

Vorbemerkung : *Mein Vater, Jahrgang 1912, wurde in Goldap / Ostpreußen geboren und studierte an den Universitäten Freiburg, Berlin und Königsberg Psychologie, Philosophie, Deutsch und Geschichte. Nach seiner Promotion arbeitete er als "Wissenschaftlicher Sekretär" der Kant-Gesellschaft und war damit mitverantwortlich für die Herausgabe der " Kant-Studien" und hielt Radio-Vorträge über das Thema "Kant - leicht gemacht".*

1940 zum Kriegsdienst eingezogen, geriet er 1944 an der Westfront in Kriegsgefangenschaft und musste vier Jahre als Kriegsgefangener in Kanada und England bleiben. In dieser Zeit hat er u.a. die Zeitschrift "Kulturspiegel" redigiert, eine Zeitschrift für Kriegsgefangene, aus der auch der folgende Schopenhauer-Aufsatz stammt.

Nach dem Krieg war seine Dozentenlaufbahn beendet; über Lehrtätigkeiten in der Erwachsenenbildung im Raum Braunschweig wurde die Familie ernährt, bevor Anfang der 50er Jahre der Einstieg bei einem Versicherungsunternehmen in Köln gelang. Nach der altersbedingten Beendigung dieser Tätigkeit hat mein Vater die wissenschaftliche Arbeit wieder aufgenommen und sich über lange Jahre noch einmal mit seinem Lieblings-Philosophen Schopenhauer auseinandergesetzt . Er hat sich in der Schopenhauer-Gesellschaft engagiert (u.a. durch die Mitherausgabe des Jahrbuchs) und hat in Köln eine Sektion dieser Gesellschaft aufgebaut, bis er 1992 zu seinem 80. Geburtstag durch den Präsidenten der Gesellschaft, Herrn Professor Ingenkamp, mit einem Symposion zu seinen Ehren verabschiedet wurde. Im Oktober 2006 ist mein Vater im Alter von 94 Jahren gestorben.

Die Aufsätze, die er für das Jahrbuch geschrieben hat, gebe ich an dieser Stelle wieder wie auch den Aufsatz, den er in Kriegsgefangenschaft (ohne die Hilfe eines wissenschaftlichen Apparates) geschrieben hat.

Schopenhauer als „guter Europäer“

Von Dr. Gerhard Mollowitz

Der Begriff des „guten Europäers“ und seine Anwendung auf Schopenhauer stammt von Nietzsche. Aber erscheint es nicht auf den ersten Blick als seltsam und fast abwegig, Schopenhauer unter den Begriff eines „guten Europäers“ zu stellen, auch wenn dieser Begriff, wie es bei Nietzsche und ebenfalls hier geschieht, nur in einem rein kulturell-geistigen und nicht im politischen Sinne verwandt wird?

War Schopenhauer nicht ein einsamer Mensch, ein Sonderling, Eigenbrödler auch des Denkens, nicht beachtet, übergangen, totgeschwiegen von seinen beamteten zeitgenössischen Fachkollegen, die er seinerseits anfänglich nur in scharfen sachlichen Auseinandersetzungen befehdete, später in ständig zunehmendem Maße auch persönlich glossierte und geradezu unakademisch ausfahrend beschimpfte? Ein unliebsam gewordener Bittsteller bei seinen Verlegern, da seine Werke fast gar keinen Absatz fanden und z. T. wieder zu Makulatur eingestampft werden mußten, also kein Geschäft für die Verleger waren, obwohl Schopenhauer meistens auf jegliches Honorar von vornherein verzichtete? Ein Mensch fast ohne Freunde, ein Philosoph nahezu ohne Jünger und Anhänger — Und doch, welch Achtung erheischendes Bild ungebrochener geistiger Redlichkeit, Zielsicherheit und absoluter Unbeirrbarkeit bietet dieser einsame Denker: das Bild eines allein um die Klärung der den Menschen unabdinglich aufgegebenen philosophischen Probleme bemühten Forschers, der nicht um ein Jota von seinen als richtig und wahr erkannten Gedankengängen und philosophischen Erkenntnissen abging; denn er war allezeit erfüllt von einer unerschütterlich gewissen Überzeugung: die Wahrheit gesagt zu haben, die sich früher oder später, zumindest jedoch nach seinem Tode, durchsetzen und ihm dann den verdienten Ruhm und eine geistige Nachwirkung einbringen werde.

Schopenhauer durfte den Beginn seines Ruhmes sogar noch in seinem späten Alter erleben. Aber auch diese plötzliche Aufmerksamkeit der Öffentlichkeit wurde nicht etwa geweckt durch seine philosophischen Hauptwerke, sondern ging aus von einem späten Kinde seines Alters, außerordentlich populär gehaltenen kleinen Abhandlungen, den „Parerga und Paralipomena“, vereinzelt systematisch geordneten Gedanken über vielerlei Gegenstände (in ihnen z. B. die „Aphorismen zur Lebensweisheit“).

Der Gegenschlag des Pendels der öffentlichen Meinung brachte es mit sich, daß Schopenhauer in der Folgezeit vorübergehend sogar eine Art Modephilosoph wurde. Was dann danach übrig blieb und nie mehr in Vergessenheit zurückversinken konnte, war die tiefe Wirkung, die seine Metaphysik des Willens ausübte, so wie sie vor allem in seinem Hauptwerk „Die Welt als Wille und Vorstellung“ vorlag. Geradezu beherrschend wurde der Einfluß Schopenhauerscher Philosophie auf das Denken

und Schaffen Richard Wagners; Nietzsche steht in seiner Frühzeit stark im Banne von Schopenhauers Lehren und seines erzieherischen Vorbildes, und durch Nietzsche oder auf direkten Wegen wirkt Schopenhauer auf verschiedenste moderne philosophische Strömungen und Richtungen ein. Tolstoi hat Schopenhauer „den genialsten aller Menschen“ genannt, Thomas Mann bezeichnet ihn als den Vater der modernen Seelenkunde, weist auf die von Schopenhauer zur Psychoanalyse Freuds führenden Verbindungslinien hin und schreibt über die Wirkung des Schopenhauerischen Hauptwerkes: „Es ist ein Werk von solcher kosmischen Geschlossenheit und einschließenden Gedankenkraft, daß man eine sonderbare Erfahrung; damit macht: Hat es einen längere Zeit beschäftigt, so kommt einem alles andere — aber auch alles — was man zwischendurch oder gleich danach liest, fremd, unbelehrt, unrichtig, willkürlich vor, undiszipliniert von der Wahrheit ...“ — („Adel des Geistes“, Stockholm 1945, S. 371).

