichen blinden Drang des einen fand Nietzsche in der Rauschwelt des Dionysos wieder, die Sichtbarkeit und Selbsterkenntnis des anderen in der Traum- und Bilderwelt Apolls (...).“ (1964, S.46)

ist also genauso wie der Mensch als tragischer Künstler zugleich Rausch- und Traumkünstler: Die Naturkräfte des Dionysischen und Apollinischen greifen ineinander, um als Produkt ihres Zusammenwirkens den „lustvollen Schein, (den das Ur-Eine – A.d.V.) zu seiner steten Erlösung braucht“ (2003, S. 38), zu gebären. Der Schein ist eine apollinische Objektivation eines dionysischen Zustandes, wobei wichtig ist, dass beide Gottheiten nicht ohne einander können: Während der dionysische Wille als Inhalt sich nicht ohne die apollinische Form objektivieren kann, ist die apollinische Form auf den dionysischen Willen als Inhalt angewiesen. Das Zusammenwirken von Dionysos und Apollon wird im „Bruderbund beider Gottheiten“ symbolisiert, über den Nietzsche schreibt: „Dionysos redet die Sprache des Apollo, Apollo aber schließlich die Sprache des Dionysos“ (2003, S. 140). Die Botschaft dieser Wendung ist klar: Die dionysische Wahrheit des Willensgeschehens objektiviert sich in der Sprache der Schönheit Apollons, während die Sprache der Schönheit Apollons auf die dionysische Wahrheit des Willensgeschehens transparent wird. Das Zusammenwirken der beiden Gottheiten Dionysos und Apollon hängt nach Nietzsche von „fortwährendem Kampfe und nur periodisch eintretender Versöhnung“ ab, wobei sie „sich gegenseitig zu immer neuen kräftigeren Geburten“ reizen (2003, S. 25). Der Kampf ist Resultat ihrer Gegensätzlichkeit: Während Apollon die „Vergöttlichung des principii individuationis“ (2003, S. 39) und der „maßvollen Begrenzung“ (2003, S. 28) ist, dessen Vermögen darin besteht, den dionysischen Willen mit Hilfe der Form der Individuation zu bändigen, entfaltet Dionysos seine Wirkmacht gerade im „Zerbrechen des principii individuationis“ (2003, S. 28), entspricht er dem Willen, der in seiner „Zeugungslust“ (2003, S. 109) die Grenzen des Individuums nicht achtet, um neue Inhalte hervorzubringen. Die Versöhnung ist der Moment des Bruderbundes, der als Produkt ihres Zusammenwirkens den Schein als apollinische Formung eines dionysischen Inhalts hervorbringt, der, je tiefer die dionysische Wahrheit des Willensgeschehens im Bewusstsein des Ur-Einen präsent ist, sich auch desto schöner in den apollinischen Geburten des Scheins ausspricht, um, denn das ist die Aufgabe des Scheins, die schreckliche Wahrheit soweit zu verhüllen, wie es zum Weiterleben des Ur-Einen notwendig ist. Der „Bruderbund beider Gottheiten“ (2003, S. 140) bzw. ihr Zusammenwirken lässt sich meiner Ansicht nach in strukturelle Analogie zum kantischen freien Spiel der Vermögen stellen, wenn man – wie bisher getan – das Dionysische und das Apollinische jeweils als Vermögen bzw. – wie Nietzsche es macht – als „künstlerische Mächte (...) der Natur“ (2003, S. 30) begreift. Die energetische Einbildungskraft setzt nach Kant – wie oben ausführlich dargelegt – die Mannigfaltigkeit des Besonderen zusammen und fordert den Verstand immer wieder aufs neue heraus, das Produkt dieser Zusammensetzung in seinen Grenzen zu begreifen, ihm eine

Form zu geben, woraus dann wiederum die Ideen hervorgehen. Analog dazu stellt Dionysos in seiner „Zeugungslust“ (2003, S. 109) den Willen als Inhalt, der von Apollon mit Hilfe seiner Formkraft zur Scheinwelt vergegenständlicht wird. Diesen Analogieschluss legt Nietzsche – hierin über die Vermittlung durch Schiller von Kant beeinflusst⁵⁶ – selber nahe, wenn er vom „künstlerischen Spiel“ spricht, „welches der Wille, in der ewigen Fülle seiner Lust, mit sich selbst spielt“ (2003, S. 152)⁵⁷.

Das Produkt des Spiels der Brudergottheiten ist der Schein, welchen „wir, völlig in ihm befangen und aus ihm bestehend (...), als empirische Realität zu empfinden genötigt sind“ (2003, S. 38f.). Dionysos objektiviert sich unter Mithilfe des Apollon im Sinne des durch Nietzsche von Schopenhauer übernommenen *principium individuationis*, d.h. in Erscheinungen in Raum und Zeit, die mit Hilfe des Prinzips der Kausalität miteinander verknüpft sind, d.h. in dem, was wir unsere empirische Wirklichkeit nennen. Das Ur-Eine sucht also Erlösung im Schein der Wirklichkeit des Menschen. Das Problem – das sich aus dieser Konstellation für das Ur-Eine ergibt – ist nun folgendes: So wahr sich das Ur-Eine zu seiner Verherrlichung im Schein der Hilfe Apollons, des *principium individuationis*, bedient, so wahr ist auch diese Scheinwelt durch dieses *principium individuationis* geprägt. Das Ur-Eine erleidet als Dionysos die Schmerzen der Individuation; der eine dionysische Wille wird in eine Vielzahl von Individuen zerstückelt; Dionysos ist – wie Nietzsche schreibt – „jener die Leiden der Individuation an sich erfahrende Gott, von dem wundervolle Mythen erzählen, wie er als Knabe von den Titanen zerstückelt worden sei“ (2003, S. 72). Das ewige Gesetz wird von den Titanen an Dionysos vollstreckt, der – unter dem Schwert der Individuation der Titanen, letztlich unter dem des Apollon, dessen er sich zu seiner Objektivation bedient – im ambivalenten Gefühl von Erlösung und Trauer, wie es die eigene schmerzvolle Verwandlung erzeugt, sowohl lächelt als auch weint, wobei Nietzsche festhält: „Aus dem Lächeln des Dionysos sind die olympischen Götter, aus seinen Tränen die Menschen entstanden“ (2003, S. 72). Die Individuen der Welt sind also – so lässt sich dieser Mythos deuten – Teile des zerstückelten Dionysos, der „in diesem Zustand als (Dionysos – A.d.V.) Zagreus verehrt“ (2003, S. 72) wird, also unter dem Schwert der Titanen nicht etwa stirbt, sondern in die Individuen der Welt verwandelt wird und in diesen

⁵⁶ Diese Weg der Beeinflussung Nietzsches durch Kant über Schiller betreffs des Spielbegriffs stellen Thorgeirsdottir (1996, S.64) und Wohlfart (1991, S.274ff.; 1991b, S.96) heraus.

⁵⁷ Diesen Analogieschluss von Kants freiem Spiel der Vermögen auf Nietzsches Spiel des Willens wird im folgenden und auch bei der Interpretation des menschlichen Spiels – das ja eine Nachahmung des kosmischen Willensspiels ist – genauer erläutert werden.

– die Leiden der Individuation an sich erfahrend – weiterlebt. Das Problem des Ur-Einen, das im Schein der Wirklichkeit des Menschen seine erlösende Verherrlichung anstrebte, ist, dass seine Objektivation wieder nur neues Leiden, nämlich das menschliche Leiden der Individuation, spiegelt. Die „metaphysische Aufgabe“ des Menschen – wie Fleischer sie nennt (1988, S. 85) – springt ins Auge: Das Ur-Eine findet sich nur dann im Schein der empirischen Wirklichkeit verherrlicht, wenn sich die Individuen, aus denen er besteht, selber von ihrem Leiden der Individuation befreien und ihr Dasein für sich selbst als bejahenswert empfinden. Nietzsche schreibt, diesen Zusammenhang verdeutlichend: „In den Griechen wollte der Wille sich selbst, in der Verklärung des Genius und der Kunstwelt, anschauen; um sich zu verherrlichen, mussten seine Geschöpfe sich selbst als verherrlichenswert empfinden (...)“ (2003, S. 37). Diese Situation ist die Motivation für den Kult der Tragödie, als deren „dramatisches Urphänomen“ Nietzsche folgendes benennt: „sich selbst vor sich verwandelt zu sehen“ (2003, S. 61). Diese „Verzauberung“ (2003, S. 61) ist Produkt des Rausches, in dem der Mensch als „Nachahmer“ des Willensspiel „zugleich Traum- und Rauschkünstler“ ist (2003, S. 30), d.h. – in Analogie zum kantischen freien Spiel der Vermögen, was im nächsten Abschnitt genauer beleuchtet werden wird – spielt. Der Mensch erschließt sich im Spielen seine Ideenhaftigkeit (vgl. Abschnitt 5.1), findet im Zentrum seiner spielerischen Tätigkeit zur Ruhe und Selbstgenügsamkeit, weil er alles, was er überhaupt nur sein könnte, zugleich ist, und gibt dem Ur-Einen einen Spiegel, in dem es sich im Menschen als dem von ihm hervorgebrachten Schein verherrlicht finden kann, wie Nietzsche schreibt:

„Insofern aber das Subjekt Künstler ist, ist es bereits von seinem individuellen Willen erlöst und gleichsam Medium geworden, durch das hindurch das eine wahrhaft seiende Subjekt seine Erlösung im Scheine feiert.“ (2003, S. 47)

Der Mensch als Medium eint den zerstückelten Dionysos wieder, insofern sich im Rausch der Tragödie der „Bund zwischen Mensch und Mensch“ (den Teilen des Dionysos) (2003, S. 29) wieder schließt und der Mensch sich „als Gott fühlt (...), wie er die Götter im Träume wandeln sah“ (2003, S. 30), d.h., die Zerstückelung des Dionysos in Menschen und Götter insofern wieder aufgehoben wird, als der Mensch seine höchste Seinsweise – wie er sie in den Göttern verherrlicht – im Spielen realisiert: „Die Hoffnung (...) auf eine Wiedergeburt des Dionysos, die wir jetzt als das Ende der Individuation ahnungsvoll zu begreifen haben“ (2003, S. 72), hat sich erfüllt. Der Mythos erzählt, wie Demeter, die Mutter des Dionysos, die aufgrund der Zerstückelung des Dionysos, seiner Verwandlung in den die Leiden der Individuation an sich erfahrenden Dionysos Zagreus, in „ewige Trauer“ gehüllt war, sich erstmals wieder „freut, als man ihr sagt, sie könne den Dionysos noch einmal gebären“ (2003, S. 72), eine Wiedergeburt, die sich im berauschten Menschen

vollzieht. Das Ur-Eine findet sich in der Vision der vom einen Dionysos erfüllten, verzauberten Menschen verherrlicht, insofern der Mensch sich im Rausch der Tragödie in seiner Ideenhaftigkeit erschließt, in deren Anschauung sich das Ur-Eine beruhigen kann. Das Motiv, die vollendete Scheinwelt des spielenden Menschen in Analogie zu Schopenhauer als Ideen, in denen auch der schopenhauersche Wille sich ursprünglich objektiviert, zu interpretieren, liegt in der Scheinkraft und Erlösungsmächtigkeit der von Dionysos mit Hilfe Apollons hervorgebrachten Objektivationen. Nietzsche spricht – womit sich dieser Interpretationsansatz belegen lässt – auch von der „Ewigkeit der Erscheinung“, die die Heilkraft der apollinische Objektivation auszeichnet, von der „Schönheit“, die den „Schmerz (...) aus den Zügen der Natur“ hinweglügen würde (2003, S. 108). Alle Möglichkeiten der Erscheinung, die sie in der Natur schmerzvoll in einem Nacheinander von Formbestimmungen auslegen muss, wobei die Realisation einer Möglichkeit die anderen Möglichkeiten zunichte macht, werden in der Idee zugleich und in einem angesehen: Die Idee ist die Erscheinung in der Potentialität ihrer Möglichkeiten. Der dionysische Wille, der sich im apollinischen Schein spiegelt, findet aufgrund des Ideencharakters dieses Scheins – wie er im spielenden Menschen entsteht – zur Ruhe, weil er sich in der Idee in seiner Potentialität sieht, d.h. nichts mehr anzustreben braucht, weil er alles schon zugleich ist. Das Ur-Eine findet seine Erlösung im Schein.

Das Spiel der Brudergottheiten im Herzen des Ur-Einen – von dem oben die Rede war – wäre aber noch nicht vollständig begriffen, wenn es sich im einmaligen Hervorbringen des Scheines erschöpfte: Das Ur-Eine hat gegenüber der „vollen Lust am Schein“ – wie Nietzsche schreibt – „noch höhere Befriedigung an der Vernichtung der sichtbaren Scheinwelt“ (2003, S. 151). Das Spiel des Ur-Einen besteht im „spielenden Aufbauen und Zertrümmern“ (2003, S. 153) der Scheinwelt, d.h., die Objektivation des dionysischen Willens im apollinischen Schein wird immer wieder, nachdem sie hervorgebracht ist und das Ur-Eine sich in seinem Spiegel seiner Selbstherrlichkeit inne werden und beruhigen konnte, zerstört, um durch eine neue, die Abgründigkeit des Willensgeschehens tiefer abspiegelnde Vision – wie sie die Fortsetzung des Spiels erzeugt – ersetzt zu werden. Der dionysische Willen wird in diesem Prozess immer wieder durch seine apollinische Vergegenständlichung vor seiner Hinfälligkeit und seinem selbstzerstörerischen Charakter bewahrt, weil er – anstatt durch seine innere Gegensätzlichkeit in eine Flucht in die Dynamik getrieben – immer wieder die Möglichkeit hat, sich im Anschauen des apollinischen Scheins, in seiner Verherrlichung im spielenden Menschen, zu beruhigen. Nietzsche schreibt, dass das „Wirken des delphischen Gottes“ sich darauf beschränkte, „dem gewaltigen Gegner durch eine

zur rechten Zeit abgeschlossene Versöhnung die vernichtenden Waffen aus der Hand zu nehmen“ (2003, S. 32), und zwar, bevor Dionysos sich gegen sich selbst wendet, der Wille an sich selbst zehrt, weil es nichts außer ihm gibt, an was er sonst zehren könnte. Apollon ist als Teilnehmer im Spiel zu jeder Zeit des Spiels gegenwärtig: Wie das harmonische Ineinander von Einbildungskraft und Verstand in Kants freiem Spiel der Vermögen, wird die apollinische Form immer wieder aufgerufen, den dionysischen Willen zu bändigen. Dieses Spiel zeichnet aus, dass abwechselnd Dionysos und Apollon, wiewohl beide zu jeder Zeit wirkend, die Oberhand haben: Der dionysische Wille erhält durch Apollon solange seine Form, bis sie sich im erfüllten Schein des spielenden Menschen, in dessen Anschauung das Ur-Eine seine Selbstverherrlichung und Erlösung findet, vollendet, was die Bewegung des Aufbauens darstellt. Nietzsche beschreibt den Einsatzpunkt der Phase, in der Dionysos die Oberhand hat:

„Damit aber bei dieser apollinischen Tendenz die Form nicht zu ägyptischer Steifigkeit und Kälte erstarre, damit nicht unter dem Bemühen, der einzelnen Welle ihre Bahn und ihren Bereich vorzuschreiben, die Bewegung des ganzen Sees ersterbe, zerstörte von Zeit zu Zeit wieder die hohe Flut des Dionysischen alle jene Zirkel, in die der einseitig apollinische Wille das Hellenentum zu bannen suchte.“ (2003, S. 70)

Das Zertrümmern der Scheinwelt setzt also je ein, wenn die apollinische Form der Lebendigkeit des dionysischen Willens nicht mehr angemessen ist, wenn ihre innere Strahlkraft versiegt und sie erkaltet: Dann sprengt der dionysische Wille die alte Form gleichsam von innen auf, um schließlich von Neuem durch Apollon geformt zu werden. Bei dem Versuch, sich von diesem Spiel des Willens ein Bild zu machen, muss man bedenken, dass die Zeit eine Kategorie ist, die nur in der Scheinwelt der Menschen existiert, insofern sie durch das *principium individuationis* geformt und daher auch durch dieses bestimmt ist. Das Spiel des Willens ist wie das menschliche freie Spiel der Vermögen – um wiederholt auf ein Zitat Dörfingers (vgl. 1990, S. 76) zurückzugreifen – Tätigkeit als Ruhe. Der Wille bzw. das Ur-Eine ist, so wahr es im Spielen seine innere Gegensätzlichkeit austragen muss, leidend, aber, sofern es spielt, d.h. sich im Zusammenwirken seiner Vermögen im Aufbauen und Zerstören seiner Selbstherrlichkeit inne wird und sich im spielend aufgebauten Schein in dieser Selbstherrlichkeit gespiegelt findet, erlöst.

6.2 Der verzauberte Mensch als Produkt des Bruderbundes von Dionysos und Apollon

Nietzsche führt den Menschen im Sinne seiner Leitfigur des tragischen Künstlers als „Nachahmer“ (2003, S. 30) des Spiels des Willens ein, der im Zugleichsein von „Traum- und Rauschkünstler“ (2003, S. 30) die Vollendung

des Scheins – in dem das Ur-Eine sich verherrlicht findet – darstellt. Der Mensch spielt also genauso wie der Wille. Daraus ergibt sich die Frage, inwiefern sich das Spiel des Menschen nach Nietzsche mit dem Spiel, als das Schopenhauers Figur der Willensverneinung hier interpretiert wird, vergleichen lässt. Die These dieses Abschnitts ist, dass Nietzsches tragischer Künstler genauso wie Schopenhauers Heiliger auf die Verneinung des Willens angewiesen ist, um sich zu dem Zustand – den das Spiel darstellt – befreien zu können.

Szondi glaubt, den zentralen Unterschied zwischen Schopenhauer und Nietzsche auszumachen, wenn er im *Versuch über das Tragische* schreibt, dass „die Kunst (bei Nietzsche im Gegensatz zu Schopenhauer – A.d.V.) nicht mehr der klare Spiegel ist, in dem die Welt der Individuation das Urteil über den Willen spricht, sondern ein Zeichen, dass die Individuation den „Urgrund des Übels“ darstellt und zugleich die „freudige Hoffnung, dass der Bann der Individuation zu zerbrechen sei““ (1964, S. 47). Er übersieht dabei meines Erachtens, dass Schopenhauer in seinem negativen Urteil von der Warte der Individuation über den Willen nichts anderes meint, als was Nietzsche von der Warte der Ureinheit des Individuums mit der Welt sagt: Die Individuation, die Zersplitterung des Willens in sich selbst bekämpfende Teilwillen, ist auch für Schopenhauer der Urgrund des Übels. Der Zustand der Verschmolzenheit des Subjekts mit dem Objekt, also das „Subjekt der Erkenntnis“ (Schopenhauer 1997, S. 309) bzw. die „ewige, im Grunde der Dinge ruhende Ichheit“ (Nietzsche 2003, S. 45), ist sowohl für Schopenhauer als auch für Nietzsche die Utopie der Tragödie. Hühn schreibt:

„Ist das Dionysische doch vor allem eine abkürzende Redeweise für den Selbstvollzug (...) einer Selbstüberschreitung, die der frühe Nietzsche – bereit genug – gar nicht anders als in dem von seinem Lehrer bereitgestellten Vokabular der Willensverneinung, nämlich als Aufhebung des *principium individuationis* zu umschreiben vermochte.“ (2002, S. 181)

Die Voraussetzung, sich als Subjekt der Erkenntnis zu erschließen, ist bei Schopenhauer die Willensverneinung: Dass Nietzsche mit dem „Zerbrechen des *principii individuationis*“ (2003, S. 28) nicht nur eine Redeweise von Schopenhauer übernimmt, sondern selber – um ins Spiel als Gipfelpunkt der Tragödie zu gelangen – seinen Willen verneint, gilt es nun zu zeigen. Nietzsche spricht davon, dass zur Erreichung der „höchsten Lust (...) der Weg durch Untergang und Verneinung führt“ (2003, S. 135). Was hier verneint wird, ist der individuelle Wille im Menschen, um das *principium individuationis* aufzuheben und mit dem einen Willen, der allem zugrunde liegt, zu verschmelzen. Nietzsche schreibt:

„Wir sollen erkennen, wie alles, was entsteht, zum leidvollen Untergange bereit sein muss (...). Wir sind wirklich in kurzen Augenblicken das Urwesen selbst und fühlen dessen

unbändige Daseinsgier und Daseinslust; der Kampf, die Qual, die Vernichtung der Erscheinungen düngt uns jetzt wie notwendig, bei dem Übermaß von unzähligen, sich ins Leben drängenden und stoßenden Daseinsformen, bei der überschwänglichen Fruchtbarkeit des Weltwillens; wir werden von dem wütenden Stachel dieser Qualen in demselben Augenblicke durchbohrt, wo wir gleichsam mit der unermesslichen Urlust am Dasein eins geworden sind und wo wir die Unzerstörbarkeit und Ewigkeit dieser Lust in dionysischer Entzückung ahnen. Trotz Furcht und Mitleid sind wir die Glücklich-Lebendigen, nicht als Individuen, sondern als das eine Lebendige, mit dessen Zeugungslust wir verschmolzen sind.“ (2003, S. 109)

Der Wille scheint hier nicht verneint, sondern in geradezu totaler Entgrenzung bejaht zu werden. Dieser Eindruck täuscht aber über den Umstand hinweg, dass das Individuum zum „leidvollen Untergange“ bereit sein muss, dass also der individuelle Wille verneint werden muss, bevor es zu einem Verschmelzen mit dem Weltwillen kommt. Die Verneinung des individuellen Willen führt dazu, dass der Mensch vom Willen nicht länger beherrscht wird, dass er ihm nicht länger aufsitzt, sondern sich durch die Freiheit vom Willen zur Freiheit des Willens befreit, d.h. vom spielerischen, erlösten, befreiten Willen durchflossen wird⁵⁸. Die innere Distanz zum Willen bzw. die Verschmolzenheit mit einem nur spielerischen, erlösten, freien Willen im Rausch betonend, unterscheidet Nietzsche selber die totale Identifikation mit dem Willen vom spielerischen Verhältnis zu ihm:

„Diese Welt (der Vereinigung von Dionysos und Apollon – A.d.V.) offenbart sich in einem Spiel mit dem Rausche, nicht in einem völligen Verschlungensein durch denselben. Im Schauspieler erkennen wir den dionysischen Menschen wieder, den instinktiven Dichter, Sänger, Tänzer, aber als gespielten dionysischen Menschen.“ (2003, S. 567)

Die innere Distanz, die der Mensch durch die Verneinung seines individuellen Willens zum Weltwillen aufgebaut hat, bleibt ihm in der Verschmolzenheit mit dem spielerischen, erlösten, freien Weltwillen erhalten, insofern er als tragischer Künstler „zugleich Rausch- und Traumkünstler“ (2003, S. 30) ist, d.h. Apollon – damit Dionysos nicht durch seine innere Gegensätzlichkeit in eine heillose Flucht in die Dynamik getrieben wird – Dionysos in jedem Augenblick die „vernichtenden Waffen aus der Hand“ nimmt (2003, S. 32). Nietzsche spricht aufgrund dieses Zusammenwirkens von Dionysos und Apollon auch von einer „Idealisierung der Orgie“ (2003, S. 556) bzw. „Vergeistigung der Dionysosfeier“ (2003, S. 558), die den Dionysoskult der Griechen zu einem „Welterlösungsfest“ (2003, S. 556) machte, wohingegen er nach Nietzsche bei den „Asiaten (die Apollon nicht

⁵⁸ Nietzsche spricht eigens davon, dass der „Künstler (...) von seinem individuellen Willen erlöst und gleichsam Medium geworden“ (2003, S.47) ist, d.h. anstelle dem Weltwillen aufzusitzen und sich vor ihm hertreiben zu lassen, ihn als spielerischen Willen sich durchströmen lässt.

kannten – A.d.V.) die roheste Entfesselung der niederen Triebe“ (2003, S. 556) bedeutete. Der dionysische Wille als Inhalt wird im Kult der Tragödie in jedem Moment mit Hilfe der apollinischen Form vergegenständlicht, wie Nietzsche schreibt: „die griechische Tragödie haben wir als den dionysischen Chor zu verstehen, der sich immer von neuem wieder in einer apollinischen Bilderwelt entladet“ (2003, S. 62). Der tragische Mensch verschmilzt mit dem „Urkünstler der Welt“ (2003, S. 48), dem Ur-Einen, um genau wie dieses spielerisch dionysische Inhalte in apollinische Formen zu bannen⁵⁹. Die Verschmolzenheit mit dem Weltwillen – von der in obigem längeren Zitat die Rede war – ist keine vollständige Identifikation mit ihm, sondern eine, in der der tragische Mensch zu jeder Zeit durch Apollon auf Distanz zum Weltwillen ist, genau wie der Weltwille durch Apollon zu sich selber: Der spielende Mensch wird von einem spielerischen Weltwillen durchflossen, insofern er ihm nicht aufsitzt, sondern ihm spielerisch mit Hilfe Apollons allaugenblicklich eine Form gibt, was ihn selbst in der Ruhe der Tätigkeit als Spiel hält⁶⁰:

„Insofern er aber die Musik (als dionysischen Willen – A.d.V.) in (apollinischen A.d.V.) Bildern deutet, ruht er selbst in der stillen Meeresruhe der apollinischen Betrachtung, so sehr auch alles, was er durch das Medium der Musik anschaut, um ihn herum in drängender und treibender Bewegung ist.“ (Nietzsche 2003, S. 51)

Diese Wendung erinnert an das oben im Zusammenhang der Interpretation von Schopenhauers Willensverneinung herangezogene Zitat Schillers, dass der Mensch so lange vor der Gewalt der Natur geschützt ist, solange er ihr eine

⁵⁹ Schon Schelling hatte das für das Kunstschaffen notwendige Zusammenspiel der Vermögen mit dem Dionysischen und dem Apollinischen assoziiert: „Ja nicht einmal bloß in Gott, selbst im Menschen, soweit ihm ein Strahl von Schöpferkraft verliehen ist, finden wir dasselbe Verhältniß, diesen selben Widerspruch, eine blinde, ihrer Natur nach schrankenlose Produktionskraft, der eine besonnene, sie beschränkende und bildende, eigentlich also negirende Kraft in demselben Subjekt entgegensteht. Jedes Geistes Werk zeigt sogar dem sinnigen Kenner, ob es aus einem harmonischen Gleichgewicht jener Thätigkeiten hervorgegangen, oder ob eine von beiden, und welche im Uebergewicht gewesen. Ein Uebergewicht der producirenden Thätigkeit ist da, wo die Form gegen den Inhalt zu schwach erscheint, der Inhalt die Form zum Theil überwältigt. Das Gegentheil findet statt, wo die Form den Inhalt zurückdrängt, dem Werk die Fülle fehlt. Nicht in verschiedenen Augenblicken, sondern in demselben Augenblick zugleich trunken und nüchtern zu seyn, dieß ist das Geheimniß der wahren Poesie. Dadurch unterscheidet sich die *apollinische Begeisterung* von der bloß *dionysischen*. Einen unendlichen Inhalt – also einen Inhalt, der eigentlich der Form widerstrebt, jede Form zu vernichten scheint –, einen solchen unendlichen Inhalt in der vollendetsten, d.h. in der endlichsten Form darzustellen, das ist die höchste Aufgabe in der Kunst“ (Schelling nach Frank 1982, S.105 – Hervorhebungen vom Verf.).

⁶⁰ Nietzsche spricht noch im später erschienenen *Dionysos Philosophus* von der „Ruhe gewisser Rauschempfindungen (strenger: der Verlangsamung des Zeit- und Raumgefühls)“ (1960, S.1129).

Form gibt. Das parallele Zusammenwirken von Dionysos und Apollon betonend, schreibt Nietzsche:

„Wenn nun der Rausch das Spiel der Natur mit dem Menschen ist, so ist das Schaffen des dionysischen Künstlers das Spiel mit dem Rausche. Dieser Zustand lässt sich nur gleichnisweise begreifen, wenn man ihn nicht selber erfahren hat: es ist etwas Ähnliches, wenn man träumt und zugleich den Traum als Traum spürt. So muss der Dionysosdiener im Rausche sein und zugleich hinter sich als Beobachter auf der Lauer liegen. Nicht im Wechsel von Besonnenheit und Rausch, sondern im Nebeneinander zeigt sich das dionysische Künstlertum.“ (2003, S. 555f.)

Der Rausch Nietzsches stellt also gleichsam eine entgrenzte Kontemplation Schopenhauers dar. Das Produkt des Bruderbundes von Dionysos und Apollon im Menschen ist dessen „Verzauberung“ (2003, S. 61): Aus seiner Individuation befreit, ist er mit dem „Urkünstler der Welt“ (2003, S. 48) verschmolzen, und wird genauso wie das Ur-Eine im Spiel der Lust des Aufbauens und Zertrümmerns von apollinischen Objektivationen inne. Diese Lust lässt sich in Analogie zur Lust stellen, die Kant als Produkt des freien Spiels der Vermögen herausgearbeitet hatte: Das harmonische Ineinander von Einbildungskraft und Verstand, das nach Kant die Lust hervorruft, entspricht dem Zusammenwirken von Dionysos und Apollon, das im berauschten, spielenden Menschen statthat, als dessen Folge Nietzsche die „ewige Lust des Daseins“ (2003, S. 109) herausstellt. Der „metaphysische Trost, mit welchem (...) uns jede wahre Tragödie entlässt“, besteht eben gerade in dem Bewusstsein, „dass das Leben im Grunde der Dinge, trotz allem Wechsel der Erscheinungen, unzerstörbar mächtig und lustvoll sei“ (2003, S. 56), und ist als solches das Produkt einer Erfahrung, die der spielende Mensch im Rausch macht. Der spielende Mensch erfährt durch sich hindurch die lustvolle Unerschöpflichkeit des dionysischen Willens, der immer wieder durch Apollon gebändigt, zu ewig neuen Formen zusammengefasst wird. Der Mensch im freien Spiel der Vermögen ist nun „nicht mehr Künstler, er ist Kunstwerk geworden“ (2003, S30), was sich daraus erklärt, dass Nietzsche die Kräfte des Dionysos und Apollons als überpersönliche Naturkräfte fasst, die sich im Menschen aussprechen. Kunstwerkcharakter hat der spielende Mensch für das Ur-Eine, insofern er die Vollendung des von ihm hervorgebrachten apollinischen Scheins ist. Diese Vollendung des apollinischen Scheins ist der Mensch aber nur, insofern er im Spiel zur ästhetischen Bejahung seiner Existenz findet, so dass sich das Ur-Eine in ihm verherrlicht finden kann. Nietzsche schreibt vom „Triumph des Willens in seiner Verneinung“ (2003, S. 570). Diese Bejahung – so wahr sie zur Verherrlichung des Ur-Einen gereicht – bleibt noch ganz im Bann der Struktur der Willensverneinung Schopenhauers: Zur „höchsten Lust“ führt „der Weg durch Untergang und Ver-

neinung“ (2003, S. 135)⁶¹. Als Nachweis der in der Tradition Schopenhauers als Bedingung der Bejahung zu vollziehenden Willensverneinung sei hier noch folgendes Zitat aus dem später erschienenen *Dionysos Philosophus* angeführt:

„Philosophie, wie ich sie bisher verstanden habe, ist das freiwillige Aufsuchen auch der verabscheuten und verruchten Seiten des Daseins. (...) Wie viel Wahrheit erträgt, wie viel Wahrheit wagt ein Geist? (...) sie nimmt versuchsweise selbst die Möglichkeiten des grundsätzlichen Nihilismus vorweg: ohne dass damit gesagt wäre, dass sie bei einer Negation, beim Nein, bei einem Willen zum Nein stehengebliebe. Sie will vielmehr bis zum Umgekehrten hindurch – bis zu einem dionysischen Jasagen zur Welt, wie sie ist (...)“ (1960, S. 1114).

Die Bejahung des Willens findet auf Grundlage einer vorgängigen Verneinung des Willens statt, auf Grundlage einer Nicht-Identifikation, die es Nietzsche wie Schopenhauer erlaubt, in ein spielerisches Verhältnis zum Willen zu treten und sie vor der Verschlungenheit durch dessen heilloses Immer-Weiter-Müssen bewahrt.

Die Verzauberung des Menschen im Rausch des freien Spiels der Vermögen, die sich in Analogie zur Verwandlung des Menschen zum Heiligen bei Schopenhauer stellen lässt, setzt eine positive Selbst- und Welterfahrung frei, die die Aufhebung der Leiden, die das Leben des Menschen als Individuum auszeichnen und Schopenhauer wie Nietzsche zu einem primären Pessimismus führen (Abschnitt 2), erwirkt. Dabei konzentriert sich das Interesse in diesem Abschnitt auf Nietzsches Antwort auf das Leiden der Unmöglichkeit von Glück (Abschnitt 2.1), der Determiniertheit des Handelns (Abschnitt 2.3) und der Gefährdung des Gemeinsinns (Abschnitt 2.4). Das melancholische Leiden unter der Herrschaft der Zeit (Abschnitt 2.2) und der Schrecken als Motiv des Immer-Weiter (Abschnitt 2.5) wird im Abschnitt 7 gesondert zu betrachten sein. Die Glückserfahrung im Rausch der Tragödie speist sich – wie im Laufe des Textes schon mehrfach festgestellt – aus der ästhetischen Lust am freien Spiel der Vermögen. Nietzsche bezeichnet sie als „unermessliche Urlust am Dasein“, die zustande kommt, insofern wir mit der „Zeugungslust“ des Ur-Einen verschmolzen sind (2003, S. 109).

⁶¹ Hühn schreibt über die Schopenhauer-Rezeption Nietzsches betreffs der Willensbejahung im Durchgang durch eine Verneinung des Willens: „(...) nimmt der frühe Nietzsche (...) die Bruchstelle eines Nihilismus wahr, der aus dem Nein zu dieser Welt und durch dieses hindurch die produktiven Funken des dionysischen Jasagens aller erst 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“ (2002, S.180). Etwas später spricht Hühn von einer „an der Verneinung sich entzündenden Bejahung“ (2002, S.181).

Verschmolzen sind wir dabei aber nicht mit dem endlos strebenden Willen, der Schopenhauers Analyse zufolge für die Unmöglichkeit von Glück verantwortlich ist, sondern mit dem spielerischen, erlösten, freien Willen, von dem wir nicht vor sich hergetrieben werden, sondern dessen Energie uns gleichsam durchfließt. Sie wird im Menschen als frei fließende Einbildungskraft spürbar, die immer wieder den Verstand zu ihrer Formgebung herausfordert, ein Prozess, über den die beiden Vermögen in das lustvolle freie Spiel geraten, das dem Menschen Lust und Glück empfinden lässt. Diese Glückserfahrung im Rausch wird begleitet durch eine Selbsterfahrung, in der sich der Berauschte in der Potentialität seiner Möglichkeiten erfährt: Insofern er aller seiner Möglichkeiten zumindest potentiell zugleich inne ist, gibt es für ihn keinen Grund, diesen Zustand zugunsten der Verwirklichung einer konkreten Möglichkeit aufzugeben. Das endlose Streben als die Quelle der Unmöglichkeit von Glück beruhigt sich in diesem Zustand potentieller Vollkommenheit, weil mit ihm der Grund für dieses Streben eingelöst ist.

Schwieriger verhält es sich mit der Frage, wie der Mensch nach Nietzsche im Rausch der Determiniertheit seines Handelns entkommt: Das verschmelzende Aufgehen des Menschen im spielerischen Willen und seinen Objektivationen – wie es als Folge des freien Spiels im Rausch statthatt – bewirkt, dass er, anstelle als Subjekt in *einem* konkreten Verhältnis zur Objektwelt zu stehen, potentiell in *allen* möglichen Verhältnissen zur Um- und Mitwelt steht. Der Berauschte erfährt sich ebenso wie Schopenhauers Heiliger in der Potentialität aller seiner Erscheinungsweisen, die er auf der Grundlage seiner persönlichen, spezifischen Besonderheiten aus sich konfigurieren kann, insofern er keine konkrete Seinsweise lebt und damit alle anderen Potentiellen ausschließt. Weil sein Bezug zur Um- und Mitwelt im Rausch mit eingeschmolzen ist, kann er sich in der Potentialität sämtlicher möglicher Bezüge wahrnehmen. Man kann das auch folgendermaßen betreffs des Zuschauers der Tragödie fassen: Die Erfahrung der Negativität der Willensgetriebenheit als Determination des Handelns – das Elend des ergebnislosen Leidens der Figuren des tragischen Geschehens – bewirkt im Durchgang durch die Willensverneinung, wie sie jeder Zuschauer als Teilnehmer der Tragödie⁶² vollzieht, die Freisetzung von Möglichkeiten, sich anders zu verhalten. Der Berauschte geht nicht distanzlos in seinem Charakter auf und agiert diesen determiniert handelnd aus, sondern er hält sich in der Freiheit vom

⁶² Der Zuschauer der Tragödie im Sinne Nietzsches – so Wischke (1994, S.77) – ist ein „ästhetisches Subjekt, das nicht in einem Verhältnis wissender Bezugnahme zum Kunstwerk treten kann, weil es selbst eine Manifestation ist, in der sich die Tragödie als Kunstwerk realisiert“.

Selbstvollzug vor aller Einlassung auf eine konkrete Seinsweise im Zustand reiner Potentialität, aus der er nun spielerisch einzelne Möglichkeiten anwählen und als „Schauspieler“ seiner Selbst im Rausch bekleiden kann:

„Diese Welt offenbart sich in einem Spiel mit dem Rausche, nicht in einem völligen Verschlungensein durch denselben. Im Schauspieler erkennen wir den dionysischen Menschen wieder, den instinktiven Dichter, Sänger, Tänzer, aber als gespielten dionysischen Menschen.“ (Nietzsche 2003, S. 567)

Nietzsche benennt es geradezu als das „dramatische Urphänomen, sich vor sich selbst verwandelt zu sehen“ (2003, S. 61). Zugleich – und damit wäre der dritte Grund des Pessimismus in Form der Gefährdung des Gemeinsinns im freien Spiel des Rausch aufgehoben – schließt sich, wie Nietzsche schreibt, der „Bund zwischen Mensch und Mensch wieder zusammen (...), jetzt zerbrechen alle die starren, feindseligen Abgrenzungen, die Noth, Willkür oder „freche Mode“ zwischen den Menschen festgesetzt haben“ (2003, S. 29). Der Mensch wird „Mitglied einer höheren Gemeinsamkeit“ (2003, S. 30).

6.3 Die Inversion der Transzendenz als Ausweg aus der Mangelsituation des Menschen

Die angesprochene ästhetische Lust am freien Spiel der Vermögen ist zwar der Quellgrund der Bejahung des Willens, aber noch nicht die Bejahung selbst. Wenn man Nietzsches Bejahung in diesen Zustand des Spielens eintragen würde, würde man den Unterschied zwischen Schopenhauer und Nietzsche einebnen, denn diese Lust kennt auch ersterer. Diese in der Kontemplation bzw. im Rausch sich einstellende Lust kann im eigentlichen Sinne noch nicht als Bejahung verstanden werden, insofern sie sich noch vollständig in der von der Verneinung des Willens vorgeprägten Struktur bewegt: Der Mensch als Heiliger (Schopenhauer) bzw. Traum- und Rauschkünstler (Nietzsche) ist eben nicht das Individuum, dessen Abgegrenztheit als Subjekt von der Welt der Objekte die gewöhnliche Seinsverfassung des Menschen auszeichnet, sondern ein gerade aus dieser Struktur erlöster. Nietzsche will aber nicht „bei einem Willen zum Nein“ stehen bleiben, sondern „vielmehr bis zum Umgekehrten hindurch – bis zu einem dionysischen Jasagen zur Welt, wie sie ist“ (1960, S. 1114). „Wie sie ist“ heißt aber zuallererst einmal, wie sie für gewöhnlich ist, d.h. für den Menschen im alltäglichen Seinszustand als Individuum. Nietzsche – dem das Rauscherleben in allen seinen Facetten nicht fremd gewesen zu sein scheint – benennt als direkte Folge des Rausches sogar ein Phänomen, das man als „Katerstimmung“ bezeichnen könnte:

„Sobald aber jene alltägliche Wirklichkeit wieder ins Bewusstsein tritt, wird sie mit Ekel als solche empfunden; eine asketische, willensverneinende Stimmung ist die Frucht jener Zustände“ (2003, S. 56).

Dieser Ekel als Folge des Rausches ist gefährlich für die angestrebte, letzliche Bejahung des Lebens, insofern er zu einer totalen Entgrenzung der Willensverneinung im Sinne Schopenhauers, also über die zur Freisetzung des freien Spiels nötigen initialen Verneinung hinaus, führt, von der sich Nietzsche vehement zu distanzieren sucht⁶³. Wie gesagt: Die Verneinung des Willens ist für Nietzsche ebenso wie für Schopenhauer die Voraussetzung, der Mangelsituation des Lebens in den Rausch bzw. die Kontemplation zu entkommen. Nietzsche unterscheidet sich aber nun von Schopenhauer, dass er bei diesem Nein nicht stehen bleiben will und es nicht wie Schopenhauer zu einer Grundhaltung dem gesamten Leben gegenüber entgrenzen will: Ganz im Gegenteil ist das zentrale Anliegen seiner Tragödienschrift, „als ästhetisches Phänomen (...) das Dasein und die Welt ewig“ zu rechtfertigen (2003, S. 47), d.h. trotz der negativen Diagnose über das Leben, wie er sie mit Schopenhauer teilt (vgl. Abschnitt 1 u. 2), zu Sinn und Rechtfertigung zu finden. Nietzsche schließt nun an den im obigen eingerückten Zitat wiedergegebenen Gedanken an:

„Auf dieser Stufe der Erkenntnis 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“ (2003, S. 570).

Der Ekel am Weiterleben nach dem Erwachen aus dem Rausch soll nun, statt dass er in eine willensverneinende Stimmung ausläuft, als Mittel zum

⁶³ Hühn schreibt über diese vehementen Abgrenzungsversuche Nietzsches von Schopenhauer: „Wie sehr Nietzsche auch die Willensverneinung als letztes, nihilistisches décadence-Produkt anprangert und als „unheimlichste(s) Symptom unserer unheimlich gewordenen europäischen Kultur“ 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 (...) über seine größte Nähe zu Schopenhauer und ihre gemeinsame philosophische Ausgangslage hinwegzutäuschen sucht. (...) 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. 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“ (2002, S.144f.).

Schaffen empfunden werden: Hier stellt sich die Frage, wie das Gefühl des Ekels dies vermögen soll. Dazu lohnt sich vielleicht ein Blick zurück: Warum empfindet der Mensch nach dem Rausch Ekelgefühle? Doch deshalb, weil er vorher im Rausch höchster Lust inne war und sich diese Lust nicht über das Erwachen im Rausch hinaus als beständig erwies, sogar ganz im Gegenteil das Empfinden der Lust den Schmerz ihres Entbehrens im gewöhnlichen Leben umso deutlicher spürbar macht. Soweit entsprechen diese Phänomene den Gemütsverfassungen eines Manisch-Depressiven mit ihrer zwanghaften Abfolge von Lust- und Unlustzuständen. Wenn dieser Ekel alles wäre, was der Mensch in solchen Momenten empfindet, wäre er wahrscheinlich verloren. Stattdessen entzündet sich an der Diskrepanz des gewöhnlichen Lebens mit dem Glück des Rausches der vorwärtsdrängende Impuls, etwas von dem, was man im Rausch erlebt hat, in den Alltag hinüberzutragen. Das plötzliche Bewusstsein dieser Möglichkeit verwandelt den tödlichen Ekel am Weiterleben in den schöpferischen Antrieb zum Schaffen. Nietzsche scheint – so die letzte, wesentliche Folgerung der hier entwickelten Interpretation – etwas anzustreben, was man als *Inversion der Transzendenz* bezeichnen könnte: Etwas von dem, was er Positives über eine vorgängige Verneinung des Willens erfahren hat, im alltäglichen Leben zum Austrag zu bringen, oder – um es mit Hühn zu sagen – einen „produktiven Funken“ (2002, S. 180) aus der Transzendenzerfahrung für die Immanenz des Alltäglichen fruchtbar zu machen.