So hat Schopenhauer seinen Platz in der Philosophiegeschichte unbestreitbar eingenommen. Und doch — gilt er nicht immer noch als philosophischer Sonderfall, blieb nicht etwas von dem Eiseshauch der Vereinsamung an ihm haften, der ihn zu Lebzeiten umgeben hatte? Die philosophische Zunft schien ihn auch posthum nur widerwillig in ihre Reihen aufnehmen zu wollen — zu schroff und verletzend hatte er sie wohl verhöhnt und verachtet. Und irgendwie blieb immer noch die Vorstellung lebendig, daß er wie im Leben so auch in seiner Philosophie ein Außenseiter sei, ein Abseitsstehender, eine vereinzelt Erscheinung ganz am Rande der großen abendländischen Geistesgeschichte, vielleicht in Einzelheiten anregend und interessant, aber im ganzen letzten Endes doch ohne rechte Bedeutung.

Es stimmt: Schopenhauer ging eigene, man kann sogar sagen eigenwillige Wege. Manches von dem, was er dachte und in seiner unerschrockenen Offenheit und Redlichkeit dann auch stets sagte, könnte, vorschnell und allzu wörtlich genommen, ihn als eine Art geistigen Rebellen gegen seine Zeit, ja gegen den Geist des Abendlandes überhaupt, erscheinen lassen. Aber worin besteht denn das Charakteristische des abendländischen Geistes? Es sind dies seine geistesgeschichtlichen Wurzeln und seine hieraus entstandenen tragenden Grundideen und verpflichtenden geistig-kulturellen Werte. Als die Wurzeln der abendländischen Kultur bezeichnet die Geistesgeschichte ganz allgemein die Antike, das Christentum und die Synthese, die im geistigen Raum der abendländischen Kulturvölker daraus erwuchs. Wohl eine der zentralsten Ideen, die sich dabei herausbildeten, ist eine ganz bestimmte Form des abendländischen „Humanismus“. Dieser entwickelte insbesondere, als Ethos und Grundhaltung des abendländischen Menschen, den alle Einzelnen und alle Zeiten der abendländischen Kultur verpflichtenden und absolut bindenden Wert der „Humanität“: jene Grundpflichten und Grundrechte eines idealen sittlichen Menschentums, das nicht nur Ideal bleibt, sondern wirklich gelebt wird.

Auch als mit dem Aufkommen der modernen mathematischen Naturwissenschaften (Kopernikus, Kepler, Galilei, Newton), mit der Aufklärung und dem wachsenden Bewußtsein vom Eigenwert und der Leistungsfähigkeit der menschlichen Vernunft jener umfangreiche geistige Entwicklungsprozeß einsetzte, der sich immer ausschließlicher von der menschlichen Vernunft her der brennenden Probleme des Menschen, seines Sinnes und seines Daseins in der Welt bemächtigte — man bezeichnet diesen geistesgeschichtlichen Vorgang als „Säkularisation“, d. h. Verweltlichung der zugrundeliegenden Probleme, Ideen und Werte — auch dann noch bleibt die geistig-kulturelle Einheit des Abendlandes in ihren wesentlichen Grundlagen allgemeinverbindend bestehen. Mögen sich mancher Abweg und manche Auflösungserscheinung im Laufe dieser Entwicklung ergeben haben, unangetastet und fraglos gültig bleibt für den abendländischen Kulturkreis unter anderem vor allem der Wert der Humanität, des sittlichen Ideals des abendländischen Menschenbildes, wodurch allein schon die einheitliche Grundstruktur und Kontinuität der abendländischen Kultur erhalten wird.

Etwa aus solchen Einsichten und Erkenntnissen heraus konnte Nietzsche die modernen, reichlich „säkularisierten“ Menschen seiner Zeit „gute Europäer“ nennen, da auch sie die Erbschaft der abendländischen Kultur sichtbar und unbestritten übernommen hatten. Diese Bezeichnung „guter Europäer“ ist kein Werturteil. Sie drückt sachlich die Erkenntnis der geistig-kulturellen Situation seiner Zeit aus, sie ist einfach der Name für alle diejenigen, die Europa, die dem eigentlichen Abendland geistig treu geblieben waren. „Wir sind gute Europäer, die Erben Europas, die reichen, überhäuft, aber auch überreich verpflichteten Erben von Jahrtausenden europäischen Geistes . . . (und damit auch des Christentums . . .)“, „ . . . Erben der zweitausendjährigen Zucht zur Wahrheit...“; und vor allen Dingen war Schopenhauer für Nietzsche solch ein „guter Europäer“, er war für Nietzsche „Pessimist als guter Europäer und nicht als Deutscher . . .“ (In „Wir

Furchtlosen", S. 43f, 81).

Eine erste Erkenntnis kann hier bereits gewonnen werden: auf Grund der bloßen Tatsache also, daß Schopenhauer als Philosoph seines modernen Jahrhunderts in dem Prozeß der „Säkularisation“ gleichfalls eine Rolle spielt, darf er nicht als „Rebell gegen das Abendland“ (wie wir es oben nannten) oder auch nur als Außenseiter betrachtet werden.

Die folgenden Ausführungen wollen hierfür einige Belege beibringen, indem sie bei einigen ausgewählten Problemzusammenhängen nach dem Kern der Schopenhauerschen Philosophie graben und ihre Quellen und Ursprünge bloßzulegen versuchen, um zu zeigen, wie sein Denken gleichfalls einen — natürlich zeitbedingten — Lösungsversuch darstellt in dem Ringen des abendländischen Geistes um den Sinn und Wert des Daseins. Es wird sich nämlich erweisen, daß auch Schopenhauer echt und tief in den Problemen der gesamteuropäischen Tradition wurzelt, und daß er als „guter Europäer“ in dem Konzert der großen abendländischen Geistesvertreter zwar ein Soloinstrument mit beachtenswert eigener Melodik spielt, dadurch jedoch keineswegs aus der geistigen Harmonie der abendländischen Menschheit hinausgerät.