Einen Anhaltspunkt für diese Interpretation kann man im Dionysos-Mythos sehen, der wie jeder „Mythos (...) die Regieanweisung für den Ritus“ (Scherf 1990, S. 181) darstellt, der wiederum die Grundlage für Nietzsches Interpretation der antiken Tragödie liefert: Dionysos ist der „eigentliche Bühnenheld und Mittelpunkt der Vision“ (2003, S. 63) und hat Nietzsche zufolge „niemals (...) aufgehört (...) der tragische Held zu sein, sondern dass alle die berühmten Figuren der griechischen Bühne Prometheus, Oedipus, usw. nur Masken jenes ursprünglichen Helden Dionysus sind“ (2003, S. 71). Der Dionysos-Kult wurde in der Traditionslinie über Schelling und Bachofen – in der auch Nietzsches Interpretation steht – mit dem Kult der Großen Mutter in Verbindung gebracht (vgl. Frank 1982, S. 19 u. 93). Hier war Dionysos aber in erster Linie und vor allem ein Fruchtbarkeitsheros, der von der Getreidegöttin Demeter geboren wird (worauf auch Nietzsche hinweist – vgl. 2003, S. 72). Diese Fruchtbarkeitsgöttin Demeter vereinigt in ihrer Dreifaltigkeit die drei Aspekte von Geburt, Hochzeit und Tod, deren Abfolge mit der Wiedergeburt von neuem anheben und die je in eigenen Göttinnen symbolisiert sind: Als junges Mädchen erscheint Demeter als Kore, die als „Geist des Frühlings“ (Scherf 1990, S. 174) den Fruchtbarkeitsheros Dionysos

aus der Unterwelt herausführt. Seine heilige Hochzeit feiert Dionysos mit der als Persephone symbolisierten reifen Demeter. Sich mit ihr vereinigend verschenkt Dionysos seinen fruchtbaren Samen, um gemeinsam mit ihr für neues Leben und neue Fruchtbarkeit zu sorgen. Nach seiner Hochzeit mit Persephone wird Dionysos „von ihren wilden Begleiterinnen, den Mänaden, in Stücke gerissen“ (Scherf 1990, S. 173) und stirbt. Nun wird er von Hekate, der alten, weisen Personifikation der Demeter, in der Unterwelt „wiederhergestellt, d.h., für seine (erneute) Wiederauferstehung vorbereitet“ (Scherf 1990, S. 174). Hier in der Unterwelt erfährt er durch Hekate die Einweihung in die „weiblichen Mysterien von Tod und Wiedergeburt“ (Scherf 1990, S. 179) oder – wie Nietzsche sich ausdrückt – in die „dionysische Weisheit“ (2003, S. 67), die er als Samen gemäß seiner Aufgabe als Fruchtbarkeitsheros mit seiner Wiedergeburt wieder in der Welt auszutragen hat. Der ewige Kreislauf von Tod und Wiedergeburt hat sich geschlossen. Dem Mythos zufolge muss Dionysos also das, was er in der Unterwelt, d.h. in der Verschmolzenheit mit dem Ur-Einen, erfahren hat, in der Wirklichkeit des irdischen Lebens ausbuchstabieren. Die komplexe Konstruktion der ästhetischen Metaphysik Nietzsches sieht – rein aus ihrer Anlage gefolgt, wie in Abschnitt 6.1 rekonstruiert – für den Menschen nun eine analoge Aufgabe vor: Wie dort ausgeführt, entspricht dem Aufenthalt Dionysos in der Unterwelt der Rausch, in dem die Menschen als die Teile des von den Titanen zerstückelten Gottes den Bund zwischen einander schließen und damit Dionysos wieder einen. Der Rausch lässt sie mit dem Ur-Einen verschmelzen und die Frage – die sich jetzt stellt – ist nur noch, wie und was sie von dieser verwandelten Selbst- und Welterfahrung aus der Gegründetheit in der Transzendenz – also von dem im mythischen Bild gesprochenen Samen, den sie in der Unterwelt empfangen – in die Immanenz des lebensweltlichen, gewöhnlichen Lebens als Individuen eintragen können.

Zwei Transzendenzerfahrungen, die sich mit Nietzsche nachweislich in die Immanenz des individuellen Lebens hinüberretten lassen, sind die Erfahrungen als Schauspieler seiner selbst und der Verbundenheit mit seiner Um- und Mitwelt: Der Berauschte entkommt der Determiniertheit des Handelns, indem er sich in der Freiheit von seinem Selbstvollzug im Bewusstsein alternativer Selbstvollzugsmöglichkeiten erlebt, die er als Schauspieler frei anwählen kann. Diese Möglichkeiten des Selbstvollzuges bleiben nach dem Erwachen aus dem Rausch potentiell aktivierbar: Man hatte sie im Rausch probeweise als Schauspieler dargestellt, war versuchsweise in ihnen aufgegangen, und wird sich – wo man zwar wieder in seine konkrete Seinsweise als Individuum eingegangen ist – dennoch flexibel gegenüber dieser Seinsweise zeigen und Möglichkeiten erinnern, sich auch anders im

sozialen Miteinander zu verhalten. Wischke spricht als Ergebnis des Rausches von der „Schaffung einer neuen Existenzform durch die (...) Freisetzung von Möglichkeiten, die die Erfindung von gesellschaftlichen Rollenspielen im sozialen Verkehr betreffen“ (1994, S. 80). Nietzsche entwirft in einem nachgelassenen Fragment von 1874 die Vision für Menschen einer Gesellschaft, die einerseits seine Artistenmetaphysik teilen und das Spiel als den Kern der Wirklichkeit verstehen, und andererseits als Ausfluss der Teilhabe an diesem Spiel als Schauspieler ihrer selbst ihre gesellschaftlichen Rollen nur spielerisch auffassen:

„Der Mensch (...) wird sich betheiligen müssen an Staat usw., aber ohne leidenschaftliche Ungeduld: von aussen kann ihm ja nichts kommen. Es wird ihm immer mehr zum Spiel. Er ahnt als die seligste Periode, wenn die Völker nur noch zum Spiel Völker und Staaten sind, nur zum Spiel Kaufleute und wissenschaftliche Menschen – mit Überlegenheit über dies alles. Es giebt die Musik, welche dies erklärt: wie alles nur Spiel, im Grunde nur Seligkeit sein kann“ (KSA XII 1988, S. 802).

Wischke führt als weiteres Ergebnis der Tragödienfeier die „Stiftung des Gemeinsinns“ (1994, S. 80) an. Dass man sich der tief empfundenen Verbundenheit mit seinen Mitmenschen erinnert, auch wenn man aus dieser exaltierten Seinsweise erwacht ist, liegt auf der Hand: Auch wenn das Gegeneinander der Individuen oftmals Realität zu sein scheint, so bleibt man sich der situativen und sozialisationsspezifisch begründeten Bedingtheit solcher Verhaltens-weisen seiner selbst und der Mitmenschen doch bewusst, wenn man auf eine Erfahrung der Verbundenheit zurückgreifen kann. Nietzsches Signum einer tragischen Kultur ist aufgrund der Inversion der Verbundenheitserfahrung im Rausch daher auch, dass man „sich (...) mit unbewegtem Blicke dem Gesamtbilde der Welt zuwendet und in diesem das ewige Leiden mit sympathischer Liebesempfindung als das eigne Leiden zu ergreifen sucht“ (2003, S. 118). Die Negativität des vom Willen beherrschten, individuellen Daseins wird also in doppelter Hinsicht im Selbstvollzug und Weltbezug des Menschen mithilfe der Inversion der im Rausch gemachten Transzendenzerfahrungen aufgefangen: Die blinde, selbstzerstörerische Aktivität des Willens der Schreckensvision Schopenhauers als ein Gegen-einander der Teilwillen – wie sie Nietzsche teilt – wird durch die permanente Bezogenheit auf die Ur-Einheit gebannt, weil der Mensch in der Perspektive auf das im Rausch erwachte andere Leben versucht, sich in Rücksicht auf seine Mitwelt zu entfalten. Die Schaffung der neuen Existenzform, sich nicht zwanghaft determiniert verhalten zu müssen, sondern über alternative Möglichkeiten des Selbstvollzuges zu verfügen, ermöglicht ein freudvollereres Leben: Konflikte, die man meint, nicht durchfechten zu müssen, können durch die Selbstverwandlung in eine andere soziale Rolle ebenso vermieden werden wie Möglichkeiten zum gemeinsamen Glück dadurch besser wahrgenommen

werden können. Die Negativität der willensgetriebenen, individuellen Seinsweise wäre aber erst dann aufgefangen, wenn es dem Menschen gelänge, einen Funken von dem in seine Existenz als Individuum zu integrieren, was der Wille dem Menschen mittels der auf seine Wahrnehmungsweise durchschlagenden Willensgetriebenenheit verwehrt: das Glück der Wahrnehmung des „ästhetischen Lichtes“, das die Dinge in dem Moment ausstrahlen, wo man sich des herrschaftlich-subsummierenden Sehens begibt.

Nietzsche nimmt nun explizit erst später im *Dionysos Philosophus* eine geschickte, andere Gewichtung der Vorgaben Schopenhauers, wie sie die frühere *Geburt der Tragödie* noch bis in die Einzelheiten hinein prägen, vor, die mir aber in der *Geburt der Tragödie* schon angelegt scheinen und eine wichtige Wendung der bisher entwickelten Interpretation erlauben:

„All die Schönheit und Erhabenheit, die wir den wirklichen und eingebildeten Dingen geliehen haben, will ich zurückfordern als Eigentum und Erzeugnis des Menschen: als seine schönste Apologie. (...) seine königliche Freigiebigkeit, mit der er die Dinge beschenkt hat, um sich selbst zu verarmen und sich elend zu fühlen! Das war bisher seine größte Selbstlosigkeit, dass er bewunderte und anbetete und sich zu verbergen wusste, dass er es war, der das geschaffen hat, was er bewunderte“ (1960, S. 673).

Die Lust der ästhetischen Seinsweise speist sich bei Schopenhauer wie bei Nietzsche aus dem freien Spiel der Vermögen: Sie ist Folge ihres lebendigen, harmonischen Miteinanders. Schopenhauer knüpft nun allerdings die Ursache dieses Lust-Phänomens eher an die Wahrnehmung des ästhetischen Lichts der Dinge bzw. der Ideen. Seine Interpretation dieses Phänomens legt ein Schwerpunkt auf die Freude, wie sie als Folge der befreiten Wahrnehmung der Ideen resultiert. Nietzsche hingegen ist Kant – vermittelt über Schiller – hier näher: Das ästhetische Scheinen der Dinge im freien Spiel der Vermögen ist ihm zufolge das Feuer Dionysos und nicht, wie bei Schopenhauer, der hierin an die Lehre Platons anknüpft, das Feuer des Himmels, wie es sich im Begriff der Idee spiegelt, deren Scheinen immer ein Desiderat des Lichts der Sonne, der höchsten Idee des Schönen, Wahren und Guten, ist. Von da an aber, wo die Quelle des ästhetischen Lichts in den Menschen verlagert wird, der sie dann in einem zweiten Schritt in die Dinge projiziert, wandelt sich auch das Selbstverständnis dieses Menschen: Aus einem erbarmungswürdigen, erlösendenbedürftigen Wesen wie bei Schopenhauer wandelt er sich zu einem welterhellenden Künstler. Die Dinge zeigen sich in der ästhetischen Wahrnehmung zwar auch weiterhin von sich aus verwandelt in einer – wie ich es oben in Anschluss an Schopenhauer verstanden hatte – durchgängigen Bestimmtheit, wie sie sich als Folge der Wahrnehmung ihrer Potentialität ergibt. Das Beglückende an dieser Wahrnehmung der Dinge ist aber nicht mehr ihrer veränderten Qualität, sondern der Projektion des Glücks des

Spielenden geschuldet. Dieser ist zwar auf die in der Tradition des Christentums als göttlich bezeichnete Gnade des Selbstvergessens, die ihm aller erst Zugang zum freien Spiel der Vermögen und damit zu seiner Schaffenskraft gibt, angewiesen. Nichtsdestotrotz ist die Lust und das Glück in dieser Seinsweise aus ihm selbst geschöpft und sein einziges Problem, dass er sich selbst – insofern er sich in sein individuelles Selbstbewusstsein einschließt – den Weg dazu verbaut. Diesen Schritt vollzieht Nietzsche wie gesagt noch nicht explizit in der *Geburt der Tragödie*, sondern erst später im *Dionysos Philosophus*: Meiner Ansicht nach ist er aber in dem Bemühen Nietzsches um eine letzte Rechtfertigung des Daseins als „ästhetischem Phänomen“ (2003, S. 47) und seine Bejahung schon angelegt. Dieser Schritt eröffnet ihm, das Wirken des Menschen als Individuum nicht mehr wie Schopenhauer rein negativ zu sehen, sondern unter Berücksichtigung seiner negativen Auswüchse durch eine ständige Bezogenheit auf die Ureinheit bzw. Transzendenz⁶⁴ auch in seinen positiven Aspekten auszulegen. Dem Menschen ist die Disposition zu einem Glücks- und Lebendigkeitsempfindens eigen, die er sich im freien Spiel der Vermögen des Rausches erschließt. Dieses Glücks- und Lebendigkeitsempfinden kann durch den Ekel nach Erwachen aus dem Rausch hindurch erinnert werden, lässt sich möglicherweise in der Seinsweise als Individuum rekonstruieren und ins Schaffen eintragen: Seine Inversion in das alltägliche Leben als Individuum könnte man als Folge einer lustvollen Selbsterfahrung verstehen, die zwar als Individuum aktuell verloren ist, von dem das Individuum aber noch erinnert, dass es zu ihm fähig ist, sich also gleichsam „aus hohlem Bauch“ freuen kann, zwar aktuell nicht spielt, aber dadurch, dass es sich dazu fähig weiß, leichter wird, das Leben nicht mehr so schwer nimmt und im Sinne der von Nietzsche bewunderten Hellenen heiterer ist.

Diese Ausführungen haben nun die Interpretation dessen vorbereitet, was Nietzsche meint, wenn er vom „Schaffen (...), sei dies nun ein heiligendes oder künstlerisches“ (2003, S. 570), spricht: Das Schaffen des Heiligen könnte in einer Kunst der Begegnung bestehen, in eine fruchtbare Beziehung mit dem Anderen zu treten, deren Qualität sich an der Lebendigkeit – Nietzsches einzigm Heiligtum – der Sich-Begegnenden misst. Die Freiheit des Selbstvollzuges (Flexibilität im Umgang) und die Bezogenheit auf die Ureinheit (Gefühl der Verbundenheit mit dem Anderen/ Utopie des Heiligen)

⁶⁴ Die Bezogenheit auf die Ureinheit bzw. Transzendenz meint die schon dargelegten Formen der Inversion der Transzendenz, sich in Rücksicht auf seine Mitwelt zu entfalten und darin eine gewisse Freiheit gegenüber seinem Selbstvollzug als Schauspieler seiner selbst zu spüren.

sind genauso Bedingungen der Möglichkeit dieses heiligenden Schaffens, wie es das Glücksempfinden ist, das sich im Schaffen des Heiligen verschenkt. Das Schaffen des Künstlers könnte wiederum darin bestehen, aus der Freiheit des Selbstvollzuges (freie Motivwahl) in Bezugnahme auf die Ur-Einheit (Motivation zum Kunstschaffen/ Utopie des Künstlers) apollinische Traumgeburen in materialer Form bspw. als Plastik zu kreieren, deren Aura im Ausstrahlen des Glücks der Transzendenz liegt, das der Künstler in seinem Schaffen in das Kunstwerk einspeist. Nietzsche schreibt betreffs des Produktes dieser beiden Formen des Schaffens:

„Der Kampf beider Erscheinungsformen des Willens (der dionysischen und der apollinischen – A.d.V.) hatte ein außerordentliches Ziel, eine höhere Möglichkeit des Daseins zu schaffen und auch in dieser zu einer noch höheren Verherrlichung (durch die Kunst) zu kommen. (...) die tragische Kunst war die Form der Verherrlichung (...). Apollo und Dionysos haben sich vereinigt“ (2003, S. 571).

Dasselbe Phänomen, das sich innerhalb des freien Spiels der Vermögen im Rausch vollzieht, nämlich die oben ausgeführte wechselseitige Gewichtung von apollinischem Aufbauen der Scheinwelt und seiner dionysischen Zertrümmerung, damit die dionysische Energie aufs Neue in frischen apollinischen Formen eingefangen werden kann, entwickelt sich auch als Grundzug des Hellenismus: Die Phase des Lebens als Individuum unter der Herrschaft Apollons (ihn im engeren Sinne als „Götterbild des principii individuationis“ (2003, S. 28) verstehend, als das er die Formen für die alltägliche Wahrnehmung der Wirklichkeit als Individuum bereitstellt und nicht für den im freien Spiel der Vermögen aufgerufenen, in Harmonie mit der Einbildungskraft wirkenden Verstand zuständig ist) wird immer wieder unterbrochen von einer Phase des Dionysos-Kultes, der in der Tragödienfeier zelebriert wird:

„Damit aber bei dieser apollinischen Tendenz die Form nicht zu ägyptischer Steifigkeit und Kälte erstarre, damit nicht unter dem Bemühen, der einzelnen Welle ihre Bahn und ihren Bereich vorzuschreiben, die Bewegung des ganzen Sees ersterbe, zerstörte von Zeit zu Zeit wieder die hohe Flut des Dionysischen alle jene Zirkel, in die der einseitig apollinische Wille das Hellenentum zu bannen suchte.“ (Nietzsche 2003, S. 70)

Mit anderen Worten: *Vita activa* und *vita contemplativa* wechseln einander ab⁶⁵. Die Inversion der Transzendenz bringt die im Rausch der *vita contemplativa* erfahrene Transzendenz in der alltäglichen Wirklichkeit der *vita*

⁶⁵ Kierkegaard fordert in analoger Weise den Menschen dazu auf, zwischen der individuellen und der transzendenten Seinsweise zu wechseln, nicht zuletzt, um die im Sich-Durchsichtig-In-Gott-Gründen erfahrene Transzendenz in seiner Konkretion als Individuum auszubuchstabieren: „Die Entwicklung muß mithin darin bestehen, dass man unendlich von sich selber loskommt in Verunendlichung des Selbsts, und dass man unendlich zu sich selber zurückkehrt in der Verendlichung“ (Kierkegaard: *Die Krankheit zum Tode*, 1992, S.26).

activa zur Verwirklichung, hellt diese ansonsten von Nietzsche im Anschluss an Schopenhauer pessimistisch beurteilte Wirklichkeit auf und ermöglicht die „griechische Heiterkeit“ (2003, S. 65), die Nietzsche anstrebt. Auch das Ur-Eine kann damit seine Erlösung im Schein feiern, nämlich aller erst in der Vision des Menschen, in der dieser durch die Funken der Produktivität, die er im Durchgang durch den Rausch gewinnt, selbst sein leidvolles Dasein als Individuum zu bejahen versteht.

7 Die Bewältigung von Angst und Melancholie bei Schopenhauer und Nietzsche

Die Inversion der Transzendenz wäre aber nicht vollständig umrissen, wenn im Durchgang durch die Rauscherfahrung nicht auch die Angst und Melancholie des Menschen verarbeitet und der Mensch infolge dieser Verarbeitung verwandelt wäre. Der Auseinandersetzung mit der Angst bei Schopenhauer und Nietzsche sei daher der folgende Abschnitt gewidmet, die anschließend mit der Thematisierung der Angst mit ihrer Aufnahme bei Kierkegaard, die wiederum ein Licht auf die Bedeutung der Auseinandersetzung mit ihr von Seiten Schopenhauers und Nietzsches wirft, im zweiten Abschnitt abgeschlossen werden soll. Im dritten Abschnitt soll sich der Melancholie-Auseinandersetzung zugewandt werden, die vor dem Horizont der Angstbewältigung erst wirklich verstanden und in ihrer Tragweite entfaltet werden kann. Die Inversion der Transzendenz betreffs der Angst und der Melancholie liegt erstens darin, seine eigene Schöpferkraft zu entdecken, zweitens in der Kosmisierung des inneren Chaos, wie es im freien Spiel des Rausches aufbricht, und drittens in der Verwandlung des Verhältnisses zur natürlichen Umwelt, in die der verwandelte Mensch auf eine tiefere Weise eingelassen ist.

7.1 Die Deutung der Schiffsmetapher Schopenhauers und Nietzsches

Schopenhauer und in seiner Nachfolge auch Nietzsche fassen die Situation des Menschen in das Bild des Schifffers, der „auf dem tobenden Meere, das, nach allen Seiten unbegränzt, heulend Wasserberge erhebt und senkt, auf einem Kahn (...) sitzt“ (Schopenhauer 1997, §63, S. 515/ vgl. auch Nietzsche 2003, S. 28): Dieses Bild evoziert die Befindlichkeit der Angst, von dem entzweiten Willen – so wie er einen hervorbrachte – auch wieder verschlungen zu werden. Schopenhauer und Nietzsche weisen damit nicht auf irgendeine Angst hin, sondern thematisieren eine archaische Angst, die als Stadium der Bewusstseinsentwicklung der Menschheit von Neumann – einem wichtigen Schüler C.G. Jungs – hervorgehoben wird. Mit Neumann wird versucht, diese Schiffsmetapher als eine in den Philosophien Schopenhauers und Nietzsches zentrale Thematisierung der Angst zu deuten⁶⁶. Neumann arbeitet in

⁶⁶ Neumanns *Ursprungsgeschichte des Bewusstseins* wurde 1949 von C.G. Jung mit einem Vorwort gewürdigt, in dem er bekennt, dass ihm Neumanns Werk „in hohem Maße willkommen“ sei, setze es doch gerade an der Stelle ein, „wo ich, wenn mir ein zweites Leben beschert wäre, auch angefangen hätte“. Die Neuauflage von 2004 ver-

Ursprungsgeschichte des Bewusstseins anhand von zentralen Motive der Menschheitsmythen die Bewusstseinsentwicklung der Menschheit heraus, die sich ihm zufolge gemäß der Gleichung von Phylogene und Ontogenese in der Entwicklung des Bewusstseins jedes einzelnen wiederholt. Sie beginnt – wie Neumann mit Hilfe vergleichender Mythenforschung herausfindet – mit dem von ihm sogenannten „Uroborus“:

„Der (...) symbolische Aspekt der Vollkommenheit der Urfrühe ist der Kreis. (...) Als Kreis, Kugel und Rundes ist es das in sich Geschlossene (...); in vorweltlicher Vollkommenheit ist es (...) die nicht aus sich herausgetretene Gottheit (...). Das Runde ist das Ei, das philosophische Welt-Ei, die Anfangs- und Keimzelle, aus der, wie die Menschheit überall lehrt, die Welt entsteht, es ist aber auch das Vollkommene, das die Gegensätze in sich enthält, als Anfang, weil diese Gegensätze noch nicht auseinandergetreten sind, die Welt noch nicht begonnen hat, als Ende, weil diese Gegensätze in ihm wieder zur Synthese zusammengetreten sind, die Welt in ihm wieder zur Ruhe gekommen ist“ (2004, S. 20f.).

Diesem mütterliche und väterliche Attribute vereinigenden Uroborus gegenüber empfindet sich das menschliche Bewusstsein als embryonal, insofern es sich ihm völlig enthalten fühlt. Die Bewusstseinsentwicklung – wie sie sich in den Menschheitsmythen spiegelt – beginnt nun mit der durch den gezeugten Sohn vollzogenen Trennung der Ureltern:

„Die Abhebung des Ich, die Auseinanderreißung der Ureltern, die Zerteilung des Urdrahtens setzt den Menschen erst als Sohn frei und ins Licht, führt erst zu seiner Geburt als ichständiger Persönlichkeit. (...) Erst mit dem Angehen des Lichtes, das den Himmel-Erd-Gegensatz als Grundsymbol aller anderen Gegensätze konstellierte, beginnt die Welt. Vorher ist „die Finsternis ohne Grenzen“ (...). Mit dem Sonnenaufgang oder mit der Erschaffung des Luftraumes, (...) der das Obere vom Unteren trennt, beginnt der Menschheitstag, wird der Welt-Raum mit allen seinen Inhalten sichtbar. Diese Schöpfung als Lichtschöpfung, als Geburt der Sonne, ist auf das Ich und den Menschen bezogen (...)“ (2004, S. 115).

Diesem sich gegenüber dem Uroborus verselbständigen Sonnen-Sohn wird die Angst, von ihm wieder zurückverschlungen zu werden, zur zweiten Natur: Der Charakter des Uroborus, zu gebären und die eigene Schöpfung wieder zurück zu schlingen, macht ihn dem Willen gleich, wie Schopenhauer und Nietzsche ihn fassen. Neues Leben hervorbringen zu können führt notwendig zur Vernichtung alten Lebens. Neumann schreibt:

säumt es, das Datum des ersten Erscheinens des Buches zu nennen. Mir bleibt also einziger Hinweis, dass es vor 1949 geschrieben sein muss. Als Schüler C.G. Jungs steht Neumann u.a. in der Tradition Schopenhauers und Nietzsches. Das dürfte der Grund für die tiefen Parallelen und Übereinstimmungen sein, die sich zwischen ihnen nachweisen lassen und die mir Anlass sind, die Schiffsmetapher Schopenhauers und Nietzsches mit Hilfe von Hinweisen Neumanns zu interpretieren.

„Die Angst vor der Rache der Urmächte für die Trennung der Welteltern und für die frevelerische Emanzipation von der Übermacht des göttlichen Uroborus ist das Angst- und Schuldgefühl und die Ursünde, welche am Beginn der Menschheitsgeschichte stehen. Der Kampf gegen diese Angst, gegen die Gefahr, wieder zurückgeschluckt zu werden in den Zustand des Anfangs im Überwältigtwerden durch die Regression, welche die Emanzipation rückgängig macht, das ist der Kampf mit dem Drachen in seinen vielfachen Abwandlungen, der erst die Selbständigerwerbung des Ich und des Bewusstseins vollendet. In diesem Kampf hat sich der Sohn der Ureltern als Held zu bewähren, das Ich sich aus einem Geborenen und Machtlosen zu verwandeln in ein Zeugendes und Machthabendes. Der Held des Drachenkampfes ist in seinem Sieg ein neuer Anfang, der Beginn der Schöpfung, die durch den Menschen geschieht und die man Kultur nennt im Gegensatz zu der Schöpfung der Natur, die dem menschlichen Dasein vorgegeben ist und seinen Beginn übermäßig beschattet (2004, S. 133f.).

Die Trennung der Ureltern führt zu einer klaren Aufgabenverteilung unter den Göttern: Die Muttergottheiten sind als Vertreterinnen der Mächte der Natur für Fruchtbarkeit und Geburt zuständig und bedrohen das sich ver-selbständige Ich damit, es zurückzuschlucken zu wollen, während die Vatergottheiten die mit der zunehmenden Selbstbewusstwerbung entstehende Geistseite des Menschen verkörpern, die dem Helden in seinem Angst-überwindungskampf gegen die Mächte der Natur, die ihnen in den Mythen als Drachen personifiziert gegenüber treten, helfen, wie Neumann ausführt:

„Die Identifizierung mit dem Männlichen, dem, was wir „Himmel“ nannten, ist die Voraussetzung des Eintritts des Helden in den Drachenkampf. Sie gipfelt in der Erfahrung, Sohn des Gottes zu sein, der die Machthaftigkeit des Himmels in sich verkörpert. Das besagt es ja, dass die Heroen immer gottgezeugt sind. Erst diese Stützung am Himmel, die obere Verwurzelung in der Vatergottheit, die Gott-Vater als geistig-Zeugender, als Geist-Urheber ist, (...) ermöglicht den Kampf mit dem Drachen der Großen Mutter“ (2004, S. 155).

Der Drachenkampf symbolisiert die Auseinandersetzung mit der Angst vor dem Zurückgeschluckt-Werden durch den nun mütterlich attributierten Uroborus. Als Lohn für den siegreichen Drachenkampf wird dem Helden der von dem Drachen behütete Schatz zuteil, den Neumann als Symbol für eine gelungene Integration des Bewusstseins ansieht. Neumann stellt einen Zusammenhang zwischen diesem Heldenleben und den Fruchtbarkeitsmythen und -riten her, auf die sich Nietzsche bezieht:

„Die Gefangene (eine Variante des Schatzes – A.d.V.) wird schließlich immer die Gemahlin des Helden, die Vereinigung mit ihr ein wesentliches Ergebnis des Drachenkampfes überall. Der uralte Fruchtbarkeitsmythos und sein Ritus, der allen Frühlings- und Neujahrsfesten zugrunde liegt, ist das kultische Vorbild, von dem der Heldenmythos einen Ausschnitt bildet. Die Überwindung der Ungeheuer, des Feindes, ist die Voraussetzung für die siegreiche Verbindung des jungen Heldenkönigs mit der Erdgöttin, welche dann die Fruchtbarkeit des Jahres magisch herstellt“ (2004, S. 206).

Der Held ist Neumann zufolge ein Wiedergeborener, der durch seine Angst vor dem Tod des Zurückgeschluckt-Werdens hindurchgeht und als Lohn den

Schatz des integrierten Bewusstseins, der mit dem Licht symbolisiert wird und ihn mit der Sonne assoziieren lässt, erhält. Dieser Heldenmythos bildet die Grundlage für Initiationsriten in unterschiedlichen Kulturen:

„Der am weitesten verbreitete Archetyp des Heldenkampfes mit dem Drachen ist der Sonnenmythos, in dem der Held vom Nachtmeier-Ungeheuer abends im Westen verschluckt wird und in dieser Uterushöhle mit dem dort auftretenden, gewissermaßen verdoppelten Drachen siegreich kämpft. Im Osten wird er dann als siegreiche Sonne, als sol invictus, wieder geboren oder besser, er vollzieht, indem er sich aktiv aus dem Untier heraus-schneidet, seine eigene Wiedergeburt. (...) Der Held ist immer der Lichtträger (...)“ (2004, S. 168).

Neumann zufolge wiederholt sich diese Entwicklungsgeschichte des Bewusstseins – von der anfänglichen Aufgehobenheit im Mutterbauch über die Trennung der Welteltern bis zur Verbindung mit dem Vaterarchetypen, um im Drachenkampf mit dem Mutterarchetypen zu bestehen und den Schatz des integrierten Bewusstseins zu ergattern – in jedem Menschenleben. Der Unterschied ist, dass die phylogenetische Bewusstseinsentwicklung, wie sie sich in den Mythen nach außen projiziert spiegelt, ontogenetisch im Seelenleben des Einzelnen als Herauslösung des Bewusstseins aus dem Meer des Unbewussten erfolgt:

„Die verschlingende Seite des Uroborus wird vom Bewusstsein als „Tendenz“ des Unbewussten erfahren, das Bewusstsein zu vernichten. Sie ist identisch mit dem Grundfaktum, dass das Ich und das Bewusstsein dem Unbewussten für seine Eigenexistenz Libidomengen mühsam abgewinnen muss, aber ohne diese seine spezifische Leistung ins Unbewusste zurück sinkt, d.h. von ihm „verschlungen“ wird“ (2004, S. 303).

Die bedrohlichen Mächte des Unbewussten können sich dabei jederzeit nach außen projizieren, d.h. sich als Angst vor der bedrohlichen Natur kundtun: Die Angst bleibt die gleiche. Wird dieser Angst nun aber ausgewichen und der Drachenkampf nicht vollzogen, kann auch der von ihm behütete Schatz nicht gehoben werden. Der Drachenkampf aber ist in seiner tieferen Bedeutung der Versuch, die furchtbare und verschlingende Seite des Mutterarchetyps zu töten, um die bergende, aufhebende, aber auch die schöpferische Seite der Natur als Schatz für sich zu befreien (Neumann 2004, S. 218):

„Die Entdeckung der Wirklichkeit der Seele entspricht mythologisch der Befreiung der Gefangenen und der Hebung des Schatzes. Die Schöpferischkeit und urzeugeriche Kraft der Seele, die in den Schöpfungsmythologien ins Kosmische projiziert wurde, wird nun menschlich, d.h. als Teil der Persönlichkeit, als Seele erfahren.“

Die Angst verwandelt sich bei ihrer Überwindung in Lust (vgl. Neumann 2004, S. 317), mit der die Integration unbewusster Potentiale ins Bewusstsein belohnt wird. Als wesentliche Wirkmacht im Seelenleben des Menschen, die

diesen ganzen Entwicklungsprozess des Bewusstseins vorantreibt, führt Neumann die „Zentroversionstendenz“ (2004, S. 255) an:

„Ihr Schwerpunkt liegt aber nicht bei den Objekten und der Auseinandersetzung mit ihnen, seien es nun innere oder äußere Objekte, sondern auf der Selbstgestaltung, d.h. dem Aufbau und Ausbau einer Persönlichkeitsstruktur, die als Kern und Mitte der Lebensauseinandersetzung die Objekte der Innen- und Außenwelt als Materialien zur Entwicklung ihrer Ganzheit verwendet. Diese Ganzheit hat ihren Zweck in sich, ist autark, d.h. sie ist auch unabhängig von dem Nutzwert, den sie hat, sei es für das Kollektiv außen oder für die Mächte innen“ (2004, S. 46f.).

Die Zentroversion findet um das Zentrum des Selbst statt, das durch eine Achse die „Stützung am Himmel, die obere Verwurzelung in der Vatergottheit“ (2004, S. 155), erfährt. Neumann geht auf die von ihm so genannten „Aufrichtungs- und Aufstiegsmysterien“ (2004, S. 255) nur kurz ein. Für die angestrebte Interpretation der Schiffsmetapher Schopenhauers und Nietzsches sind sie jedoch bedeutsam. Daher sei mit Eliade ein weiterer Religions- und Mythenforscher zu Rate gezogen, der in seinen Schriften zahlreiche Belege aus sämtlichen Kulturkreisen der Welt für das Mythologem der *axis mundi*, der Weltsäule, die Himmel und Erde verbindet, gesammelt hat. Am eindrücklichsten ist sein von ihm häufig zitiertes Beispiel von gewissen australischen Ureinwohnern:

„Nach der Überlieferung der Achilpa, eines Aranda-Stammes, hat das göttliche Wesen Numbakula in mythischer Zeit ihr künftiges Gebiet „kosmisert“ (...). Aus dem Stamm eines Gummibaums hat Numbakula den heiligen Pfahl (kauwa-auwa) gefertigt; er hat ihn mit Blut gesalbt und ist an ihm hinaufgeklettert und im Himmel verschwunden. Dieser Pfosten stellt eine Weltachse dar, denn um ihn herum wird das Land bewohnbar, verwandelt sich in eine „Welt“. Deshalb spielt der heilige Pfahl der Achilpa eine so bedeutende rituelle Rolle: auf ihren Wanderungen nehmen sie ihn immer mit (...). Das ermöglicht den Achilpa, auch bei ständiger Ortsveränderung immer in „ihrer Welt“ und zugleich in Verbindung mit dem Himmel zu bleiben, in den Numbakula verschwunden ist. Das Zerbrechen des Pfahls ist die Katastrophe, gewissermaßen das „Ende der Welt“, der Rückfall ins Chaos“ (1998, S. 33).

Zimmer – ein bedeutender deutscher Indologe – interpretiert den Lingam, ein in den Tempeln Indiens heute noch verehrtes Symbol, als „*axis mundi*“, indem er auf den „Mythos vom „Ursprung des Lingam“ (*lingobhava*)“ zurückgreift, der hier kurz wiedergegeben sei (vgl. Zimmer 1997, S. 142ff.): Dem Mythos zufolge stritten Vishnu und Brahma um die Vorherrschaft am Anfang der Welt. Plötzlich tauchte eine gewaltige Säule über den Urwassern auf. Um die Enden dieser Säule ausfindig zu machen, verwandelte sich Vishnu in einen Eber und tauchte in die Tiefe, während Brahma sich in einen Vogel verwandelte und in der Höhe suchte. Sie konnten kein Ende finden. Da brach die Weltsäule auf und offenbarte als Herren dieses Lingams den tanzenden Shiva, der sich damit als Schöpfer und Zerstörer der periodisch sich

erneuernden Welt und als der bedeutendste der drei Hauptgötter des hinduistischen Pantheons in Szene setzte⁶⁷.

Eliade wiederum weist in einer schlicht mit *Yoga* betitelten Schrift darauf hin, dass im Zuge einer im indischen Denken häufig bezeugten „mikro-kosmisch-makrokosmischen Homologisierung (...) die Weltsäule *skambha* (...) in einer Achse (durch die *cakra*) im Inneren des eigenen Körpers wiedergefunden“ (2004, S. 126) wurde, die zu entdecken „den Schlüssel des kosmischen Geheimnisses“ zu besitzen heißt und „die Entdeckung des *Zentrums der Welt* in der tiefsten Tiefe des eigenen Seins“ (2004, S. 125) bedeutet⁶⁸.

Mit diesen Hinweisen soll nun eine Interpretation der Schiffsmetapher Schopenhauers und Nietzsches vorgenommen werden: Der Schiffer stellt den Helden-Menschen dar, der die Trennung der Ureltern in die mütterlichen Erd- bzw. Naturmächte und die väterlichen Himmels- bzw. Geistmächte vollzogen hat und sich aus dem ursprünglichen androgynen Uroboros, der ihn vormals vollständig umfing und barg, emanzipiert hat. Seinen Weg zur Integration des Bewusstseins ist er aber noch nicht zuende gegangen: Die Initiation des Drachenkampfes, d.h. die Auseinandersetzung mit seiner Angst vor den verschlingenden Mächten der Natur bzw. – in der Sprache Schopenhauers und Nietzsches – des Willens hat er noch nicht vollzogen, insofern er in Angst erstarrt sich an den Masten seines Schifffes klammert. Der Mast stellt nun meiner Ansicht nach ein Symbol für die *axis mundi* dar, mit deren Hilfe sich der Mensch im Himmel der Vatergottheit verwurzelt, um den Heldenkampf mit dem Drachen der Großen Mutter, der ihm Angst macht, zu bestehen. Der Mensch gründet sich – um eine Wendung Kierkegaards zur Erläuterung dieser Stützung im Himmel zu benutzen – durchsichtig in der Transzendenz Gottes, lässt das Verhaftetsein mit seinem Ego, seinem sich als abgetrennt von der

⁶⁷ Shiva wurde Zimmer zufolge von den „alexandrinischen Griechen (...)“ als „Hindu-Form ihres Dionysos“ erkannt, wobei Shiva der Mythenforschung Zimmers zufolge die ältere Personifikation des dynamischen Aspekts der Welt darstellt. Auch Nietzsche erzählt vom Dionysos-Ursprung, dass in „Asien (...) dieser Quell entsprang“, der „in Griechenland zum Strome“ wurde (2003, S.563), dass aber Apollon mittels der Formgebung der dionysischen Energien Dionysos aus seiner „asiatischen Zerreißung“ (2003, S.559) gerettet habe. Nietzsche ruft dazu auf, den „dionysischen Festzug von Indien nach Griechenland“ (2003, S.132) zu geleiten.

⁶⁸ Die Mythen und Praktiken der unterschiedlichsten Kulturen der Welt – wie sie von Eliade und Zimmer untersucht wurden – scheinen aus verschiedenen Richtungen ein energetisches Phänomen zu bezeugen, auf das sich diese Arbeit mit dem Begriff des *freien Spiels der Vermögen* bezieht, wie es sich nicht zuletzt also auch in den Philosophien Kants, Schopenhauers, Kierkegaards und Nietzsches kundtut.

Welt erfahrenden Subjektbewusstsein, fahren, empfindet sich als Teil des Drachens und den Drachen als Teil seiner selbst, hört auf, vor dem Angst einflößenden Drachen zu fliehen und ist damit davor geschützt, sich in dieser Flucht – gleichsam verfolgt von Schattenwölfen, wie sie im Märchen beschrieben sind – in Unheil zu stürzen. Die Angst vor diesem ominösen Drachen kann verstanden werden als Angst vor dem Chaos der Natur, das das Bewusstsein des Menschen – das sich im Laufe der Entwicklungsgeschichte des Bewusstseins von der Natur emanzipierte – wieder droht zurück zu schlingen. Das Chaos der Natur aber stürzt auf den Menschen in dem Moment ein, wo er sich des theoretischen Interesses und damit der herrschaftlichen Subsumption der Ereignisse und Dinge unter vorgefertigte Kategorien begibt. Das freie Spiel der Vermögen kommt erst durch die Konfrontation mit der Angst zustande: Die Energie der Natur, vor der man, solange man seinem individuellen Bewusstsein verhaftet ist, angsterfüllt flieht, sich also von der Personifikation dieser Energie in Form des Drachens vor ihm her treiben lässt, durchfließt einen erst in dem Moment als freie Einbildungskraft, wo man sein Subjekt-Sein aufgibt. Der Lohn für diese Selbstdarstellung ist eine Wiedergeburt als neuer Mensch (vgl. Schopenhauer 1997, §70, S. 586)⁶⁹ bzw. als Verzauberter und Verwandelter (vgl. Nietzsche 2003, S. 59), der – insofern er sich seiner Angst gestellt hat – die schreckliche Seite der Natur, also seine Angst vor der Natur, getötet hat, um die fruchtbare Seite, die schöpferischen Energien der Natur, für sich zu befreien und seiner Subjektivität im Sinne der Bewusstwerdung seiner elementaren Vermögen im freien Spiel der Vermögen inne zu werden. Nietzsche thematisiert die mit Neumann als Drachenkampf beschriebene Initiation des Helden als Folge der Auseinandersetzung und Konfrontation mit der Angst wie folgt:

„Auch die dionysische Kunst will uns von der ewigen Lust des Daseins überzeugen: nur sollen wir diese Lust nicht in den Erscheinungen, sondern hinter den Erscheinungen

⁶⁹ Diese Selbstdarstellung folgt aus der Unlust, wie sie den Menschen nach Kant in Anbetracht eines überwältigenden Naturereignisses überkommt, das man mit den herkömmlichen Mitteln von Verstand und Einbildungskraft nicht mehr fähig ist zu begreifen. Das freie Spiel der Vermögen – das der Mensch dann als Lust erlebt – wird nun als Folge einer Zentrierung von oben, als Folge einer Stützung im Himmel der Vatertugend bzw. als Ausfluss einer Gnade initiiert, zu der die Selbstdarstellung bzw. Unlust Bedingung ist. Kant begründet diese unter dem Titel der *Erfahrung des Erhabenen* in die Philosophie eingegangenen Wendung der Unlust in Lust mit dem Entdecken der übersinnlichen Bestimmung des Menschen. Sie stellt nichts anderes dar als die bei Luther thematisierte Erfahrung, dass Gott am Ort äußerster Verzweiflung gegenwärtig ist (vgl. Hühn 2002, S.157f.). Vorgängige Lusterlebnisse im freien Spiel der Vermögen müssen sich zu einer als göttlich erlebbaren Transzendenz verdichtet haben, an die der Mensch in ausweglosen Situationen im Sinne einer Erinnerung früherer Lebendigkeitserfahrungen wieder Anschluss finden kann.

suchen. Wir sollen erkennen, wie alles, was entsteht, zum leidvollen Untergange bereit sein muss, wir werden gezwungen in die Schrecken der Individualexistenz hineinzublicken – und sollen doch nicht erstarren: ein metaphysischer Trost reisst uns momentan aus dem Getriebe der Wandelgestalten heraus. Wir sind wirklich in kurzen Augenblicken das Urwesen selbst und fühlen dessen unbändige Daseinsgier und Daseinslust; der Kampf, die Qual, die Vernichtung der Erscheinungen dünkt uns jetzt wie nothwendig, bei dem Uebermass von unzähligen, sich in's Leben drängenden und stossenden Daseinsformen, bei der überschwänglichen Fruchtbarkeit des Weltwillens; wir werden von dem wüthenden Stachel dieser Qualen in demselben Augenblicke durchbohrt, wo wir gleichsam mit der unermesslichen Urlust am Dasein eins geworden sind und wo wir die Unzerstörbarkeit und Ewigkeit dieser Lust in dionysischer Entzückung ahnen. Trotz Furcht und Mitleid sind wir die glücklich-Lebendigen, nicht als Individuen, sondern als das eine Lebendige, mit dessen Zeugungslust wir verscholzen sind“ (2003, S. 109).