Diese Untersuchungen können und sollen darüberhinaus einige Unterlagen liefern für die Erkenntnis der modernen geistigen Situation, die uns Heutigen zunächst einmal einfach vorliegt und vorgegeben ist, und zu der wir erst Stellung nehmen können, nachdem wir sie wirklich erkannt haben

* * *

Schopenhauer selbst führt uns auf den Weg durch sein freimütiges Bekenntnis, das er an den Beginn seines Hauptwerkes „Die Welt als Wille und Vorstellung“ setzt: „Kants Philosophie ist die einzige, mit welcher eine gründliche Bekanntschaft bei dem hier Vorzutragenden geradezu vorausgesetzt wird. Wenn aber überdies noch der Leser in der Schule des göttlichen Platon geweiht hat: so wird er umso besser vorbereitet und empfänglich sein, mich zu hören“ (Vorrede 1. Aufl.). Plato und Kant, diese beiden hervorragenden Vertreter der Antike und des abendländischen Geistes, als die geistigen Ahnen Schopenhauers, als die Hauptpaten seiner Philosophie — das deutet bereits in einem ersten Sinne auf Schopenhauers Verbundenheit mit der europäischen geistigen Tradition hin. Aber wir müssen dies noch eingehender untersuchen und begründen. Da Schopenhauer von der Kantischen Philosophie ausgeht, ist es auch hier unumgänglich, wenigstens kurz auf die Kantische Lehre von „Ding an sich“ und „Erscheinung“ hinzuweisen.

Was wir mit unseren menschlichen Erkenntnismitteln erkennen — so lehrt Kant — das ist die Wirklichkeit der uns umgebenden Welt, so wie sie uns Menschen als erkennenden Wesen gegeben und allein in dieser Form erkennbar ist. Diese so erkannten Gegenstände der sinnlichen erkennbaren Welt nennt Kant „Erscheinungen“; denn die Dinge „erscheinen“ uns eben so, wie sie uns auf Grund unserer menschlichen Erkenntnismittel überhaupt nur erfaßbar und erkennbar sind. So sind unsere Erkenntnisse der Dinge nicht täuschender oder falscher „Schein“, sondern Realität, Wirklichkeit. Über alle Erkenntnisgegenstände der sinnlichen Welt, als „Erscheinungen“, kann unser Erkenntnisvermögen also gültige Aussagen machen. Dagegen ist unser Erkenntnisvermögen nicht geeignet und nicht befugt, Aussagen zu machen über das, was die Gegenstände der „Erscheinungswelt“ etwa an sich seien, was etwa „hinter“ diesen Gegenständen noch als ihr „Ding an sich“ existieren könnte. Was das „Ding an sich“ als das allen Erscheinungen Zugrundeliegende sei, muß nach Kant ewig ungeklärt bleiben, ja ist sogar eine unstatthafte Frage, weil sie mit unseren menschlichen Erkenntnismitteln nie beantwortet werden kann. Wir erkennen eben die Erscheinungen stets nur so, wie sie erscheinen, und das ist auch ihr voller Wirklichkeitscharakter. Das „Ding an sich“ hat somit in der Erscheinungswelt keinen Platz, weil es nicht erkennbar ist, weil mit Hilfe der Kategorien der menschlichen Erkenntnis nichts über es ausgesagt werden kann. So kann von hier aus auch nichts über die Struktur und das Wesen des „Dinges an sich“ gelehrt werden. Nur in dem Gebiet der „praktischen Vernunft“ spielt das „Ding an sich“ bei Kant dann eine Rolle, denn nur in der Sphäre der Freiheit und der moralischen Autonomie gibt es für den Menschen eine gewisse innere Erfahrung vom „Ding an sich“: jedoch kann auf diese komplizierte Struktur des sittlich-geistigen (intelligiblen) Wesenskernes des Menschen, seinen „intelligiblen Charakter“ (Mensch als Noumenon) hier nicht weiter eingegangen werden.

Schopenhauer übernimmt im Grunde diese Kantschen Erkenntnisse; vor allem ist er beeindruckt von der durch Kant offen gehaltenen Möglichkeit, daß den „Erscheinungen“ (oder wie Schopenhauer sagt: „Vorstellungen“) ein „Ding an sich“ zugrunde liegt. Ihm wird diese Möglichkeit zur Gewißheit. So geht er hierin weit über Kant hinaus und sucht das Wesen des grundsätzlich wie bei Kant unerkennbaren „Dinges an sich“ aller Erscheinungen zu ergründen. Wie gelingt ihm nun diese Einsicht in

das „Ding an sich“? Schopenhauer geht aus von seiner eigenen menschlichen Existenz. Er entdeckt, daß der Mensch an seiner eigenen Existenz die innere Erfahrung macht, daß das „Ding an sich“ der eigenen Person der „Wille zum Leben“ ist. Das ist die erste neue Grunderkenntnis Schopenhauers. Und die zweite Entdeckung, aus der sich seine gesamte weitere Philosophie entwickelt, ist nun die analoge Übertragung dieser an der eigenen Person gewonnenen Einsicht auf die Gesamtheit aller Erscheinungen: er erschließt das Wesen des „Ding-an-sich“-Charakters aller Erscheinungen als: „Wille zum Leben“.

Schopenhauer entdeckt also in dem Kantischen „Ding an sich“ das Urphänomen des „Willens“: allen Erscheinungen liegt, eben als „Ding an sich“, der „Wille zum Leben“ zugrunde. Dieser „Wille zum Leben“ als das „Ding an sich“ bleibt wie bei Kant den gewöhnlichen Erkenntnismitteln des Menschen unerkennbar; denn diese betreffen nur die Erscheinungswelt, die „Vorstellungen“, deren charakteristisches Merkmal ihre Abhängigkeit von den Gesetzen des Satzes vom zureichenden Grunde ist. Diese Gesetze des Satzes vom zureichenden Grunde betreffen: den zureichenden Grund des Werdens (Ursache und Wirkung); den zureichenden Grund des Erkennens (Erkenntnis und Wahrheit); den zureichenden Grund des Seins (räumliche Lage und zeitliche Folge) und den zureichenden Grund des Handelns (Motivation). Während die Erscheinungswelt von der Gesetzmäßigkeit und Notwendigkeit des Satzes vom zureichenden Grunde durchherrscht wird, versagt der Satz vom Grunde vor dem allem zugrunde liegenden „Ur-Willen“, reicht hier nicht aus, trifft nicht mehr zu, besitzt keine Gültigkeit.

Erst wenn dieser eine, allem Dasein zugrunde liegende Wille sich in die Vielheit der Objekte der Erscheinungswelt, also der Wirklichkeit, auseinander faltet, wenn er in Raum und Zeit erscheint, also in die Sichtbarkeit eintritt und damit zur „Vorstellung“ für den erkennenden Menschen wird, untersteht er sofort der Gesetzmäßigkeit des Satzes vom Grunde.

Jedes Ding der Welt ist als „Vorstellung“ eine sichtbar und erkennbar gewordene Gestaltungsform des Urwillens zum Leben, dieser liegt jeder Erscheinung oder Vorstellung ganz und ungeteilt zugrunde: Der Urwille ist also derselbe metaphysische Kern im Stein wie genau so in der Pflanze und im Menschen. Diesen Vorgang der Auseinanderfaltung des allem Dasein zugrundeliegenden Urwillens zum Leben in die einzelnen sichtbaren Erscheinungsformen und erkennbaren Vorstellungen (Einzel-Stein, Einzel-Pflanze, Einzel-Mensch) nennt Schopenhauer das Objekt-Werden (zur gegenständlichen Vorstellung Werden) des sonst nicht erkennbaren Ur-Willens: es ist die „Objektivierung“ des Willens. So entsteht durch die mannigfachen Objektivierungen des „Ur-Willens zum Leben“ für den erkennenden Menschen die „Welt als Vorstellung“, die ihn umgibt und in der er lebt.

Damit ist bei Schopenhauer das „Ding an sich“ 1. inhaltlich bestimmt und erfaßt als „Wille zum Leben“, 2. ist diese inhaltliche Bestimmung als das Wesen des Dinges an sich in allen Erscheinungen durchgeführt, nicht nur in denjenigen der Kantischen intelligiblen Welt (Prototyp: Mensch als Vernunftwesen) — auch in den niedersten Stufen der Welt der Vorstellung ist bei Schopenhauer das „Ding an sich“: der „Wille zum Leben“. Also etwa auch den Erscheinungen der anorganischen Natur (Stein) liegt als „Ding an sich“ der „Wille zum Leben“ zugrunde, wie genau so der organischen Natur: Pflanze, Tier und Geistwesen Mensch.

Es ist dies der Versuch Schopenhauers, das Leben als solches in einer umfassendsten Form, das zugrunde liegende Insgesamt der Ur-Lebenskraft und Lebensmächtigkeit im Prinzip zu erfassen, indem er dieses als „Willen zum Leben“ deutet. Und hierin besteht eine erste, bedeutungsvolle Leistung der Schopenhauerschen Philosophie: Gegenüber allem Idealismus und Rationalismus, gegenüber aller Aufklärung wie auch allen bloßen konstruktiven Spekulationen und Systemen führt Schopenhauer mit dem „Willen zum Leben“ ein zentrales Erklärungsprinzip ein, durch das er die gesamte Weltwirklichkeit in allen ihren Erscheinungsformen zu erfassen und zu deuten vermag.

Nun objektiviert sich aber der „Wille“ nicht sofort und unmittelbar in den einzelnen Individuen, sondern er objektiviert sich direkt, unmittelbar in sogenannten „unerreichten Musterbildern“, die als ewige Formen der zahllosen in die gleiche Gattung gehörenden Individuen dastehen, und die sich in die Fülle und Unzahl aller ihrer Individuen auseinanderfalten. Und hier haben wir den Punkt erreicht, wo Schopenhauer zur Bezeichnung und Verdeutlichung dieser Musterbilder aller Einzelercheinungen den Begriff und Ausdruck der platonischen Idee heranzieht und einführt. Die platonische Idee wird somit zu einem wesentlichen Glied, ja zu einem zentralen Problem der Schopenhauerschen Metaphysik des Willens.

An diesem Faktum läßt sich nun am deutlichsten der offenbare Zusammenhang des Schopenhauerschen Denkens mit den großen Problemen und Themen des abendländischen Geistes aufweisen und darlegen.

* * *

Die Auffassung von den platonischen Ideen besaß im Mittelalter und weit in die sogenannte Neuzeit hinein eine ganz bestimmte und nur in dieser Form allgemein gekannte und verbreitete Ausprägung und Formulierung. Der Urheber dieser abendländischen traditionellen Form der „platonischen Ideenlehre“, die die ursprüngliche philosophische Bedeutung der Idee bei Platon in vielem fortgebildet und auch verändert hat, ist Augustinus. Dieses geistige Ereignis war inhaltlich und formal vorbereitet und vorangelegt durch den Hellenismus, durch Plotin und den Neuplatonismus. Die ursprünglichen platonischen Ideen wurden bei Augustinus in konsequentem Angleichen an den Geist und Gehalt des Christentums und in der Synthese mit ihm zu den urbildlichen Formen und Gedanken des göttlichen Verstandes, ewig seiend, vollkommen, unentstanden und unvergänglich, auf die als Vorbilder hinschauend und gemäß denen Gott die abbildliche Welt geschaffen hat. So lautete, auf eine knappste Formel gebracht, seit Augustinus die überall wiederkehrende Grundstruktur in den Auffassungen von dem Wesen der platonischen Ideen. Die augustinische Synthese und Formulierung wurde geistesgeschichtlich wirksam, und zwar auf lange Zeit in einer ausschließlichen Weise. Um nur einige Belege anzuführen: sie beherrscht die Vorstellungswelt des Thomas von Aquino wie den Nominalismus, sie findet sich sozusagen wörtlich in der Leibnizschen Monadologie und wirkt, durch die zeitgenössische Philosophiegeschichte Jakob Bruckers, auch auf Kant, der die Schriften Platos im wesentlichen nicht im Original gelesen hat.