Der Moment, wo Nietzsche mit der „Zeugungslust“ des Ur-Einen verschmolzen ist, also den bedrohlichen, angstauslösenden Aspekt des Ur-Einen, von ihm verschlungen zu werden, überwunden hat und es in seinem tieferen Aspekt als Schöpferkraft erfahren hat, wird für ihn zur Entdeckung seiner eigenen Schöpferkraft. Das Grausen, das den Menschen beim Anblick des gebärenden und verschlingenden Ur-Einen ergreift, verwandelt sich in dem Moment in Lust, wo die Angst überwunden wird und man sich selbst als Teil dieses kosmischen Spiels empfindet und mit der Schöpferkraft der Natur auch die eigene entdeckt. Die Verwurzeltheit im Himmel bzw. Geist – von der Neumann spricht – stellt die apollinische Formgebungskraft des Verstandes⁷⁰ zur Verfügung, mit der den natürlichen Energien all augenblicklich eine Form gegeben werden kann und durch die der Mensch – indem er jene formt – vor ihrer Gewalt geschützt bleibt. Der Mensch vollzieht die schöpferische Dynamik der Natur bzw. des Willens im freien Spiel der Vermögen mimetisch nach, indem er sich als *axis mundi* realisiert, und ist, so wahr er selbst in Bewegung und nicht starr vor Angst Außenreizen ausgeliefert ist, auf der Höhe seiner Akkomodationsfähigkeit, d.h. flexibel, sich – seiner Schöpferkraft inne – verwandelnd der Natur anzupassen. Die Integration der eigenen Schöpferkraft als Schatz der Natur – wie er vom Helden Neumanns, Schopenhauers und Nietzsches geborgen wird – stellt eine weitere Form der im letzten Abschnitt besprochenen Inversion der Transzendenz dar.

Der Mensch allerdings, der dem individuellen Bewusstsein verhaftet bleibt und sich in der Angst vor der verschlingenden Gewalt der Natur bzw. des Willens in sein individuelles Bewusstsein einschließt, versäumt, als Folge der Auseinandersetzung mit der Angst seine Schöpferkraft zu entdecken.

⁷⁰ Apollon wird auch von Nietzsche als „Lichtgottheit“ (2003, S.27), also als Gottheit des Himmels, eingeführt.

Nietzsche verhöhnt diesen Typus Mensch im „musiktreibenden Sokrates“ (2003, S. 102), der ein schlechter Musiker ist, eben weil er nicht schöpferisch ist. Sokrates stellt für Nietzsche den Initiator der wissenschaftlichen, optimistischen Kultur des Abendlandes dar, der seine Vermögen in der Flucht vor der Angst, in der Getriebenheit durch den Willen, zur Herrschaft über die Natur anwendet, um ihr Angst einflößendes Chaos zu kontrollieren, anstatt sich von seiner Angst zu seiner Schaffenskraft zu befreien.

Neumann vertritt nun scheinbar den Ausbruch aus dem Mythos: Der gewonnene Drachenkampf ist als zweite Wiedergeburt Anfang der neuen Selbstständigkeit des Menschen. Diese Selbstständigkeit ist Neumann zufolge aber – gemäß der Gleichung von Phylogenetese und Ontogenese – in jedem Menschenleben aufs Neue zu gewinnen. Nietzsche plädiert ganz analog zu Neumann für ein primäres Kreisen in den Bahnen des Mythos, bis der Mensch seine Schöpferkraft entdeckt und integriert hat: Die Aufklärung meinte sich selbstherrlich aus dem Bann des Mythos befreien zu können, während sie sich nur umso tiefer in seinen Zwang verstrickt. Die Anerkenntnis der Angst und ihre Überwindung stellen den Fluchtpunkt des Menschen aus den als leidvoll erfahrenen mythischen Zwängen der Natur dar: nicht durch eine Flucht vor ihrer Macht über den Menschen, sondern durch Anerkenntnis ihrer Macht, der man sich immer wieder aufs Neue mittels des Begegnens der Angst zu entwinden hat.

7.2 Kierkegaards Stellungnahme zum Phänomen der Angst

Dem Verständnis des Angstphänomens in den Philosophien Schopenhauers und Nietzsches als einer archaischen Angst vor der Natur bzw. dem Unbewussten sei nun seine modernere Interpretation durch Kierkegaard zur Seite gestellt, die nicht zuletzt auch die Angstthematisierungen im 20. Jahrhundert bspw. eines Heidegger entscheidend vorgeprägt hat. Sie ist für diese Arbeit deshalb von Bedeutung, weil Kierkegaard, wenn er Angst als „Schwindel der Freiheit“ interpretiert, „der entsteht, indem (...) die Freiheit (...) hinabschaut in ihre eigene Möglichkeit“ (1991, S. 57), scheinbar gerade das als Angstauslöser versteht, was Schopenhauer und Nietzsche als das Glücksversprechen ihrer Entgrenzungsbemühungen wie Kontemplation und Rausch ins Feld führen. Kierkegaard erklärt das angstauslösende Moment im Schwindel der Freiheit damit, dass „in der Möglichkeit (...) alles gleich möglich“ (1991, S. 142) ist, so dass des Betreffenden „Auge (...) verwirrt“ (1991, S. 144) wird. Das Möglichkeitsbewusstsein ängstet, insofern man vor lauter Möglichkeiten unfähig wird, sich für eine Möglichkeit zu entscheiden und sie zu verwirklichen. Man verliert im wahrsten Sinne des Wortes den

Boden unter den Füßen; man verliert Wirklichkeit. Diese Situation dürfte Schopenhauer und Nietzsche nicht unbekannt gewesen sein: Im Abschnitt 5.1 wurde als Folge der auch für Nietzsches Rausch vorstrukturierend wirkenden schopenhauerschen Kontemplation auf Seiten des Subjekts folgende Verwandlung benannt:

„Das Subjekt erschließt sich in der Kontemplation in seiner Ideenhaftigkeit. Das Ablassen von allem Herrschaftsinteresse über das Objekt führt einerseits dazu, dass sich das Subjekt in der Potentialität aller möglichen Erscheinungsweisen, die es auf Grundlage der Mannigfaltigkeit seiner spezifischen Besonderheiten überhaupt nur sein kann, erfährt, und andererseits dazu, dass es sich – wiewohl es im freien Spiel der Vermögen sich befindet und seiner Zweckmäßigkeit ohne Zweck bewusst wird – als Repräsentant des Ganzen fühlt.“

Diese Selbstwahrnehmung in der Potentialität seiner Möglichkeiten erschließt sich als Folge des freien Spiels der Vermögen. Auch Kierkegaard führt als Folge der durchsichtigen Gründung in Gott – die oben begründet mit dem freien Spiel der Vermögen parallelisiert wurde – an, dass „alles (...) möglich bei Gott“ (1992, S. 35) ist, d.h., das Möglichkeitsbewusstsein sich erschließt. In der Angstschrift stellt Kierkegaard diesen Zustand nun als Angstauslöser dar, die dem Menschen „keine Ruhe“ (1991, S. 143) zu finden ermöglicht. Kierkegaard empfiehlt genauso wie Schopenhauer und Nietzsche bei der im letzten Abschnitt besprochenen archaischen Angst die Konfrontationskur: Man „heißt sie willkommen, (...) grüßt sie festlich“ (1991, S. 144). Den sich selbst multiplizierenden Möglichkeiten ist nicht dadurch beizukommen, dass man angestrengt willentlich versucht, eine zu isolieren und sich für sie zu entscheiden. Stattdessen muss man Kierkegaard zufolge den Sprung in den „Abgrund“ der Möglichkeiten (1991, S. 57) wagen: Die Forderung besteht darin, sich selbst ein zweites Mal zu vergessen, sich nicht auf der Suche nach einer zu verwirklichenden Möglichkeit wieder in sein individuelles Bewusstsein einzuschließen, sondern mit dem Objekt seiner Anschauung – in diesem Falle der chaotischen Mannigfaltigkeit des eigenen Selbst – zu verschmelzen. Kierkegaard schreibt zu diesem Prozess: „Er sank absolut, aber dann tauchte er wieder auf aus der Tiefe des Abgrundes, leichter als all das Beschwerende und Entsetzliche im Leben“ (1991, S. 144). In *Die Krankheit zum Tode* findet Kierkegaard dafür folgende Worte:

„Die Entwicklung muß mithin darin bestehen, dass man unendlich von sich selber loskommt in Verunendlichung des Selbsts, und dann unendlich zu sich selber zurückkehrt in der Verendlichung“ (1992, S. 26).

Die Analyse des freien Spiels der Vermögen mit Cassirer hatte ergeben, dass in ihm die Einbildungskraft die Mannigfaltigkeit nach Maßgabe des Verstandes, also im Sinne der unbewussten Harmonie des Verstandes, ordnet, um eine neue Gestalt hervorzubringen. Dieser Prozess findet nun auch hier

statt. Man könnte unter Bezugnahme auf Eliade davon sprechen, dass die Mannigfaltigkeiten um die Zentrumsachse des Selbst angeordnet werden, dass sich also das Chaos der sich multiplizierenden Möglichkeiten zum Kosmos einer neuen Gestalt wandelt. Der Mensch wird mit dem Erwachen aus dem freien Spiel der Vermögen wiederum als neuer Mensch wiedergeboren bzw. in eine neue Gestalt bzw. Konkretion eingespeist⁷¹. Dieser Prozess der Integration des Selbst als Zentrierung seiner mannigfaltigen Möglichkeiten in ein System, in dem die einzelnen Möglichkeiten nach ihrer Bedeutsamkeit für die spezifische Person abgerufen werden können, allesamt aber vom energetischen Zentrum des Menschen aus durchstrahlt werden, ist eine weitere Form dessen, was hier unter dem Terminus der *Inversion der Transzendenz* als Nietzsches Anliegen hervorgehoben wurde. Der Mensch findet zu einer neuen Kohärenz seiner Persönlichkeitsanteile. Diese Wiedergeburt ist – wie Richter in Bezugnahme auf eine Tagebuchaufzeichnung Kierkegaards vom 19. Mai 1838 in einem Nachwort zur Angstschrift (1991, S. 174) herausstellt – von einer „namenlose(n) Freude“ begleitet: Die Angst verwandelt sich auch im Zuge der beschriebenen Konfrontationskur⁷² Kierkegaards im Sinne Neuemanns in Lust.

⁷¹ Warum – könnte man fragen – ist zur Heilung der Verzweiflung als der Krankheit zum Tode die Verunendlichung des Selbst notwendig? Die Antwort sind zwei: In Bezug auf die „Verzweiflung der Möglichkeit (...), der Notwendigkeit zu ermangeln“ (1992, S.32), heißt die Antwort, dass das Selbst erst im freien Spiel der Vermögen bzw. in der Gründung in der Transzendenz Ruhe, Frieden und vor allem lustvolle Selbstgenügsamkeit erfährt, die ihm eine sekundär folgende, weltliche Begrenzung, eine Schickung und Bescheidung in seine Konkretion, erst möglich machen. Die Triebnatur des Menschen macht, dass er sich immer weiter über sich hinaus entwerfen muss, dass er wie von einem blinden Willen getrieben keine Befriedung in einem einmal erreichten Ziel findet, weil sofort, insofern die Triebe damit nicht aufhören zu wirken, neue Ziele und Wünsche anstelle der alten eintreten. Die durchsichtige Gründung in der Transzendenz Gottes hingegen hebt den Willen auf und bewirkt eine Selbstzufriedenheit in der aktuellen Tätigkeit, von der der Mensch infolge der Inversion der Transzendenz noch in seinem Leben als Individuum zehren kann. Die anderen Möglichkeiten bilden bei der Entscheidung für eine den Hintergrund, vor dem sich das Besondere der erwählten Möglichkeit erst in seiner Besonderheit abzeichnen und in seiner tragischen Größe erkannt werden kann. Der Mensch verliert sich also nicht mehr in seinen Möglichkeiten. In Bezug auf die „Verzweiflung der Notwendigkeit (...), der Möglichkeit zu ermangeln“ (1992, S.34), heißt die Antwort, dass das Selbst im freien Spiel der Vermögen seiner Möglichkeiten inne wird. Auch wenn es nicht alle zugleich in seinem Leben als Individuum verwirklichen kann, so hat es sie doch im Durchgangsstadium des Spielens erlebt. Seine Konkretion ist also nicht alternativlos, sondern kann immer wieder durch das freie Spiel hindurch zugunsten einer anderen Möglichkeit verabschiedet werden. Der Mensch erstickt also nicht mehr an der Notwendigkeit.

⁷² Der beschriebenen Heilungsprozess Kierkegaards – wie er ähnlich von Nietzsche vorgeschlagen wird (vgl. 2003, S.251) – erinnert bis ins Einzelne an das Verfahren der von Fritz Perls entwickelten Gestalttherapie, in der der Klient als Antwort auf eine Phase der

7.3 Angstüberwindung und die Aufhebung der Herrschaft der Zeit

Die Analysen der Zeitthematisierungen Schopenhauers und Nietzsches im Abschnitt 3.2 haben als Ursache der Herrschaft der Zeit und des aus ihr folgenden melancholischen Leidens die voluntative Verfasstheit des Menschen identifiziert: Der Mensch kann nicht in der Gegenwart – die sich damit zur vollendeten Gegenwart auf die Ewigkeit hin öffnen würde – aufgehen, weil er seinen gegenwärtigen Zustand immer als unbefriedigend erlebt, wo er von einem nicht zu befriedigenden Willen getrieben wird. Schopenhauer erfasst diesen Zusammenhang von Willensgetriebenheit und Herrschaft der Zeit, indem er festhält, dass sich die Anschauungsform der Zeit wie auch die anderen Charakteristika der Welt als Vorstellung aus dem Willen, dem es zu seinem Überleben darum geht, die Dinge in eine Beziehung zu sich zu stellen, entspinnen. Das momentane Begehr, das den unbefriedeten Gemütszustand des vom Willen getriebenen Menschen ausmacht, treibt die Zukunft aus sich hervor, weil es sich in ihr seine Erfüllung verspricht. Meiner Ansicht nach stellt nun aber die im Abschnitt 7.1 analysierte, archaische Angst, vom Willen bzw. Ur-Einen so, wie man geboren wurde, auch wieder zurückgeschlungen zu werden, genau besehen die eigentliche Ursache dar, die den Menschen in der Zukunft Zuflucht suchen lässt. Schopenhauer stellt den Zusammenhang zwischen der archaischen Angst und Flucht in die Zukunft her, indem er betont, dass es der Wille zum Überleben ist, der mit der Welt als Vorstellung die Zeit aus sich heraus treibt. Der Wille zum Überleben bezieht sich nämlich nicht nur darauf, dem Menschen einen Zugang zum Lebensnotwendigen zu verschaffen, sondern in seiner tiefsten Form darauf, den Daseinskampf mit den anderen Objektivationen des entzweiten Willens zu überleben, d.h., nicht wieder von der Kraft verschlungen zu werden, die ihn auch hervorgebracht hat. *Wille zum Überleben* lässt sich gleichsetzen mit *Angst zu sterben*. Diesem Impuls verdankt sich die Welt als Vorstellung und mit ihr die Zeit als Anschauungsform: Der Mensch versucht, sich von seiner Angst zu befreien, indem er die chaotische Willens-Natur mit den Mitteln seines Vorstellens unter seine Herrschaft zu bringen sucht. Ein Ordnungs- und damit Herrschafts-

Stagnation, in der er sich mit seinen Krankheitssymptomen als Opfer von äußeren Einflüssen fühlt, und eine darauf folgende Phase der Polarisation, die durch das Bewusstsein seiner Bedürfnisse, aber auch der Widerstände, die ihrer Erfüllung entgegenstehen, gekennzeichnet ist, in eine Phase der Diffusion übergeht, die von einer Phase der Kontraktion abgelöst wird, in der sich analog zu Kierkegaard mit dem Kontrollverlust auch das Ich auflöst und durchsichtig in der Transzendenz gegründet wird, um schließlich in die Phase der Expansion zu münden, die die Wiedergeburt des Menschen in eine neue, die vergangene Identität umgreifende, ganze Gestalt darstellt (vgl. Staemmler/ Bock 1991).

instrumentarium stellt die Zeit dar: Indem der Mensch das Vorher und Nachher von Ereignissen bestimmt, kann er sie in einem kausalen Ursache-Wirkungs-Gefüge unterbringen. Die Selbstsicherheit gegenüber der Natur lässt sich damit stabilisieren, dass man sich damit tröstet, dass man das, was man im Moment noch nicht kontrollieren kann, in der Zukunft in den Griff bekommt. Die Zukunft stellt den Fluchtpunkt eines Lebens dar, das in der Gegenwart unbefriedigt und ängstlich ist und darauf hofft, seine instrumentellen Mittel verbessern zu können, um sich dieser Leiden zu entledigen. Das Problem der damit sich entwickelnden Zeitstruktur des Daseins stellt das in Abschnitt 3.2 erläuterte melancholische Leiden unter einer Herrschaft der Zeit dar, wie es aus der Verselbständigung dieses ursprünglich zur Verbesserung und Sicherung des eigenen Lebens eingesetzten Anschauungsinstrumentariums resultiert, das sich damit in seiner zersetzenden und Leben tendenziell verstümmelnden (vgl. Theunissen 1992, S. 301) Wirkung entpuppt.

Die Befriedung (nicht Befriedigung im Sinne einer Befriedigung seines Willens) des Menschen – wie sie sich als Folge der Kontemplation und des Rausches ergibt, insofern der Mensch hier in das Spiel, das Dörflinger als „Tätigkeit als Ruhe“ (1990, S. 76) definiert hatte, eingeht – stellt eine Bedingung zur Aufhebung der Herrschaft der Zeit dar. Mit dem Hindurchgehen durch die Angst und ihrer Integration hebt sich auch die zweite und wichtigere Motivation auf, zur Herrschaft über die Natur die chronologische Zeit aus sich hervorzu bringen. Mit Neumann und unter Bezugnahme auf die Ausführungen in Abschnitt 7.1 lässt sich sagen, dass der seine Angst überwindende Mensch im Drachenkampf die schreckliche Seite der Natur tötet, um ihre fruchtbare Seite für sich zu befreien. Im Abschnitt 7.1 hatte ich diese Integration der fruchtbaren Seite der Natur – die nach Neumann im Unbewussten als zu hebender Schatz symbolisiert wird – als die Integration der Schaffenskraft des Menschen verstanden. Man könnte – ohne den Vorgaben Neumanns interpretatorisch Gewalt anzutun – als Gegensatz zum verschlingenden Aspekt aber auch den bergenden, schützenden und heilenden Aspekt der Natur als die im Drachenkampf befreite, andere Seite des Mutterarchetypen hervorheben, wie er sich zeitgeschichtlich vielleicht zum ersten Mal im pantheistischen Naturgefühl von Goethes *Werther* ausspricht:

„Wenn (...) die hohe Sonne an der Oberfläche der undurchdringlichen Finsternis meines Waldes ruht, und nur einzelne Strahlen sich in das innere Heiligtum stehlen, ich dann im hohen Grase am fallenden Bache liege, (...) und fühle die Gegenwart des Allmächtigen, der uns nach seinem Bilde schuf, das Wehen des Alliebenden, der uns in ewiger Wonne schwebend trägt und erhält (...)“ (1990, S. 9).

Heidegger – um eine bedeutende Auseinandersetzung mit dem Phänomen der Angst zu zitieren – entzifferte die Angst als eine Folge des „Nicht-zuhause-sein(s)“ (1993, §40, S. 188) in der Wirklichkeit: Das „Unzuhause“ stellt ihm zufolge das „ursprünglichere Phänomen“ gegenüber dem „beruhigt-vertraute(n) In-der-Welt-sein“ dar, wie es sich als eine Folge der „verfallenden Flucht in das Zuhause der Öffentlichkeit“ bzw. die „alltägliche Verlorenheit in das Man“ ergibt (1993, §40, S. 189). Die „öffentliche Ausgelegtheit“ der Welt im Man (1993, §40, S. 187) stellt den scheinbar perfekt gegen das Chaos der Natur abgesicherten Kosmos des Menschen dar, der mit Hilfe der instrumentellen Herrschaft über die Natur auch seine Angst zu kontrollieren und zu besiegen sucht. Die Angst jedoch „vereinzelt“ das Dasein immer wieder (1993, §40, S. 187). Heidegger scheint den *in* der Angst zu sich selbst erwachenden Menschen als den eigentlich seienden Menschen zu verstehen. Ihm scheint es – soweit ich ihn verstehe – nicht um ein Hindurchgehen durch die Angst zu gehen, wie es hier für Schopenhauer, Kierkegaard und Nietzsche veranschlagt wird⁷³. Mit Heideggers Worten lässt sich auf jeden Fall das Ergebnis der Überwindung der Angst benennen: Die Natur verwandelt sich für diesen Menschen aus einem Unzuhause in ein Zuhause. Schopenhauer schreibt über die verwandelte Wirklichkeit für den von der Willensgetriebenheit befreiten Menschen:

„Ihn kann nichts mehr ängstigen, nichts mehr bewegen: denn alle die tausend Fäden des Wollens, welche uns an die Welt gebunden halten, und als Begierde, Furcht, Neid, Zorn, uns hin- und herreißen, unter beständigem Schmerz, hat er abgeschnitten. Er blickt nun ruhig und lächelnd zurück auf die Gaukelbilder dieser Welt, die einst auch sein Gemüth zu bewegen und zu peinigen vermochten, die aber jetzt so gleichgültig vor ihm stehen, wie die Schachfiguren nach geendigtem Spiel, oder wie am Morgen die abgeworfenen Maskenkleider, deren Gestalten uns in der Faschingsnacht neckten und beunruhigten. Das Leben und seine Gestalten schweben nur noch vor ihm, wie eine flüchtige Erscheinung, wie dem Halberwachten ein leichter Morgentraum, durch den schon die Wirklichkeit durchschimmert und der nicht mehr täuschen kann: und eben auch wie dieser verschwinden sie zuletzt, ohne gewaltsamen Uebergang“ (1997, §68, S. 567).

⁷³ Heidegger arbeitet auch den Unterschied zwischen Angst und Furcht so gründlich wie keiner seiner Vorgänger heraus (vgl. 1993, §40): „Das Wovor der Furcht ist je ein innerweltliches, aus bestimmter Gegend, in der Nähe sich nährendes, abträgliches Seiendes“ (1993, §40, S.185), während „das Wovor der Angst (...) kein innerweltliches Seiendes“ und „völlig unbestimmt“ (1993, §40, S.186) ist. Dieser Unterschied ist auch insofern für die hier vorgetragene Interpretation der Angstthematisierungen bei Schopenhauer, Kierkegaard und Nietzsche wichtig, weil die von ihnen angedachte Überwindung der Angst und die Verwandlung der Welt in ein Zuhause nicht bedeuten würde, dass man sich schutzlos ihren natürlich weiterhin bestehenden Gefahren auslieferte. Die Furcht als Warnsignal für konkrete, lebensbedrohende Gefahren bleibt weiterhin erhalten.