Was bedeuten diese unsere geistesgeschichtlichen Erkenntnisse nun für Schopenhauer? Schopenhauer hat Plato im Original studiert, und zwar gründlich. Wie sieht er nun die Lehre von den platonischen Ideen an?

Die platonischen Ideen sind nach Schopenhauer die unerreichten Musterbilder, die ewigen Formen aller Dinge — feststehend, keinem Wechsel unterworfen, immer seiend, nie geworden — die unvergänglichen Gestalten, welche, durch Zeit und Raum vervielfältigt, in den unzähligen, individuellen, vergänglichen Dingen nur unvollkommen sichtbar werden. Platons Ideen sind durchaus anschaulich — man könnte das Wort Ideen nur durch „Anschaulichkeiten“ oder „Sichtbarkeiten“ übersetzen. Diese platonischen Ideen sind die realen Urbilder, die allein wahrhaft seiend genannt werden können: es sind die ewigen Urformen aller Dinge; welche Dinge, als Nachbilder oder Schattenbilder jener Urbilder, alle den Urbildern gleichnamige, einzelne, vergängliche Dinge derselben Art sind und den Urbildern gegenüber alle Qualitäten der Vergänglichkeit besitzen: nicht seiend, ständig werdend, hinschwindend, nur in der Vielheit bestehend.

Vergleichen wir diese Schopenhauersche Auffassung der platonischen Ideen mit der Formulierung der augustinisch-abendländischen Tradition, so entdecken wir, daß alle Merkmale und Bestandteile der Urbild-Abbild-Theorie auch bei Schopenhauer enthalten sind — allerdings ohne die fundamentale Beziehung dieser Ideen auf den Verstand des göttlichen Schöpfers, in dem sie seit Augustinus ihren Ort fanden. Es fehlt also gerade ein wesentliches Merkmal der Tradition. Während schon Kant dieses Merkmal weitgehend ignoriert hatte, und nur indirekt durch seine analoge Formulierung der Formen des menschlichen Verstandes hierauf Bezug nahm, hat Schopenhauer eine radikale Säkularisierung der traditionellen Formen der platonischen Ideenlehre vorgenommen (mitveranlaßt durch sein eingehendes Plato-Quellen-Studium). Und doch lebte die traditionelle platonische Ideenlehre, gerade in ihrer säkularisierten Form, infolge ihrer geistigen Dynamik auch bei Schopenhauer noch fort, beeinflusste die Ausgestaltung seines Systems.

Wir erinnern uns: Schopenhauer sieht als den innersten gemeinsamen Kern der Kantischen Lehre vom Ding an sich und der platonischen Lehre von den Ideen — „jenen beiden großen dunklen Paradoxen der beiden größten Philosophen des Occidents“ — die Auffassung an, daß beide die sichtbare Welt für eine Erscheinung erklären, die an sich nichtig ist, und die nur durch das in ihr sich Ausdrückende (dem einen das Ding an sich, dem anderen die Idee) Bedeutung und geborgte Realität erhält. Bezüglich Platons Idee wird Schopenhauer von der Vorstellung beherrscht, die Ideen haben absolutes Sein, reales Sein — die eigentliche, alleinige Realität, sie besitzen eine höhere ontologische Wertigkeit — und das besagt, daß hier tiefste Verbindungen zu der augustinisch-abendländischen Vorstellung der Ideen bestehen, die durch ihr Verankertsein im göttlichen Verstande die höchste Form der ontologischen Realität und Wahrheit besitzen, auf Grund der Garantie durch die Offenbarung. Die Ideen gewinnen auch bei Schopenhauer die gleiche absolute und ewig feststehende Gesetzeskraft in ihrer Urbildlichkeit für den gesamten von ihnen durchherrschten Bezirk an individuellem abbildlichem Sein, als beherrschende Form der durch sie bezeichneten ganzen Gattung von Dingen, wie sie die pla-

tonischen Ideen bei Augustin als ewige Formen und Urbilder im göttlichen Verstande besaßen auf Grund ihrer durch die Offenbarung verbürgten und gesicherten absoluten Wahrheit. Und wenn nun bei Augustinus der Zugang zu dieser Welt der platonischen Ideen als dem immateriellen eigentlichen Sein nur über das Faktum des Glaubens führt — so ist bei Schopenhauer als Zugang zu seinen „Platonischen Ideen“ als unmittelbaren Objektivationsstufen des Willens eine besondere Art von Erkenntnis erforderlich, die allein zu ihnen führt: eine intuitive Erkenntnis, die so unterschieden von der gewöhnlichen ist, daß Schopenhauer sie nur kennzeichnen kann als einen plötzlichen Akt der Wiedergeburt, der nur durch Gnadenwirkung über den Menschen kommt. Hierbei sind bei Schopenhauer auch Motive maßgebend, die er der platonischen Lehre von der „Umkehrung“, dem „Umwenden“ im Höhlen-Gleichnis entnommen hat.

Zur Vorbereitung und Herbeiführung dieser besonderen Erkenntnis, dieses Wiedergeburtssaktes in der intuitiven Erkenntnis, kann nun nach Schopenhauer der Philosoph durch tiefste Vernunftkenntnis wohl beitragen, aber keinesfalls ist diese intuitive Erkenntnis an philosophische Einsicht gebunden. Sie erschließt sich gerade im völlig interesselosen, schmerzlosen, willenlosen Anschauen, wie es nur dem Künstler eigen und wesentlich ist.

Überall liegt nämlich der Kunst als Objekt nur die „platonische Idee“, also das ideale Musterbild der Gattung, zugrunde. Sie ist die unmittelbare adäquate Objektivität des „Dinges an sich“, und d. h. sie ist die direkte, unmittelbare Gestaltwerdung (Objektivierung) des „Willens zum Leben“. Und sie ist als solche die „unitas ante rem“, d. h. die ursprüngliche Einheit der Gattung vor dem Zerfall in die Vielheit, der von der Idee als seinem Urbild abhängig ist und in der Form des Abbildens vor sich geht. Der Ursprung und Auftrag der Kunst ist die Erkenntnis der Ideen in der Mannigfaltigkeit der Objekte (der Vorstellungen). Da die Kunst die Ideen in den Objekten erkennen soll, um diese Erkenntnis dann mitzuteilen, ist sie notwendig eine Betrachtungsart der Dinge unabhängig vom Satz des Grundes, der für den Bezirk der Ideen nicht gilt. Die Kunst ist auf Grund ihrer besonders gearteten Betrachtungsweise sogar die einzige Erkenntnisart der Ideen.

Und so ist es der künstlerische Genius, der den Auftrag und die Vorzugsstellung hat, die Ideen in dieser besonderen, eigenartigen, „ausgezeichneten“ Art intuitiver Erkenntnis anzuschauen, zu erfassen, zu „erkennen“ — man ist um das treffende Wort verlegen, das diesen Zugang des Künstlers zur Idee kennzeichnet und wiedergibt. Der Künstler hört nämlich auf, im gebräuchlichen Sinne des Begriffes „Subjekt der Erkenntnis“ zu sein, er muß die begnadete Fähigkeit zu absolut reiner Kontemplation besitzen, zu einem völligen Verlieren in die Anschauung, zu einem vollkommenen Vergessen der eigenen Person und aller ihrer Beziehungen zum Willen, um nur noch als „reiner, klarer Spiegel des Objekts“ das letztere anzuschauen und damit dessen Wesen — als platonische Idee — zu erfassen und mitzuteilen.

Der Akt der Gnadenwirkung, der intuitiven Erkenntnis als Wiedergeburt, betrifft in einem besonderen Maße den künstlerischen Genius, der damit in der Schopenhauerschen Metaphysik des Willens zu den ausgezeichneten Menschentypen gehört, indem er durch seine Erkenntnis und Mitteilung der platonischen Ideen zur „Erkenntnis“ der metaphysischen Wahrheit über das Wesen der Welt einen bevorzugten Zugang hat.

Die geistesgeschichtliche Wirkung der Tradition in der Ideenlehre geht noch weiter: gerade in der Gleichartigkeit dieser Vorstellung von den Ideen als absolut seienden Urbildern aller Einzeldinge liegt noch eine weitere Analogie, die gleiches Gedankengut in Schopenhauer und Augustinus erkennen läßt, nur jetzt säkularisiert. Bei Augustinus waren die platonischen Ideen die unmittelbare Entfaltung des göttlichen Wesens und Willens, hinsichtlich der Schöpfung der irdischen Welt, als das Bewußtwerden im göttlichen Verstande. Wir hatten zunächst festgestellt, daß bei Schopenhauer diese direkte Beziehung seiner „platonischen Ideen“ auf einen göttlichen Verstand im wesentlichen Unterschied zu der augustinsch-abendländischen Tradition nicht mehr vorhanden ist. Aber bei Schopenhauer sind nun die Ideen die unmittelbaren Objektivationen des einen, allem Sein zugrunde liegenden „Urwillens“, die unmittelbarsten Formen des Sichtbarwerdens, Objektwerdens dieses „Urwillens“, und nun geltend und fungierend als Urbilder der weiteren Entfaltung in die Mannigfaltigkeit und Vielheit der Einzelercheinungen der Welt als Vorstellung, der Wirklichkeit. So scheint anstelle der direkten Beziehung eine tiefste, hintergründige Analogie zu bestehen zwischen wesentlichen Eigenschaften des augustinschen Gottesbegriffes und des Schopenhauerschen „Willens zum Leben“, als Folge der inneren Dynamik der geistigen Tradition. Beide (der augustinsche Gott und der Schopenhauersche „Ur-Wille“ sind Urgrund, Uranlaß allen Seins, das gemäß der Urbildhaftigkeit der Ideen abbildhaft entstanden ist, als Wirklichkeit und „Welt als Vorstel-

lung" hervorgegangen ist. Und beide (Gott wie Ur-Wille) sind ferner der „Grund“ für die Vorangelegtheit, Vorbestimmtheit allen Seins und allen Geschehens — was sich beim Schopenhauerschen Menschen äußert in der beherrschenden Stellung des „intelligiblen Charakters“, der selbst solch eine Idee ist. So ist der Schopenhauersche „Wille zum Leben“ hinsichtlich der in Frage stehenden Zusammenhänge seiner geistesgeschichtlichen Quellen und Ursprünge zugleich auch eine weitgehende Säkularisationsform des augustinischen Gottesbegriffes.

Vielleicht ist die folgende geistesgeschichtliche Parallele in diesem Rahmen und in solcher Kürze etwas gewagt, weil ihr hier nicht eine ausführliche Begründung beigegeben werden kann, aber sie mag immerhin anregend sein und soll die hier gemeinten Zusammenhänge verdeutlichen. Wie nämlich die Hinwendung zur Natur, zur „Weltwirklichkeit“ am Beginn der abendländischen mathematischen Naturwissenschaften — etwa bei Kepler, Galilei, Newton — durchaus aus religiösen Ursprüngen und Motiven geschah, indem diese Forscher das Wort und Wesen Gottes nicht mehr allein aus der Bibel, sondern aus der Schöpfung Gottes direkt erkennen und „lesen“ wollten (die Buchstaben dieser Schrift der „Natur“ waren ihnen: Zirkel, Lineal, Experiment); oder wie etwa Leibniz als Philosoph und Naturwissenschaftler den so bezeichnenden Satz unter vielen ähnlichen prägt: „Wer Wunder der Natur weiß, besitzt in seinem Herzen dadurch Bildnisse Gottes“; so etwa ist — in weitest gespannter geistesgeschichtlicher Analogie gesehen — die Schopenhauersche Metaphysik des Willens, in der wir eine Deutung der allumfassenden Ur-Lebenskraft als zentrales Prinzip allen Daseins und aller Wirklichkeit erkennen, entstanden im Rahmen der gesamt-abendländischen Probleme und Themen und ausgebildet und durchgestaltet mit Hilfe traditioneller Begriffe und Formprinzipien, zwar als Säkularisierung solcher Probleme und Prinzipien, aber im Bewußtsein einer letzten, tiefsten, hintergründig bestehenbleibenden Verbundenheit mit dem Geist und Ethos des Abendlandes.