Der Mensch wird im freien Spiel der Vermögen zum weltvertrauenden, spielenden Kind (wie es schließlich von Nietzsche im Zarathustra als drittes Stadium der drei Verwandlungen thematisiert wird – vgl. 1960, S. 319ff.), das – wie gleich begründet werden wird – der Herrschaft des Chronos entkommen ist. Theunissen hat als Gegensatz zur Zeit des Chronos die Zeit des Aion herausgestellt, über die er in *Negative Theologie der Zeit* schreibt:

„Das Wort aion hingegen war (in der Antike – A.d.V.) weithin Titel für eine Lebenszeit, in der Zeit und Leben so freundlich vereint sind, dass damit auch einfachhin Leben oder Lebenskraft gemeint sein konnte, die Kraft, aus der die Lebendigkeit des Lebens quillt. (...) Die aionische Zeit (...) ist, platonisch gedacht, im Ursprung gar nicht die Zeit dieser Welt, sondern die Zeit Gottes. Nur als ursprünglich göttliche, vorweltliche Zeit kann sie zugleich Ewigkeit sein. (...) Das göttliche Leben bleibt (...) im Einen. Das heißt: Es ist die gesammelte Lebenskraft, die sich im Zukünftigen und Vergangenen nicht verliert. Die Überzeugung dieser antiken Tradition war, dass die Zeit des lebendigen Gottes, dessen Ewigkeit ein Bleiben im Einen ist, den Ursprung menschlicher Lebenszeit bilde.“ (1992, S. 301ff.).

Das Moment des freien Spiels der Vermögen in Kontemplation und Rausch lässt einen – wie Schopenhauer schreibt – ins „Nunc stans im Mittelpunkte des Rades der Zeit“ (1997, B.2, Kap.41, S. 639) eingehen bzw. lässt die Menschen – wie Nietzsche es fasst – zum „zeitlosen (...) Diener ihres Gottes“ (2003, S. 61; vgl. auch 2003, S. 147f.) werden. Die öffentliche Ausgelegtheit der Welt im Man fällt Heidegger zufolge im Moment der Angst in sich zusammen, was eine neue individuelle Wahrnehmung der Wirklichkeit ermöglicht, die sich mit der Überwindung der Angst in der Mimesis des schaffenden Aion und dem daraus folgenden Obsolet-Werden aller Herrschaftsinteressen einschließlich der Anschauungsform der Zeit als zeitlose Wirklichkeit offenbart. Insofern man – wie Nietzsche sich ausdrückt – „mit jenem Urkünstler der Welt verschmilzt“ (2003, S. 48), indem man wie er – von Nietzsche mit Heraklit mit einem Kind verglichen – „spielend Steine hin und her setzt und Sandhaufen aufbaut und zerstört“ (2003, S. 153), d.h. im freien Spiel der Vermögen sich befindet, nimmt man Anteil an dessen freiem, erlöstem Spielbewusstsein. Die Wirklichkeit öffnet sich der als Folge des freien Spiels ästhetisch befreiten Wahrnehmung zu einem zeitlosen Raum, in dem die Dinge im ästhetischen Licht erscheinen, indem sie nicht durch eine instrumentelles Denken überformt werden, sondern sich in allen ihren wahrnehmbaren Aspekten zugleich von sich aus zeigen können. Schopenhauer will dieses Paradies entgrenzen, von dem er sagt, dass sich „das für uns Seiende als das Nichts und jenes Nichts als das Seiende zeigen“ (1997, §71, S. 593) würde, dem er also tiefere Realität zuerkennt als der alltäglichen Wirklichkeit des Individuums. Nietzsche hingegen spürt in diesem Bestreben Schopenhauers einen „Willen zum Nein“ (1960, S. 1114) auf, von dem er sich zu distanzieren sucht. Sein Weg, der auch von ihm in der Tradition Schopen-

hauers als pessimistisch beurteilten Situation des Menschen zu entkommen, war – wie im letzten Abschnitt erläutert – die Inversion der Transzendenz. In Bezug auf das melancholische Leiden unter der Herrschaft der Zeit meint sie folgendes: Dadurch, dass der Traum- und Rauschkünstler sich immer wieder im freien Spiel der Vermögen gründet, entgeht er der zersetzenden und tendenziell verstümmelnden Herrschaft des Chronos. Der Rausch als Durchgangsphänomen wird von Nietzsche „in seiner tiefen Wirkung auf sociale Regenerationsprozesse“ (2003, S. 556) durchschaut, die sich – ohne Nietzsche interpretatorisch Gewalt anzutun – sicherlich auch für die individuelle Natur eines jeden Menschen veranschlagen lassen: Die Transzendenzerfahrung von Momenten der Zeitlosigkeit, wie sie als Folge der Überwindung der Angst vor der Natur im Menschen freiwerden, weil er sich rückhaltlos fallen lässt, dann aber die auffangende und bergende andere Seite der Natur erfährt, die mit allem Herrschaftsinteresse auch die Anschauungsform der Zeit obsolet macht, stellen für den Menschen nicht nur die Keimzelle seiner Individualität dar, insofern er seine Persönlichkeitsanteile und Dispositionen noch einmal neu von seinem Zentrum aus durchdringen kann. Sie weckt nicht nur „jene Kraft, aus sich eigenartig zu wachsen, Vergangenes und Fremdes umzubilden und einzuverleiben, Wunden auszuheilen, Verlorenes zu ersetzen, zerbrochene Formen aus sich nachzuformen“ (2003, S. 251), die Nietzsche unter dem Begriff der „plastischen Kraft“ (ebd.) besingt. Sondern sie eröffnet darüber hinaus einen neuen Anfang, aus dem heraus der Mensch seine Eigenzeit entdecken und versuchen kann, aus ihr heraus als Inversion der Transzendenz auch sein Leben als Individuum organisch, d.h. mit Aufmerksamkeit für seine natürlichen und geistigen Bedürfnisse und den richtigen Moment, sich einer neuen Tätigkeit zuzuwenden, zu gestalten. Die Transzendenzerfahrung der *vita contemplativa* wird immer dann nötig, wenn die individuelle „lebende Gestalt“ (Schiller 1995, S. 59) der *vita activa* im verzehrenden Prozess des Lebens ihre Lebendigkeit verliert, weil die Form nicht mehr transparent auf sie ist, sich verhärtet und ihre Fähigkeit zu Assimilation und Akkommodation verliert.

8 Die Welt des Mythos und die Vertiefung der Kultur

Nietzsche setzt dem verzehrenden Fortschreiten des optimistischen, sokratischen Geistes der Aufklärung, dessen Antriebsfeder er als letztliche Flucht vor der Angst dechiffriert hat, die Welt des antiken Mythos entgegen. Seine Kulturkritik gipfelt in dem „Verlangen nach dem tragischen Mythus als einer abschließenden Glocke, worin Wachsendes gedeiht“ (Nietzsche nach Lange 1983, S. 122). Seinem in der *Geburt der Tragödie* erstmals entwickelten Gedanken, dass „ohne Mythus (...) jede Cultur ihrer gesunden schöpferischen Naturkraft verlustig“ (2003, S. 145) gehe, bleibt er auch in *Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben* treu, auch wenn er ihn hier eher als „allgemeines Gesetz“ (2003, S. 251) fasst:

„Alles Lebendige braucht um sich eine Atmosphäre, einen geheimnisvollen Dunstkreis; wenn man ihm diese Hülle nimmt, wenn man Religion, eine Kunst, ein Genie verurtheilt, als Gestirn ohne Atmosphäre zu kreisen: so soll man sich über das schnelle Verderben, Hart- und Unfruchtbarwerden nicht mehr wundern“ (2003, S. 298).

Wie ist das zu verstehen? Der Welt des Mythos ist eine zyklische Zeit eigen: Dionysos kehrt als Fruchtbarkeitsheros jeden Frühling in Begleitung der Kore aus der Unterwelt zurück, um sich wieder mit Persephone zu verbinden. Nietzsche wird seine Aufnahme der zyklischen Zeit später mit seinem Gedanken der ewigen Wiederkehr begründen: Die Welt wird – wie schon in der *Geburt der Tragödie*, so dann vollends im *Zarathustra* – zu dem göttlichen Spiel eines Kindes, dessen Urlust darin besteht, aus einem begrenzten Formenschatz in alle Ewigkeit Welten aufzubauen und zu zertrümmern, um nach Erschöpfung aller Möglichkeiten dasselbe Spiel von vorne zu beginnen (vgl. Lange 1983, S. 132). Diesem Zwangszusammenhang des Mythos mit seiner Notwendigkeit des Stirb und Werde ist nicht zu entkommen, indem man – wie die Aufklärung im Gefolge des Sokrates – den Mythos als Fablei entwertet, weil man sich dann – insofern der Mythos selber schon Aufklärung war und die Gesetze der Natur in seinen Geschichten versinnbildlicht – nur umso tiefer in den mythischen Zwang der Natur verstrickt. Die Konsequenzen einer Flucht in die Zukunft, in der die Menschheit die Kontrolle und vollendete Herrschaft über die Natur errungen zu haben hofft, um sich von ihren Gesetzen unabhängig zu machen, haben Horkheimer/ Adorno in der *Dialektik der Aufklärung* in der Tradition Nietzsches ausbuchstabiert. Nietzsche entscheidet sich anstelle des aufklärerischen, horizontalen für ein vertikales Fortschreiten im Sinne Schopenhauers:

„Vergleichen wir das Leben einer Kreisbahn aus glühenden Kohlen, mit einigen kühlen Stellen, welche Bahn wir unablässig zu durchlaufen hätten; so tröstet den im Wahn Befangen den die kühle Stelle, auf der er jetzt eben steht, oder die er nahe vor sich sieht, und er fährt fort die Bahn zu durchlaufen. Jener aber, der das *principium individuationis*

durchschauend, das Wesen der Dinge an sich und dadurch das Ganze erkennt, ist solchen Trostes nicht mehr empfänglich: er sieht sich an allen Stellen zugleich, und tritt heraus“ (1997, §68, S. 552).

Schopenhauer findet mit der Kreisbahn des Lebens eine Metapher für das ewige Stirb und Werde der Natur, wie sie sich in der zyklischen Zeit des Mythos spiegelt. Die Aufklärer klammern sich mit der Illusion, nahe vor sich die Rettung aus diesem Zwangszusammenhang der Natur zu finden, an eine hoffnungslose Perspektive. Schopenhauer schlägt stattdessen den Austritt aus ihm vor. Die vorliegende Arbeit diente dem Nachweis, dass dieser Austritt im freien Spiel der Vermögen liegt, in dem sich das Spielbewusstsein des Menschen mit dem Spielbewusstsein des Aion, des spielenden Kindes, das die Welt immer wieder hervorbringt, vereinigt, weil in ihm der einzige Ort der Freiheit von diesem Zwangszusammenhang der Natur liegt. Statt einer Flucht vor der Angst vor der Natur und der eigenen Vernichtung durch sie stellt Nietzsches Tragödienschrift im Gegensatz zur sokratischen Aufklärung die Begegnung mit der Angst als einziger gangbaren Weg heraus: „Die Basis der griechischen Kunst als eine Welt des furchtbaren Schreckens und der unerbittlichen Vernichtungslust bloßgelegt zu haben, das war (nicht nur – A.d.V.) der Skandal, den Nietzsche durch die Einführung seines Gottes Dionysos in der philologischen Zunft ausgelöst hatte“ (Lange 1983, S. 115), sondern der erste Schritt für eine Theorie, die die Begegnung mit der Angst als Quelle tieferer Freuden und Schönheiten ausmachte:

„Wenn wir bei einem kräftigen Versuch, die Sonne in's Auge zu fassen, uns geblendet abwenden, so haben wir dunkle farbige Flecken gleichsam als Heilmittel vor den Augen: umgekehrt sind jene Lichtbilderscheinungen des sophokleischen Helden, kurz das Apollinische der Maske, nothwendige Erzeugungen eines Blickes in's Innere und Schreckliche der Natur, gleichsam leuchtende Flecken zur Heilung des von grausiger Nacht versehrten Blickes. Nur in diesem Sinne dürfen wir glauben, den ernsthaften und bedeutenden Begriff der „griechischen Heiterkeit“ richtig zu fassen“ (2003, S. 65).

Die Überwindung der Angst vor der Natur – von der der letzte Abschnitt handelte – ist immer relativ, nie total: Sie stellt eine Befindlichkeit dar, der man sich immer tiefer aussetzen kann, deren Quellen man sich immer intensiver bewusst machen kann, wobei Nietzsche als Grenze dieser Vertiefung der Angsterfahrung hervorhebt, dass „nur soviel dem menschlichen Individuum in's Bewusstsein treten“ darf, „als von jener apollinischen Verklärungskraft wieder überwunden werden kann“ (2003, S. 155). Die Begegnung und teilweise Überwindung der Angst verschafft dem Menschen – wie im letzten Abschnitt gesehen – nicht nur den Kontakt zu seiner Schaffenskraft, sondern lässt die Wirklichkeit in einem neuen Licht erscheinen und ihre Schönheit offenbaren. Die Inversion der Transzendenz versucht, etwas von dieser im freien Spiel der Vermögen erlebten Schönheit ins alltägliche Leben als Individuum hinüberzutragen, wobei dies immer nur ein

Bruchteil des möglichen, erlebten irdischen Paradieses darstellt. Das freie Spiel der Vermögen und die Überwindung der Angst sind also Erfahrungen, die man unendlich vertiefen kann, um in ihrer Folge mittels der Inversion der Transzendenz auch die Wahrnehmung der alltäglichen Wirklichkeit und das Bewusstsein der eigenen Lebendigkeit zu vertiefen. Nietzsche – und damit wird wieder der Bezug zum Anfang dieses Abschnitts hergestellt – präferiert nicht nur deshalb die Welt des Mythos, weil das Kreisen in seinen Bahnen die notwendige Anerkenntnis der Gesetze der Natur darstellt, sondern weil man in diesem Kreisen gleichsam den Ort der Freiheit umkreist und beschwört, dessen Vertiefung im freien Spiel der Vermögen und seiner Auswertung für das alltägliche Leben im Zuge der Inversion der Transzendenz die menschliche Wirklichkeit der im Mythos vom Paradies anvisierten Erfüllt- und Vollendetheit näher bringt.

Diese Figur des Spielers, der – um es poetisch auszudrücken – gleichsam in einem Ring aus Feuer tanzt und die Bedrohung mit einem Schulterzucken abschüttelt, stellt nun nicht zuletzt auch die Quellfigur von Nietzsches Philosophie der Leiblichkeit dar, die in den Frühschriften vorgeprägt ist und im *Zarathustra* entfaltet wird⁷⁴. Sie bekommt ihr paradigmatisches Gepräge in der *Geburt der Tragödie* in der Figur des Tänzers, des „Hellenen, dessen Natur sich im Tanze offenbart“ (2003, S. 64):

„Im dionysischen Dithyrambus aber wird der dionysische Schwärmer zur höchsten Steigerung aller seiner symbolischen Vermögen gereizt: etwas Nieempfundenes drängt sich zur Äußerung, die Vernichtung der Individuatio, das Einssein im Genius der Gattung, ja der Natur. Jetzt soll sich das Wesen der Natur ausdrücken: eine neue Welt der Symbole ist nötig, die begleitenden Vorstellungen kommen in Bildern eines gesteigerten Menschenwesens zum Symbol, sie werden mit der höchsten physischen Energie durch die ganze leibliche Symbolik, durch die Tanzgebärde dargestellt“ (2003, S. 577).

Das freie Spiel der Vermögen, das diese Arbeit mit dem Geschehen im Rausch parallelisiert, fand bei Kant noch zwischen den geistigen Vermögen der Einbildungskraft und des Verstandes statt. Nietzsche fasst dieses Spiel nun leiblich: Die Energie des freien, erlösten, spielerischen Willens – wie betreffs Schopenhauers im Abschnitt 5.2 und Nietzsches in 6.2 charakterisiert – stellt die leibliche Version der Einbildungskraft dar, der mit Hilfe der leiblichen Version des Verstandes, d.h. mit Tanzgebärden, eine Form gegeben wird. Nietzsche preist den Rausch als den Ort, an dem gleichsam die leibliche Sprache und damit die Leiblichkeit aller erst entdeckt wird: Vorher war der Leib des Menschen *Körper*, lat. *corpus*, was sich mit *Leichnam* übersetzen lässt (vgl. Hau 1990, S. 229), nichts anderes – bspw. in der Philosophie

⁷⁴ Vgl. den Abschnitt „Von den Verächtern des Leibes“ im *Zarathustra* (1960, S.326f.).

Descartes – als ein ohne jedes Eigenleben ausgezeichnete Ausführungsorgan des Geistes, das er zu einem gut funktionierenden Werkzeug auszubilden hat. Das Erlebnis der Aufhebung des *principium individuationis* und des Eins-Seins mit dem spielerischen Willen macht eine „neue Welt der Symbole (...) nötig“, als die die leiblichen Ausdrucksformen des Tanzes entdeckt werden.

Der Leib des Menschen wird dabei schon in *Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen* mit dem Transformationselement des Feuers in Verbindung gebracht: Nietzsche zufolge hatte Heraklit das Feuer als „weltbildende Kraft“ und „Ursprung der Dinge“ eingeführt, demnach „die Welt (...) das Spiel (...) des Feuers mit sich selbst“ (1994, S. 31f.) ist. Der Mensch soll nun diesem „beschaulichen Gotte ähnlich“ (1994, S. 34) werden, was hier zuletzt damit erklärt wurde, dass er als Spielender in der Mimesis des Aion in das Spielbewusstsein dieses wie auch immer benannten Gottes eingeht. Diese Interpretation findet sich bei Nietzsche bestätigt, wenn er schreibt, dass der Mensch „etwas vernünftiger“ sei, wenn er „am Feuer einen Anteil (...) erhalten“ (1994, S. 35) habe. Seine Anteilnahme am Feuer muss nun aber vor der am Spielbewusstsein des Aion leiblicher Natur sein, insofern das Spielbewusstsein sich erst als Folge des Spielens, d.h. der leiblichen Formgebung der freien Willensenergie im Tanz, einstellt. Dieser Gedanke erscheint deshalb interessant, weil das Feuer wie gesagt ein Transformationsmedium darstellt, das Wasser zu Luft verwandeln kann. Die Schwere von Erde und Wasser wird durch das Feuer in das Leichte der Luft verwandelt⁷⁵. Heraklit genauso wie in Folge seiner Inspiration auch Nietzsche werden sich nicht umsonst ausgerechnet für das Element des Feuers als weltbildender Kraft entschieden haben⁷⁶: Der „Geist der Schwere“ der Erde – mit dem Nietzsche im *Zarathustra* (1960, S. 466ff.) die niederdrückende Wirkung der

⁷⁵ Zimmer macht auf die Bedeutung der Elementenlehre für die Philosophie des Kundalini-Yoga aufmerksam: Die Kundalini, die mit einer im untersten, mit dem Element Erde assoziierten Chakra ruht und als eingerollte Schlange symbolisiert wird, steigt – wenn sie im Menschen erwacht ist – in den weiteren Chakren auf, die der Reihe nach mit den Elementen Wasser, Feuer und Luft assoziiert werden. Sie transformiert dabei die Stofflichkeit von Erde und Wasser im Feuerchakra in Luft, die schon das Innwerden des Göttlichen mit sich bringt, aber wiederum nur eine Durchgangsstufe hin zum Kronenchakra bedeutet, in dem angekommen die Kundalini des Menschen sich mit dem göttlichen Prinzip verbindet und die Weltachse herstellt (vgl. Zimmer 1994, S.518ff.). Nietzsche selber stellt übrigens eine Ähnlichkeit „indischen, griechischen und deutschen Philosophierens“ heraus (1980, S.34).

⁷⁶ Nietzsche greift die Symbolik des Feuers im *Zarathustra* wieder auf, insofern er mit dem Namen seines Helden und Verkünders seiner zur Ablösung des Christentums inszenierten neuen Religion auf den Namen eines Herrschers der Parthen zurückgriff: Die Parthen lebten im mittleren Osten und waren schon zu Nietzsches Lebzeiten als Anhänger einer Feuerreligion bekannt.

Einsicht in die Tragik des Lebens symbolisiert und der das Gewicht der Erde darstellt – wird im Feuer zum Geist der Leichtigkeit verwandelt: Die tragische Kultur des Mythos ist eine Kultur, die die Schwere der Natur aufnimmt – statt sie wie Sokrates zu ignorieren – und im Feuer der Transformation zu etwas verwandelt, das die von Nietzsche bewunderte Heiterkeit der Griechen ermöglicht.