Und so ergibt sich noch eine letzte Konsequenz: die geschilderten Vorstellungen und Zusammenhänge führen auch bei Schopenhauer zu der Vorstellung, daß sich als Folge des allen Erscheinungen zugrunde liegenden einen gleichen Willens alles Sein und alles Geschehen zu einer teleologischen Harmonie in der Natur, in der Welt als Vorstellung, in der Wirklichkeit schlechthin sich fügen muß, als solche betrachtet werden muß — nämlich zu einer „harmonia praestabilita“. In dieser prästabilierten Harmonie, der zweckentsprechenden, vorangelegten Harmonie, erkennen wir eine klare Parallele zu der Leibnizschen Philosophie, und wir erkennen auch, daß diese Parallele nicht nur äußerlich und nicht nur zufällig sein kann, sondern eine natürliche und fast selbstverständliche Konsequenz jener Geistesmächte und jener Motive ist, die die abendländische geistige Tradition mit sich führte.

Es sei nur noch angemerkt, daß die Lehre von der prästabilierten Harmonie bei Schopenhauer kein absolutes Endergebnis darstellt. Und so findet sich bei ihm neben den Gedanken über die teleologische Harmonie die Erkenntnis des ewigen Vernichtungskampfes aller Einzel-Individuationen gegeneinander („homo homini lupus“), die als Selbstzerfleischung und Selbstvernichtung eben jenes Urwillens selbst sich auswirkt, auf Grund dessen metaphysischen Allgegenwärtigkeitscharakters andererseits alle Individuationen teleologisch harmonisch zueinander geordnet sein müßten. Beide Vorstellungskreise bestehen bei Schopenhauer nebeneinander — als letzten Endes nicht gelöstes Dilemma.

Auch die Behandlung; des Problems der Freiheit des Willens, mit dem Schopenhauer sich eingehend beschäftigt, zeigt eine tiefe Verbundenheit mit der abendländischen Entwicklung. Dem modernen Menschen, vor allem soweit er sich bewußt ist, Angehöriger des Maschinenzeitalters zu sein, technischer Beherrscher und Bändiger der gewaltigsten Naturkräfte und neuerdings sogar der Atomenergie, — diesem modernen Menschen muß es nahezu unglaublich und unerträglich erscheinen, daß Schopenhauer die Freiheit des Willens für alle Individuen und auch für den Menschen verneint, indem er alles Geschehen und Handeln aus dem flutenden, fluktuierenden Urwillen zum Leben begründet und herausentstehen läßt. Dieser Wille bietet keinerlei Sicherheit und Garantie für Einhaltung irgendwelcher ethischer Prinzipien wie Gut und Böse usw. — ihm ist die Einzelercheinung, ihr Daseinskampf und Untergang sogar völlig gleichgültig und belanglos, und mag; es ein noch so innerlich wertvolles Individuum sein, ihm kommt es nur darauf an, daß die Gattungen erhalten bleiben.

Das Problem der Freiheit des Willens ist als solches aufgekommen und gestellt worden, als der Mensch den Weg zu einem höchsten göttlichen Wesen fand, das allmächtig, allwissend, und absolut vollkommen ist, das die absolute Wahrheit besitzt und daher auch absoluten Gehorsam

fordert, das darüber hinaus alle Dinge und Wesen erschaffen hat und sie auch vorherbestimmt, leitet und lenkt. Da hat sich dem denkenden Menschen die Frage erhoben: wie steht es dann noch mit einer bescheidenen Freiheit des menschlichen Willens, bleibt dafür noch Raum? Diese Frage wurde mit anderen zu einem zentralen Problem des Abendlandes. Die Lösungen fielen, je nach gewissen Abwandlungen der grundlegenden dogmatischen Anschauungen, unterschiedlich aus. Immer war es dabei das Bestreben des menschlichen Geistes, wenigstens in bescheidenem Rahmen eine gewisse Form von Selbstbestimmung, Wahlfreiheit usw. für den Menschen zu gewinnen und offen zu halten.

Schopenhauer findet das Problem der Freiheit des Willens als gegebenes Problem der traditionellen Philosophie vor, als eines jener zentralen Probleme der Philosophie überhaupt, mit denen sich jeder Philosoph auseinandersetzen hat. Auf Grund seiner zentralen metaphysischen Auffassung des allem Sein zugrunde liegenden „Willens zum Leben“ verwarf er nun auch die Kantische Lösung, der die Freiheit für die Autonomie der sittlichen intelligiblen Persönlichkeit gerettet hatte, wobei Kant diese Autonomie der sittlichen Persönlichkeit, als Freiheit, in bestimmter Weise an die metaphysischen und moralischen Probleme und Werte des Abendlandes gebunden und verpflichtet hatte: indem er letzteren den Charakter von Postulaten der reinen praktischen Vernunft zuerteilte.

Schopenhauer stellt nun fest, daß es in der gesamten Welt der Vorstellungen, die ja insgesamt dem Satz vom Grunde unterworfen ist, keinerlei Freiheit gibt mit Ausnahme der scheinbaren Wahlfreiheit des Menschen als Vernunftwesen, das die Wahl zwischen Motiven hat. Aber dem tiefer Einsichtigen zeigt sich auch diese angebliche Wahlfreiheit als nicht-existent, da die Wahl unter den Motiven letzten Endes tatsächlich nur eine Befolgung des stärksten Motivs darstellt. Schopenhauer führt hierfür ein Beispiel an: Wir sehen eine im Boden aufrecht steckende Stange, die durch irgendeine Kraft in Bewegung geraten ist, immer stärker hin und her schwankt und nach einiger Zeit umfällt. Es ist der Stange nun nicht freigestellt, nach welcher Seite sie schließlich zu Boden fallen wird, obwohl es dem oberflächlichen Beobachter völlig zufällig und willkürlich erscheinen könnte. Diesen Fall in seiner endgültigen Richtung als zufällig anzusehen, bzw. alle Fallrichtungen als grundsätzlich gleich möglich zu betrachten, kann nur solange die Meinung des Beobachters sein, als er nicht die Gesamtheit der auf die schwankende Stange einwirkenden Ursachen (Naturkräfte) kennt und übersieht. Übersieht er sie jedoch alle ausnahmslos, dann weiß auch er, daß der endgültige Fall der Stange absolut festgelegt und bestimmt ist und sie nur anscheinend willkürlich („frei“) schließlich nach einer Seite fällt. So steht es auch analog mit der Wahlfreiheit des Menschen: auch er muß, bei scheinbar freier Wahl zwischen mehreren Motiven, letzten Endes stets dem stärksten auf ihn wirkenden Motiv folgen. Er besitzt nur nicht die umfassende Kenntnis aller dieser Motive und lebt so meist in dem Wahne einer mehr oder minder weitgehenden Wahlfreiheit.