9 Philosophiegeschichtliche Verortung: Die Bedeutung ästhetischer Subjektivität für die Postmoderne

Die „Wende zur Ästhetik“ – wie sie nach Marquard mit Kant eingeleitet wurde (Zitat nach Welsch 1996, S. 491) – findet ihren vorläufigen Höhepunkt im Sinne eines Entwurfs *ästhetischer Subjektivität* beim frühen Nietzsche. Nietzsches dabei vorgenommene „Rehabilitierung des Mythos“ – so Lange (1983, S. 119) – kann „kaum als Rückfall in archaische Vorstellungswelten“ verstanden werden, da er die Aufklärung in ihrem Fundament selbst als mythisch entlarvte. Sein in der Tradition Schopenhauers entwickeltes und in dieser Arbeit analysiertes Konzept ästhetischer Subjektivität geht zwar von metaphysischen Vorstellungen und Grundlagen aus, die noch den Anspruch erheben, die Wirklichkeit in ihren elementarsten Eigenschaften und Qualitäten zu entschlüsseln. Diese Annahmen sind aber genauso wie die Schopenhauers gerade der Ausgangspunkt, einen allgemeinen, mit der Natur des Willens erkannten Zwangszusammenhang im freien Spiel bzw. in Kontemplation und Rausch hinter sich zu lassen. Das totalitäre Einheitskonzept der Welt als Wille wird bei Schopenhauer und in seiner Folge auch in Nietzsches Artistenmetaphysik gerade zum Abstoßungspunkt, mit ihr mit der Verneinung des Willens zu brechen. Zwar gehen Schopenhauer und Nietzsche davon aus, mit ihren Welt-Versionen die scheinbar aufgeklärte Menschheit über die wahre Natur des Lebens erst eigentlich aufzuklären, insofern der Sokratismus verfälschende Illusionen über seine Abhängigkeit von der Natur hegt. Dies machen sie aber nur, um den Ort zu umreißen, an dem man dem von ihnen beschriebenen Zwangszusammenhang entkommt. Ihre Metaphysiken schränken zwar die Möglichkeiten menschlicher Freiheit negativ ein, aber nur, um die Bedingungen zu benennen, unter denen sie positiv überhaupt erst zu sich selbst kommen kann. Das, was der Einzelne aus seiner mit Hilfe der primären Verneinung des Willens gewonnenen Freiheit macht, lassen sie offen. Die Zentroversion – mit der sie offenkundig im freien Spiel arbeiten und in der sie ihr individuelles, unbestimmtes und unbestimmbares Zentrum zum Mittelpunkt ihres leiblichen und innerpsychischen Kosmos machen, was wegen des daraus geschöpften Halts auf der anderen Seite ja gerade das Entlassen der äußeren Dinge aus ihrem Herrschaftszugriff ermöglicht – bedeutet nicht, dass damit die Zentren anderer Individuen um ihre Gültigkeit gebracht wären. „Die große, ja, unendliche Zahl der Weltzentren“ – schreibt Eliade (1998, S. 53) – „bereitet dem religiösen Denken (mit dem hier Schopenhauers und Nietzsches Denken verkoppelt wurde – A.d.V.) keine Schwierigkeiten; es handelt sich hier ja nicht um den geometrischen, sondern um einen existentiellen und heiligen Raum, der eine vollkommen andere

Struktur hat und unendlich viele Durchbrechungen und Verbindungen zum Transzendenten zulässt.“

Um den Einheitsfetischismus der abendländischen Vernunft kritisieren zu können, haben Deleuze und Guattari in ihrem schlicht *Rhizom* betitelten Text die Denkweisen und –systeme, wie sie in der Geschichte des Abendlandes einander abgelöst haben, mit Wurzeltypen aus der Botanik illustriert. Die erste Denkform – die metaphysische – folgte ihnen zufolge dem Modell der „Pfahlwurzel“ bzw. des Baumes (1977, S. 8). Das klassische Denken glaubte an eine Herkunft von allem aus einem einheitlichen Ursprung. Die Vielfalt der Formen sollte von diesem Ursprung her ihren Ausgang nehmen und zugleich an diesen Ursprung zurückgebunden bleiben. „Vielheit“ – schreibt Welsch, ihren Text interpretierend – „war Vielheit im Schoß einer Einheit“ (1996, S. 357). Deleuze und Guattari kritisieren die nach dem Prinzip der „binären Logik“ (1977, S. 8) vorgehenden Metaphysiker wie folgt: „Insofern kann man sagen, dass dieses Denken die Vielheit nie begriffen hat: es muss von einer starken, vorgängigen Einheit ausgehen, um zu zwei zu kommen“ (1977, S. 9).

Diesem Mangel will die zweite Denkform – die Denkform der Moderne – abhelfen. Ihr Modell ist die „büschelige Wurzel oder das System der kleinen Wurzeln“ (1977, S. 9). Sie fasst viele, autonome Ursprünge und entsprechend eigenständige Bildungen ins Auge und sucht damit der Vielheit – wie sie sich auch lebensweltlich in der Moderne im Zuge von Modernisierungsprozessen herausgebildet hat – gerecht zu werden. Der eine Weltenbaum der Metaphysik wird von einem Garten mit vielen unterschiedlichen Bäumen, der „Wurzel-Kosmos“ wird von einem „Würzelchen-Chaosmos“ abgelöst (1977, S. 10).

Meiner Ansicht nach spiegeln diese Modelle die Entwicklung der Philosophien Schopenhauers und des frühen Nietzsche: Die Welt entwickelt sich ihren Metaphysiken zufolge aus dem einen Weltwillen bzw. dem Ur-Einen. Damit fügen sie sich dem Modell der Pfahlwurzel. Der entscheidende Punkt – auf den es hier ankommt – ist nun, dass sie sich mit ihrer Theorie der primären Willensverneinung von diesem Modell lösen. Der Bruch mit dem alles durchherrschenden Weltwillen, den vor allem Schopenhauer mit einem starken Pathos beschwört, stellt genau den Übergang von dem Modell der Metaphysik zu dem Modell der ästhetischen Moderne dar. Anstelle der einen Pfahlwurzel entsteht mit jedem Individuum, das sich im freien Spiel der Vermögen gründet und sich damit gleichsam von der Hauptwurzel verselbständigt und abschneidet, eine eigenständige Pflanze mehr. Diese Metapher zeigt schön, wie sich infolge der Gründung in der Transzendenz und der Konfrontation mit der Angst ein irdischer Garten von eigenständig

verwurzelten Individuen bildet, die also je einen eigenen Beitrag zur Gesellschaft leisten können. Deleuze und Guattari kritisieren aber auch dieses, meiner Ansicht nach vom frühen Nietzsche angezielte Idyll auf das äußerste: Sie werfen nicht zuletzt sogar dem späten Nietzsche vor, in seinen „Aphorismen (...) die lineare Einheit des Wissens nur aufzubrechen, um im gleichen Zuge auf die zyklische Einheit der ewigen Wiederkehr zu verweisen, die im Denken als Nichtgewusstes anwesend ist“ (1977, S. 10): „Während die Einheit im Objekt fortwährend vereitelt wird, triumphiert im Subjekt ein neuer Typ von Einheit.“

Die Stoßrichtung der Kritik ist in meinen Augen die folgende: Zwar verbietet sich die ästhetische Moderne, allgemeingültige Aussagen über die äußere, objektive Wirklichkeit zu machen. Aber im Sinne der kopernikanischen Wende Kants meint sie, die Bedingungen der Möglichkeit von Erfahrungen verbindlich festlegen zu können. Diese Kritik trifft auch noch das von mir in dieser Arbeit interpretierte Konzept der ästhetischen Subjektivität: Dem Einzelnen ist demnach freigestellt, was er positiv aus seiner Freiheit macht, aber wie er diese Freiheit im Sinne der Anverwandlung seiner Vermögen nutzen kann, ist ihm vorgegeben. Deleuze und Guattari wittern bei dieser Vereinheitlichung auf subjektiver Seite folgendes:

„Die Hauptwurzel ist verkümmert, ihr Ende abgestorben; und schon beginnt eine Vielheit von Nebenwurzeln wild zu wuchern. Hier erscheint die natürliche Realität als Verkümmерung der Hauptwurzel; gleichwohl besteht ihre Einheit als vergangene, zukünftige oder als mögliche fort. Man muß sich fragen, ob nicht Geist und Reflexion diesen Zustand dadurch ausgleichen, dass sie ihrerseits eine noch umfassendere verborgene Einheit oder erweiterte Totalität verlangen“ (1977, S. 9).

Vielheit droht mit der Anthropologie des Spiels – wie sie mit der Interpretation Schopenhauers und des frühen Nietzsche hier entwickelt wurde – im Sinne einer Idealisierung und Verabsolutierung des ästhetischen Menschen beschnitten zu werden. Dem ist meiner Ansicht nach uneingeschränkt zuzustimmen. Die Frage ist die nach einer gangbaren Alternative. Deleuze und Guattari entwerfen als Antwort auf diese Frage für die Postmoderne das Denkmodell des Rhizoms. Welsch charakterisiert das Rhizom – wie es aus der Botanik als eigentümlicher Wurzeltyp bekannt ist – wie folgt:

„Es handelt sich um ein Stengelorgan, das die Form einer Kriechwurzel von oft beträchtlicher Länge annimmt, wobei auch die oberirdischen Zweige des Komplexes wieder abwärts wachsen und im Erdreich neue Wurzeln bilden können. Die älteren Teile sterben im gleichen Maße ab, wie neue sich bilden, so dass das Rhizom nach einigen Jahren ein völlig anderes geworden ist. Es hat – reich verzweigt und mit vielen Nebenwurzeln versehen – im ganzen den Charakter eines Netzwerkes oder Gespinstes“ (1996, S. 359).

Beim Rhizom kann und muss nach Deleuze und Guattari „jeder beliebige Punkt (...) mit jedem anderen verbunden werden“ (1977, S. 11). Im Unter-

schied zu den traditionellen Systemen bleiben die Differenzen dabei aber in ihrer Eigenständigkeit erhalten: Weder werden sie – wie in der Metaphysik – durch einen ersten Ursprung überboten noch – wie in der Moderne – in einer homogenen Gesamtform aufgehoben, sondern das Unterschiedliche bleibt inmitten der Verbindungen und Ansteckungsprozesse weiterhin bestehen (vgl. Welsch 1996, S. 360). Die rhizomatische Struktur – die Welsch zufolge neueren Forschungen nach auch das Gehirn aufweist (vgl. 1996, S. 361) – organisiert sich nach dem „Prinzip der Konexion und der Heterogenität“ (Deleuze/ Guattari 1977, S. 11). Welsch lobt:

„Während die einheits-akzentuierte Metaphysik das Viele dem Einen unterwarf, und während die pluralitäts-akzentuierte Moderne sich im Widerspruch von objektiver Pluralisierung und subjektiver Vereinheitlichung verfing, erlaubt das Modell des Rhizoms, Vielheit wirklich zu denken“ (1996, S. 361f.).

Welsch kritisiert an Deleuze und Guattari, dass bei ihnen eine Tendenz vorherrschen würde, „wieder *alles* gemäß *einer* Struktur – diesmal der Struktur des Rhizoms – erfassen zu wollen und nicht auch ein Recht älterer Modellvorstellungen (Pfahlwurzel, Wurzelvielheit) anzuerkennen“ (1996, S. 366f.). Meiner Ansicht nach sollte es allerdings nicht nur ein anzuerkennendes, juristisches, damit aber schon toterklärendes Recht der Philosophie geben, ältere Konzepte von Wirklichkeit zu denken und zu würdigen. In meinen Augen gibt es stattdessen auch gute Gründe, die von mir hier dargestellte und interpretierte Philosophie der ästhetischen Moderne gegenüber postmoderner Kritik stark zu machen. Sloterdijk spricht das Problem, das mit einer vollständigen Auslieferung der ästhetischen Moderne an die, zwar sicherlich auch vielfältigere, aber dennoch postmoderne Postmoderne an, wenn er sie in eine Entwicklungslinie stellt, die ihm zufolge mit dem Kopernikanismus begann (1987, S. 66):

„Wenn der Kopernikanismus den Punkt des totalen Schwindels erreicht; wenn er das Unerträgliche in Form der strategischen, informatischen, industriellen und kognitiven Weltverdampfung freisetzt, dann wird die kopernikanische Wahrheit unwahrer als die ptolemäische Illusion. Die Zentrifugalkräfte sind heute an allen Fronten der modernisierenden Mobilmachung im Begriff, ihren Gegenhalt in alten Schwerkräften zu verlieren“.

Die Bedeutung ästhetischer Subjektivität auch für unsere Postmoderne lässt sich anhand zweier, sicherlich aber nicht abschließender Problemfelder zeigen, die sich aus einer personalen und einer sozio-ökologischen Perspektive auf die heutige Zeit ergeben. Sie seien abschließend noch umrissen:

Die *personale Perspektive* auf die heutige Zeit ergibt folgendes Bild: Im Zuge postmodernen Denkens wird für eine „Dezentralisierung von Identität“ bzw. „Patchworkidentitäten“ (Keupp 1989, S. 64f.), für ein „plurales Subjekt“ (Welsch 1996, S. 840ff.) bzw. für ein „dynamisches System vielfältiger

TeilSelbste“ (Bilden 1998) plädiert⁷⁷. Keupp – dessen postmodernes Identitätskonzept hier exemplarisch kritisiert werden soll – grenzt sich mit seiner Idee der Patchworkidentität bzw. des Crazy Quilts vom klassischen, modernen Identitätsbegriff Eriksons, der in der Tradition ästhetischer Subjektivität steht⁷⁸, ab, wenn er schreibt:

„Die klassischen Patchworkmuster entsprechen dem klassischen Identitätsbegriff. Da sind geometrische Muster in einer sich wiederholenden Gleichförmigkeit geschaffen worden. Sie gewinnen eine Geschlossenheit in diesem Moment der durchstrukturierten Harmonie, in einem Gleichgewichtszustand von Farb- und Formelementen. Der Crazy Quilt hingegen lebt von seiner überraschenden, oft wilden Verknüpfung von Formen und Farben, zielt selten auf bekannte Symbole und Gegenstände“ (1989, S. 64).

Keupp stellt heraus, dass man es bei der Patchworkidentität „nicht mit Zerfall oder Verlust der Mitte zu tun“ habe, insofern eine „innere Kohärenz (...) der Patchworkidentität keineswegs abhanden gekommen“ sei (1989, S. 64). Keupp versucht damit, dem Salutogenesekonzept Antonovskys gerecht zu werden, der mit Hilfe von empirischen Studien entdeckt hat, dass das Kohärenzgefühl eine entscheidende Ursache und Bedingung für seelische und körperliche Gesundheit darstellt. Antonovsky definiert die erste von drei wesentlichen Komponenten des Kohärenzgefühls – den *sense of comprehensibility* – wie folgt:

„Diese Komponente beschreibt die Erwartung bzw. Fähigkeit von Menschen, Stimuli – auch unbekannte – als geordnete, konsistente, strukturierte Informationen verarbeiten zu können und nicht mit Reizen konfrontiert zu sein bzw. zu werden, die chaotisch willkürlich, zufällig und unerklärlich sind. Mit Verstehbarkeit ist ein kognitives Verarbeitungsmuster gemeint“ (Antonovsky nach Bengel 2002, S. 29).

Meiner Phantasie entgeht, wie man sich die Identität eines Menschen im Sinne Keupps als Flickenteppich aus mehreren bunten, wild durcheinander und nicht geordneten Flicken vorstellen soll, ohne die Idee eines sie harmonisch anordnenden Zentrums aufzugeben. Die Bezugnahme auf Antonovskys Konzept der Kohärenz – wie sie Keupp vorstellt – scheint meiner Ansicht

⁷⁷ Hier wird exemplarisch nur auf Veröffentlichungen im deutschen Sprachraum Bezug genommen. Auch die französischen Denker Deleuze und Guattari bspw. engagieren sich für plurale Subjektivität (vgl. 1977, S.5). Meine Kritik dieses postmodernen Denkens werde ich wiederum exemplarisch an Keupp üben.

⁷⁸ Erikson steht mit seinem Identitätskonzept in der hier erarbeiteten Tradition der ästhetischen Moderne: Ihm zufolge „neigen die günstigeren Identifikationen (des früheren Lebens – A.d.V.) immer sogleich dazu, in aller Stille einer neuen, einheitlichen Gestalt untergeordnet zu werden, die mehr ist als die Summe der Teile“ (1973, S.139). Erikson geht allerdings davon aus, dass die Identitätsfindung mit der Adoleszenz abgeschlossen ist und das restliche Leben lang beibehalten wird. Dies widerspricht dem dynamischen Entwicklungskonzept, wie es diese Arbeit dargestellt hat, demzufolge der Prozess der Selbstentwicklung unabschließbar ist.

nach nicht begründ- und durchführbar: Der für das Kohärenzgefühl wesentliche *sense of comprehensibility* ist ohne die Zentroversion, also den immer wieder zu unternehmenden Versuch, das Chaos des eigenen Seelenlebens und die disparaten Teile der Psyche – wie sie sich in der Anregung durch äußere Reize entwickeln – im freien Spiel der Vermögen zu kosmisieren und sie in einer neuen Seelengestalt zu integrieren, nicht denkbar. Die ästhetische Subjektivität liefert mit dem freien Spiel der Vermögen ein Modell für Kreativität, das zur Assimilation von Erfahrungsdaten und zur Akkomodation des Selbst an lebensweltliche Gegebenheiten unabdingbar ist. Das Zulassen des inneren Chaos – wie es für das Aufnehmen von neuen Daten notwendig ist und im Konzept pluraler Subjektivität zur Wahrnehmung der Pluralität angezielt wird – stellt dabei ein notwendiges Durchgangsstadium dar. Die Integration des Disparaten in einer neuen Gestalt im freien Spiel der Vermögen – wie sie daraufhin zustande kommt – bedeutet dann aber nicht, sich und seinem Seelenleben im Namen unnötigen Einheitsdenkens Gewalt anzutun, wie es von postmoderner Seite kritisiert wird. Die „gewaltlose Synthesis des Zerstreuten“ – wie sie im freien Spiel der Vermögen statthatt und selbst von Adorno als Gegenmodell zum instrumentellen Denken hervorgehoben wird (nach Wellmer 1985, S. 12) – hebt zwar die heterogene Pluralität im Subjekt auf, um einer neuen, die disparaten Teile der Seele miteinander versöhnenden Gestalt Platz zu machen. Diese neue Gestalt subsummiert die Vielheit aber nicht zwanghaft und gewaltsam unter sich, sondern entdeckt einen Zusammenhang in der Vielheit, der in ihr angelegt ist. Die Existenz eines solchen internen Zusammenhangs in der Vielheit der äußeren sozialen und kulturellen Wirklichkeit scheint angesichts ihrer Heterogenität zweifelhaft. Betreffs der individuellen, personenbezogenen Daten und Ereignisse bin ich dagegen der Ansicht, dass er nicht nur entdeckt werden kann und im Sinne Antonovskys einen wichtigen Faktor für Gesundheit darstellt, sondern darüber hinaus aller erst so etwas wie Individualität ermöglicht.

Die *sozio-ökologische Perspektive* auf die heutige Zeit zeugt von einer postmodernen Indifferenz-Problematik, die im Werk Baudrillards am deutlichsten wird: Zima stellt als Grundthese der Theorie Baudrillards heraus, dass „in der spätkapitalistischen Gesellschaft die Vermittlung durch den Tauschwert alle Lebensbereiche erfasst, so dass es immer schwieriger wird, Gebrauchswerte überhaupt wahrzunehmen und Gebrauchswert und Tauschwert zu unterscheiden“ (1997, S. 94). Im Zuge der fortgeschrittenen Marktwirtschaft komme es Baudrillard zufolge dazu, dass sich der Tauschwert als reiner Zeichenwert restlos verselbständige und alle Gebrauchswerte als Referenten jenseits des Tausches verdecke. Die Gebrauchswerte würden von

der Vermittlung durch den Tauschwert erfasst und der Abstraktion oder Simulation des Tauschprinzips überantwortet (vgl. Zima 1997, S. 91). Diese Entwicklung gipfele nach Baudrillard in der Entstehung einer „Hyperrealität“, in der die durch die öffentlichen Medien erzeugten Simulakra, aus denen sie sich zusammensetze, auf keine Wirklichkeit mehr bezogen werden könnten (vgl. Zima 1997, S. 97). Die Analysen Baudrillards – wie sie hier nur kurz zusammenfassend referiert werden konnten – machen eines sofort deutlich: Der Gefahr der Aufhebung des Gebrauchswertes im Tauschwert kann nur durch eine Aufwertung und Intensivierung der Wahrnehmung des Gebrauchswertes begegnet werden: Die Dinge jenseits ihres abstrakten Tauschwertes so wahrzunehmen, wie sie sich von sich aus zeigen, wie es im freien Spiel der Vermögen geschieht, stellt meiner Ansicht nach die einzige Möglichkeit dar, dem bedrohlichen Zukunftsszenario Baudrillards zu entkommen. Nur dort, wo sich die ästhetische Wahrnehmung für die spezifische Qualität der Dinge öffnet und in ihr infolge des solches Wahrnehmen begleitenden, interesselosen Wohlgefällens einen eigenen Wert erkennen kann, können sich Menschen je individuell an die Wirklichkeit der Natur – die ja immerhin unsere ökologische Lebensgrundlage darstellt – zurückbinden. Nicht zuletzt würde durch die ästhetische Wahrnehmung des Anderen die zwischenmenschliche Beziehung als Grundlage sozialer Gemeinschaften revolutioniert, die der Gleichschaltung und der Nivellierung Widerstand entgegen bringen können.

10 Schlussbetrachtung

Die eingangs aufgestellten Hauptthesen haben sich im Verlaufe der Arbeit bestätigt: Die Philosophie des frühen Nietzsche – allem voran die *Geburt der Tragödie* – muss vor dem Hintergrund von Schopenhauers Willensmetaphysik verstanden werden. Insofern Nietzsche sich das Wirklichkeitsverständnis Schopenhauers zueigen macht, der zufolge allem ein endlos strebender Wille innewohnt, muss er auch dessen daraus entwickelten Analysen der Situation des Menschen, also Schopenhauers vernichtenden Pessimismus, teilen. Die Figur der Willensverneinung, die sich – wie im Exkurs gesehen – mit dem freien Spiel der Vermögen Kants illustrieren lässt, stellt für den solcherart vom Willen fremdbestimmten Menschen die einzige Möglichkeit dar, dessen heilloser Dynamik zu entkommen, die ihn ansonsten in letzter Konsequenz zermürben würde. Nietzsche kommt – und darin liegt vielleicht das Neue dieser Interpretation – an dieser primären Verneinung des Willens also nicht vorbei. Sosehr er den Willen zum Nichts bei Schopenhauer brandmarkt, bleibt ihm aus der von ihm mit Hilfe Schopenhauerscher Philosophie gedeuteten Situation des Menschen kein anderer Ausweg. Zwar deutet Nietzsche mit Heraklit die Willenswirklichkeit der Welt als das Spiel des Aion und meint, ihr damit den Charakter eines dumpfen, sich selbst zerfleischenden Geschehens zu nehmen, als das es bei Schopenhauer dargestellt ist. Nichtsdestotrotz bleibt der mythische Leidenszusammenhang der Natur für das Individuum bestehen: Der Mensch kann – genauso wie bei dem das Willensgeschehen unter anderen Vorzeichen einführenden Schopenhauer – nur in der Mimesis dieses Spiels des Aion Erlösung finden. Der Boden der Philosophie Schopenhauers ist damit also noch nicht verlassen. Nietzsches Impetus, sich zu einer letzten Bejahung und zu der von ihm vielbewunderten diesseitigen Heiterkeit der Griechen durchzuarbeiten, stellt daher auch erst das eigentlich Neue seiner Frühphilosophie dar: Die Bejahung wäre erst erreicht, wenn der Mensch auch in seiner alltäglichen Seinsweise als Individuum zufrieden wäre. Um diese Aufgabe des Menschen zu unterstreichen, entwickelt Nietzsche seine Artistenmetaphysik, nach der der Wille – zu seiner wiederholten Erlösung im Schein – Menschenkinder braucht, in deren Zufriedenheit er sein Glück und seinen Frieden zurückgespiegelt bekommt. Nietzsche steht damit vor der alles entscheidenden Frage, wie der Mensch in der nach Schopenhauer schlechtesten aller möglichen Welten zu solcher Zufriedenheit finden kann. Wo Schopenhauer noch die Entgrenzung des allem enthobenen Spielbewusstseins forderte, kommt Nietzsche auf die neue Idee, einen Funken vom Feuer des Rausches in das alltägliche Leben als Individuum zu integrieren. Die Inversion der Transzendenz – wie sie Nietzsche aus den im Jahreszyklus sich wandelnden Aufgaben seines Fruchtbarkeitsheros Dionysos destilliert – stellt das eigentliche Novum gegenüber Schopenhauers

Philosophie dar. Der Dionyosdiener macht im Rausch Transzendenzerfahrungen wie die echter Freiheit als Schauspieler seines selbst, Empfindungen, sich mit seiner Um- und Mitwelt verbunden zu fühlen und die von Glück, das sich aus seiner gesteigerten, leiblich verstandenen Lebendigkeit speist, die er nun versucht, für sein alltägliches Leben als Individuum auszuwerten. Meiner Ansicht nach stellt neben diesen Transzendenzerfahrungen besonders auch die Konfrontation mit und teilweise Überwindung der Angst vor der Natur eine wichtige Quelle dafür dar, sie in einer neuen Qualität wahrzunehmen und des Menschen eigene natürliche Vermögen zu erschließen. Im Gegensatz zum Geist des Sokrates, den er als den Begründer der Aufklärung kritisiert, insofern er mit der tragischen mythischen Kultur der Antike gebrochen hat, flieht der Rausch- und Traumkünstler Nietzsches nicht vor seiner Angst, sondern setzt sich mit ihr auseinander. Die Flucht vor der Angst entlarvt Nietzsche als Ursache für das instrumentelle Denken der Aufklärung, die dem Menschen eine freie, interesselose Wahrnehmung der Wirklichkeit versperrt, weil sie diese aus Furcht versucht zu beherrschen. Diese Wahrnehmung – wie sie sich als Folge des freien Spiels im Rausch erschließt und die Dinge erst in allen ihren Aspekten erfahrbar macht – eröffnet ein mögliches irdisches Paradies, das Nietzsche nun weitest möglich auch der alltäglichen Wahrnehmung zugänglich machen will. Anstatt sich in der Flucht in die Zukunft immer tiefer in sein Leid zu verstricken, plädiert Nietzsche für ein Kreisen in den Bahnen des Mythos, insofern das den Ort kenntlich macht, an dem Freiheit vor dem Zwangszusammenhang der Natur einzig möglich ist. Die Ausschöpfung der an diesem Ort im freien Spiel des Rausches gemachten Transzendenzerfahrungen stellt für ihn die einzige Möglichkeit für eine Kultur dar, die sich nicht immer weiter von ihren natürlichen Lebensgrundlagen und damit von ihren eigenen Glücks- und Lebendigkeitsquellen entfernt.

Die leibliche und seelische Verwandlung und Gesundung des Menschen im Spiel, wie sie Nietzsche im Rausch im Anschluss an Schopenhauers Kontemplationserfahrung anzielt, lässt sich – darauf ist am Ende dieser Arbeit noch einmal eindringlich mit Huhn hinzuweisen – nicht „mit autopoietischen Figuren der Selbstermächtigung in Verbindung bringen“ (2002, S. 157). Wie Schopenhauer als Bedingung der Möglichkeit der Willensverneinung – die einen aller erst ins freie Spiel der Vermögen gelangen lässt – die „Gnadenwirkung“ (1997, §70, S. 586) setzt und selbst Kant zu seinem Gelingen von „Gunst“ (1990, S. 47) spricht, so weiß auch Nietzsche die „Kluft der Vergessenheit“ zu würdigen, die „die Welt der alltäglichen und der dionysischen Wirklichkeit voneinander“ (2003, S. 56) scheidet. Schopenhauer steht mit seiner Theorie der Willensverneinung – wie festgestellt wurde – in der Tradition des vor allem von Luther vorgeprägten erlösungstheologischen

Musters der Gnade, nach dem Gott am Ort äußerster Verzweiflung anwesend ist und den Menschen befreit (vgl. Malter 1994, S. 47ff.). Auch Nietzsche – und das ist vielleicht die späte Pointe dieser Arbeit – muss in diese christliche Tradition eingeordnet werden. Zwar fasst er als Bedingung der Möglichkeit der Interesselosigkeit und des Dionysos-Dienstes eine fast organisch gedachte bzw. leiblich bedingte „Kraft zu vergessen“ (2003, S. 250), die die Linearität der chronologischen Zeit aufbricht und den Augenblick zur Ewigkeit hin öffnet. Aber selbst er verwendet Metaphern wie die von der „schwer zu erringende(n) Meeresstille der Seele“ (2003, S. 101) oder der „Erlösung vom Ich“ (2003, S. 43), die eindeutig wenn nicht dem christlichen, so doch einem religiösen Kontext entnommen sind. Nicht zuletzt muss auch er wie Schopenhauer eine Erklärung dafür haben, wie der nach der Konstruktion ihrer Metaphysiken unter der Willensbeherrschtheit und -getriebenheit leidende Mensch sich aus diesem Zwangszusammenhang lösen kann. Denn auch für Nietzsche gilt: Der Mensch kann sein eigenes Nicht-Wollen nicht wollen, weil er dann schon wieder will. Aus diesem Dilemma gibt es keinen selbstinitiierten Ausweg.

Abschließend sei noch auf folgendes hingewiesen: Für das Verständnis des späten Nietzsche scheint die hier interpretierte Philosophie des frühen Nietzsche in ihrer prägenden Bedeutung kaum wirklich gewürdigt: Der Spieler der *Geburt der Tragödie* – wie er hier erarbeitet wurde – ist die Vorform des „Dichter(s) und Fortdichter(s) des Lebens“ (2000, S. 200) der *Fröhliche(n) Wissenschaft* und des lachenden Tänzers und wieder Kind gewordenen *Zarathustra(s)*. Die *Geburt der Tragödie* ist noch unter Nietzsches starkem Beeindrucktsein von Schopenhauer und dessen Metaphysikkonzept entstanden: Hier fühlt er sich noch den engen Vorgaben für Freiheit von Schopenhauer verpflichtet, um innerhalb ihrer sein Konzept des Spielers zu entwickeln und festzustellen, dass dieses Konzept trotz allen Pessimismus aufgeht – und sich fortan von den Systemvorgaben Schopenhauers zu lösen. Der späte Nietzsche wird dann die Postmoderne entscheidend beeinflussen. Über die Philosophie des späten Nietzsche sollte die des frühen nicht vergessen werden.

Quellen- und Literaturverzeichnis

- APOSTOLOPOULOU, GEORGIA: Schopenhauers Einfluss auf Nietzsches Verständnis des Anaximander; In: Zeit der Ernte; Hrsg. Wolfgang Schirmacher; Stuttgart 1982
- BENGEL, JÜRGEN: Was erhält den Menschen gesund?: Antonovskys Modell der Salutogenese; Köln 2002
- BILDEN, HELGA: Das Individuum – ein dynamisches System vielfältiger Teil-Selbste. Zur Pluralität in Individuum und Gesellschaft; In: Identitätsarbeit heute: klassische und aktuelle Perspektiven der Identitätsforschung; Hrsg. Heiner Keupp, Renate Höfer; Frankfurt a.M. 1998
- CASSIRER, ERNST: Kants Leben und Lehre; Darmstadt 1977
- CASSIRER, ERNST: Symbol, Technik, Sprache; Hrsg. Ernst Wolfgang Orth, John Michael Krois; Hamburg 1985
- CASSIRER, ERNST: Mythischer, ästhetischer und theoretischer Raum; In: Cassirer: Symbol, Technik, Sprache; Hrsg. Ernst Wolfgang Orth, John Michael Krois; Hamburg 1985b
- CASSIRER, ERNST: „Geist“ und „Leben“ in der Philosophie der Gegenwart; In: Geist und Leben; Hrsg. Ernst Wolfgang Orth; Leipzig 1993
- CASSIRER, ERNST: Formen und Formwandlungen des philosophischen Wahrheitsbegriffs; In: Geist und Leben; Hrsg. Ernst Wolfgang Orth; Leipzig 1993b
- CASSIRER, ERNST: Versuch über den Menschen: Einführung in eine Philosophie der Kultur (Essay on man); Hamburg 1996
- DECHER, FRIEDHELM: Nietzsches Metaphysik in der „Geburt der Tragödie“ im Verhältnis zur Philosophie Schopenhauers; In: Nietzsche-Studien B. 14; Hrsg. Ernst Behler, u.a.; Berlin 1985
- DELEUZE, GILLES u. GUATTARI, FÉLIX: Rhizom; Berlin 1977
- DOBRILEIT-HELMICH, MARGITTA: Ästhetik bei Kant und Schopenhauer. Ein kritischer Vergleich; In: 64. Schopenhauer-Jahrbuch; Hrsg. Arthur Hübscher; Frankfurt a.M. 1983
- DÖRFLINGER, BERND: Zur Erkenntnisbedeutung des Ästhetischen. Schopenhauers Beziehung zu Kant; In: Schopenhauer-Jahrbuch B. 71; Hrsg. Rudolf Malter, Wolfgang Seelig, Heinz-Gerd Ingenkamp; Frankfurt a.M. 1990
- EISLER, RUDOLF: Kant-Lexikon; Berlin 1930
- ELIADE, MIRCEA: Das Heilige und das Profane. Vom Wesen des Religiösen; Frankfurt a.M. 1998
- ELIADE, MIRCEA: Yoga. Unsterblichkeit und Freiheit; Frankfurt a.M. 2004
- ERIKSON, ERIK H.: Identität und Lebenszyklus; Frankfurt a.M. 1973
- FIGAL, GÜNTER: Nietzsche. Eine philosophische Einführung; Stuttgart 1999
- FINK, EUGEN: Nietzsches Philosophie; Stuttgart 1992

- FLEISCHER, MARGOT: Die Zeitlichkeit des Menschen. Nietzsches Analyse in seiner zweiten Unzeitgemäßen Betrachtung; In: *Weltaspekte der Philosophie*; Hrsg. Werner Beierwaltes, Wiebke Schrader; Amsterdam 1972
- FLEISCHER, MARGOT: Dionysos als Ding an sich. Der Anfang von Nietzsches Philosophie in der ästhetischen Metaphysik der „Geburt der Tragödie“; In: *Nietzsche-Studien* Nr.17; Hrsg. Ernst Behler, u.a.; Berlin 1988
- FRANK, MANFRED: Der kommende Gott. Vorlesungen über die Neue Mythologie; Frankfurt a.M. 1982
- FREUD, SIGMUND: Das Unbehagen in der Kultur; Frankfurt a.M. 1997
- GOETHE, JOHANN WOLFGANG VON: Die Leiden des jungen Werther; München 1990
- GOETHE, JOHANN WOLFGANG VON: Faust. Der Tragödie erster Teil; Stuttgart 1994
- GROF, STANISLAV: Topographie des Unbewussten: LSD im Dienst der tiefenpsychologischen Forschung; Stuttgart 1993
- HABERMAS, JÜRGEN: Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen; Frankfurt a.M. 1996
- HAU, RITA: Pons-Globalwörterbuch Lateinisch-Deutsch; Stuttgart 1990
- HEIDEGGER, MARTIN: Sein und Zeit; Tübingen 1993
- HEIDEGGER, MARTIN: Der Ursprung des Kunstwerkes; In: *Holzwege*; Martin Heidegger; Frankfurt a.M. 1994
- HORKHEIMER, MAX/ ADORNO, THEODOR W.: Dialektik der Aufklärung; Frankfurt a.M. 1995
- HÜHN, LORE: Fichte und Schelling oder: Über die Grenze menschlichen Wissens; Stuttgart 1994
- HÜHN, LORE: Die Wahrheit des Nihilismus. Schopenhauers Theorie der Willensverneinung im Lichte der Kritik Friedrich Nietzsches und Theodor W. Adornos; In: *Interpretationen der Wahrheit*; Hrsg. Günter Figal; Tübingen 2002
- KANT, IMMANUEL: Kritik der Urteilskraft; Hrsg. Karl Vorländer; Hamburg 1990
- KEUPP, HEINER: Auf der Suche nach der verlorenen Identität; In: Verunsicherungen. Das Subjekt im gesellschaftlichen Wandel; Hrsg. Heiner Keupp, Helga Bilden; Göttingen 1989
- KIERKEGAARD, SÖREN: Der Begriff Angst; Hamburg 1991
- KIERKEGAARD, SÖREN: Die Krankheit zum Tode; Hrsg. Emanuel Hirsch, Hayo Gerdes; Gütersloh 1992
- KROIS, JOHN MICHAEL: Urworte: Cassirer als Goethe-Interpret; In: *Kulturkritik* nach Ernst Cassirer; Hrsg. Enno Rudolph, Bend-Olaf Küppers; Hamburg 1995
- LANGE, WOLFGANG: Tod ist bei Göttern immer nur ein Vorurteil. Zum Komplex des Mythos bei Nietzsche; In: *Mythos und Moderne*; Hrsg. Karl Heinz Bohrer; Frankfurt a.M. 1983

- LEIBNIZ, GOTTFRIED WILHELM: Kleine Schriften; Hrsg. Hans Heinz Holz; Frankfurt a.M. 1965
- MALTER, RUDOLF: Der eine Gedanke: Hinführung zur Philosophie Arthur Schopenhauers; Darmstadt 1988
- MALTER, RUDOLF: Willensverneinung und Glaube. Schopenhauers Erlösungslehre vor dem Hintergrund der Lutherischen Theologie; In: Im Netz der Begriffe; Hrsg. L. Hauser, E. Nordhofen; Würzburg 1994
- NEUMANN, ERICH: Ursprungsgeschichte des Bewusstseins; Düsseldorf 2004
- NIETZSCHE, FRIEDRICH: Die dionysische Weltanschauung; In: KSA I; Hrsg. Giorgio Colli, Mazzino Montinari; München 2003
- NIETZSCHE, FRIEDRICH: Die Geburt des tragischen Gedankens; In: KSA I; Hrsg. Giorgio Colli, Mazzino Montinari; München 2003
- NIETZSCHE, FRIEDRICH: Die Geburt der Tragödie; In: KSA I; Hrsg. Giorgio Colli, Mazzino Montinari; München 2003
- NIETZSCHE, FRIEDRICH: Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen; Hrsg. Manfred Riedel; Stuttgart 1994
- NIETZSCHE, FRIEDRICH: Unzeitgemäße Betrachtungen II: Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben; In: KSA I; Hrsg. Giorgio Colli, Mazzino Montinari; München 2003
- NIETZSCHE, FRIEDRICH: Unzeitgemäße Betrachtungen III: Schopenhauer als Erzieher; In: KSA I; Hrsg. Giorgio Colli, Mazzino Montinari; München 2003
- NIETZSCHE, FRIEDRICH: Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne; In: KSA I; Hrsg. Giorgio Colli, Mazzino Montinari; München 2003
- NIETZSCHE, FRIEDRICH: Die fröhliche Wissenschaft; Stuttgart 2000
- NIETZSCHE, FRIEDRICH: Also sprach Zarathustra; In: Nietzsches Werke in 2 Bänden; B.1; Hrsg. Gerhard Stenzel; Hamburg 1960
- NIETZSCHE, FRIEDRICH: Jenseits von Gut und Böse; In: KSA V; Hrsg. Giorgio Colli, Mazzino Montinari; München 1980
- NIETZSCHE, FRIEDRICH: Dionysos Philosophus; In: Nietzsches Werke in 2 Bänden; B.1; Hrsg. Gerhard Stenzel; Hamburg 1960
- NIETZSCHE, FRIEDRICH: Nachgelassene Fragmente 1869-1874; In: KSA VII; Hrsg. Giorgio Colli, Mazzino Montinari; München 1988
- NIETZSCHE, FRIEDRICH: Nachgelassene Fragmente 1884-1885; In: KSA XI; Hrsg. Giorgio Colli, Mazzino Montinari; München 1988
- ORTH, ERNST WOLFGANG: Die Bedeutung der „Kritik der Urteilskraft“ für Cassirers Philosophie der symbolischen Formen; In: Von der Erkenntniskritik zur Kulturphilosophie: Studien zu Ernst Cassirers Philosophie der symbolischen Formen; Würzburg 1996
- PIRSIG, ROBERT M.: Zen und die Kunst ein Motorrad zu warten; Frankfurt 1994
- PLATON: Symposion; In: Sämtliche Werke B.2; Hrsg. Ursula Wolf; Hamburg 1994
- SCHERF, DAGMAR: Der Teufel und das Weib; Frankfurt a.M. 1990

- SCHILLER, FRIEDRICH: Über die ästhetische Erziehung des Menschen; Stuttgart 1995
- SCHÖNDORF, HARALD: Schopenhauers Pessimismus im Licht des neuzeitlichen Denkens; In: Schopenhauer Jahrbuch Nr. 67; Hrsg. Rudolf Malter, Wolfgang Seelig, Heinz-Gerd Lugenkamp; 1986
- SCHOPENHAUER, ARTHUR: Die Welt als Wille und Vorstellung; B.1u.2; Hrsg. Rolf Toman; Köln 1997
- SCHOPENHAUER, ARTHUR: Parerga und Paralipomena II; Sämtliche Werke B.5; Hrsg. Wolfgang Freiherr von Löhneysen; Frankfurt a.M. 1965
- SIMMEL, GEORG: Schopenhauers Ästhetik und die moderne Kunstauffassung; In: Georg Simmel Gesamtausgabe B.2: Aufsätze und Abhandlungen 1901-1908; Hrsg. Otthein Rammstedt; Frankfurt a.M. 1993
- SIMMEL, GEORG: Schopenhauer und Nietzsche; In: Georg Simmel Gesamtausgabe B.10; Hrsg. Otthein Rammstedt; Frankfurt a.M. 2000
- SLOTERDIJK, PETER: Kopernikanische Mobilmachung und ptolemäische Abrüstung; Frankfurt a.M. 1987
- SPIERLING, VOLKER: Schopenhauers furchtbare Wahrheit; In: Schopenhauer im Denken der Gegenwart; Hrsg. Volker Spierling; München 1987
- STAEMMLER, FRANK-M./ BOCK, WERNER: Ganzheitliche Veränderung in der Gestalttherapie; München 1991
- STAMATESCU, ION OLIMPIU: Anschauung und wissenschaftliche Erkenntnis. Cassirers Deutung des „Konfliktes zwischen Denken und Anschauen“ und das Problem der „wissenschaftlichen Imagination“ in der modernen Physik; In: Kulturkritik nach Ernst Cassirer; Hrsg. Enno Rudolph, Bend-Olaf Küppers; Hamburg 1995
- SZONDI, PETER: Versuch über das Tragische; In: Peter Szondi: Schriften; B.1; Hrsg. J. Bollack, H. Beese; Frankfurt a.M. 1978
- THEUNISSEN, MICHAEL: Negative Theologie der Zeit; Frankfurt a.M. 1992
- THORGEIRSDOTTIR, SIGRIDUR: Vis creativa: Kunst und Wahrheit in der Philosophie Nietzsches; Würzburg 1996
- WELLMER, ALBRECHT: Zur Dialektik von Moderne und Postmoderne. Vernunftkritik nach Adorno; Frankfurt a.M. 1985
- WELSCH, WOLFGANG: Vernunft. Die zeitgenössische Vernunftkritik und das Konzept der transversalen Vernunft; Frankfurt a.M. 1996
- WERDER, LUTZ VON: Triffst Du nur das Zauberwort. Einführung in die Schreib- und Poesietherapie; München 1986
- WISCHKE, MIRKO: Die Geburt der Ethik: Schopenhauer – Nietzsche – Adorno; Berlin 1994
- WOHLFART, GÜNTER: Artistenmetaphysik: ein Nietzsche-Brevier; Würzburg 1991
- ZIMA, PETER V.: Moderne/ Postmoderne: Gesellschaft, Philosophie, Literatur; Tübingen 1997

ZIMMER, HEINRICH: Philosophie und Religion Indiens; Frankfurt a.M. 1994

ZIMMER, HEINRICH: Indische Mythen und Symbole: Vishnu, Shiva und das Rad der Wiedergeburten; München 1997

Berliner Arbeiten zur Erziehungs- und Kulturwissen- schaft

Die Reihe *Berliner Arbeiten
zur Erziehungs- und
Kulturwissenschaft*,
herausgegeben von
Christoph Wulf, verfolgt
das Ziel, herausragende
Abschlussarbeiten einer
breiteren Öffentlichkeit
zugänglich zu machen.
Die hier veröffentlichten
theoretischen, historischen
und empirischen Beiträge
repräsentieren die
Bandbreite und Qualität
der wissenschaftlichen
Ausbildung. Damit
sprechen sie sowohl das an
kleineren, aber präzisen
und originellen Studien
interessierte Fach-
publikum an als auch
Studierende, die in den
hier publizierten Arbeiten
Modelle und Anregungen
für ihre eigenen Projekte
finden können.

Autor

Malte Hölzel, M.A. Dipl.
Soz.Päd. (FH), Jg. 1973,
Studium der Philosophie
und Neueren Deutschen
Literatur an der Georg-
August-Universität
Göttingen und der Freien
Universität Berlin sowie
Sozialpädagogik an der
Ev. Fachhochschule
Berlin. Halbjähriger
Praxisaufenthalt in
Kalkutta, Indien.
Mehrjährige Tätigkeit als
Altenpfleger und
Sozialarbeiter im
Betreuten Wohnen.
Berufsbegleitende
Ausbildung zum
Waldorflehrer.
Promotionsarbeit in
Vorbereitung.
Email-Kontakt:
maltehoelzel@gmx.de

In diesem Band

Nietzsche interpretiert
die Wirklichkeit im Sinne
Schopenhauers als Spiel
des Aion, das - den
mythischen Zwangs-
zusammenhang der
Natur vollziehend - nur
einen Ort der Freiheit
kennt: den des Spiel-
bewusstseins, das den
Kern der Stille der Natur
ausmacht. Selbst die
dorthin führende
Willensverneinung
übernimmt Nietzsche
von Schopenhauer.
Anders als jener jedoch
wertet er diese Erfahrung
im Sinne einer Inversion
der Transzendenz für eine
Bejahung des Lebens aus.
Nietzsches frühe Philo-
sophie wird als Ver-
tiefung der ästhetischen
Subjektivität Kants
verstehbar, die für die
Postmoderne wichtig sein
könnte.