Das heißt: der gesamte Lebensprozess auch des Menschen kennt keine Freiheit. Allen Handlungen des Individuums liegt sein "intelligibler Charakter" zugrunde, seine Idee, das Insgesamt seiner Anlagen, Fähigkeiten, Möglichkeiten und Verhaltensweisen, als die Art und Weise, wie sich der „Wille zum Leben“ in dieser einmaligen Form dieses einen Individuums objektiviert hat. Der tatsächliche Lebensablauf, der „empirische Charakter“, ist dann nur die Art und Weise, wie das Individuum auf die ihm entgegen tretenden Motive auf Grund seiner intelligiblen Charakteranlage notwendig reagiert. Der Lebensablauf des empirischen Charakters ist das Abbild des intelligiblen Charakters in der Welt des Satzes vom Grunde, entstanden aus den Reaktionen und Stellungnahmen des intelligiblen Charakters zu dem Insgesamt von ihm begegnenden Motiven — welches Insgesamt an Motiven daher das Schicksal des betreffenden Menschen darstellt. Dieses Schicksal ist, vom intelligiblen Charakter aus gesehen, unabwägbar, unberechenbar, zufällig. Ein annähernd umfassendes Abbild des intelligiblen Charakters erhält man erst nach dem Lebensablauf des Individuums aus dem Insgesamt des empirischen Charakters. Stirbt der Mensch etwa schon im Alter von zwei Jahren, dann hat das Schicksal — die Gesamtheit der ihm begegnenden Motive — die Tatsache herbeigeführt, daß dieses Individuum nur einen Bruchteil der Vielfältigkeit seines intelligiblen Charakters (seiner Wesenseigenart) aufzeigen, anwenden und zum empirischen Charakter gestalten könnte, nur ein Minimum der Anlagen und Fähigkeiten seines intelligiblen Charakters im Lebensablauf überhaupt zur Entfaltung zubringen vermochte. Und auch der Mensch, der mit 100 Jahren erst stirbt, zeigt in seinem empirischen Charakter nur ein Abbild jener Seiten seines intelligiblen Charakters, die im Handeln, im Stellungnehmen zu bekunden ihm die Auswahl und Zusammensetzung der ihm faktisch entgegengetretenen Motive nur ermöglichte. So können zwei völlig gleichgeartete intelligente Charaktere zwei völlig verschiedene empirische Charaktere bilden und zeigen, der eine als Welteneroberer oder große geschichtliche Persönlichkeit, der andere als unbekannt gebliebener, unscheinbarer Bürger.

Der intelligible Charakter als solcher kann sich auch nicht ändern, auch Erziehung kann ihn nicht umformen. Nur eines ist auf Grund einer tiefen philosophischen Einsicht in diese Zusammenhänge möglich: Das Individuum kann versuchen zu entdecken, was allein ihm gemäß und ihm ausführbar, ja auch nur ihm „genießbar“ ist. Dieses erkennende Individuum wird die allein ihm angemessene Atmosphäre entdecken, es kann Einsicht gewinnen in die Stärken und Schwächen seines intelligiblen Charakters, und es wird dann versuchen, die Rolle seiner eigenen Person jetzt besonnen und methodisch durchzuführen, indem es seine hervorstechenden natürlichen Anlagen auszubilden, zu gebrauchen und auf alle Weise zu nutzen sucht: die Stärken fördern, die Schwächen vermeiden, kurz mit aller Besonnenheit ganz es selbst sein. Diese tiefe philosophische Erkenntnis ergibt in der praktischen Durchführung den „erworbenen Charakter“, als möglichst vollkommene Kenntnis seiner eigenen Individualität, seiner unwandelbaren Wesenseigenart. Solche Erkenntnis ermöglicht eine annähernd klare gerade Linie der Lebensführung; während der allgemein vorherrschende Mangel an solcher Einsicht das Streben nach Fremdem, nicht Zukommendem fördert bzw. nicht verhindert: es ergibt sich dann der Zustand jenes planlosen „Taumelns durch die Lebensalter“, ohne doch letzten Endes seinem Wesen irgendwie enttrinnen zu können.

Die zentrale Bedeutung, die die Philosophie, die philosophische Erkenntnis, aus solchen Zusammenhängen bei Schopenhauer gewinnt, kann hier nur hinweisend vermerkt werden. Auch der Philosoph steht — ähnlich wie der Künstler und der Heilige — im Vorhof der Wahrheit und kann — zugleich in einem ursprünglich antiken Sinne — Zugang zu ihr finden, kann und soll in begnadeten oder errungenen Momenten der höchsten Vernunftkenntnis einen Zipfel des sie verhüllenden Schleiers lüften.

Von hier aus fällt auch noch ein Schlaglicht auf jene Vollendung des Schopenhauerschen Systems, seinen Lebenspessimismus: die höchste Möglichkeit des Menschen, erfaßt als Verneinung des Willens zum Leben, worin zugleich seine einzige, eigentliche Freiheit besteht.

Der Mensch als Vernunftwesen ist die vollkommenste Erscheinung des „Willens zum Leben“. In ihm kann der Wille zum völligen Selbstbewußtsein gelangen — d. h. zur klaren Erkenntnis über sein eigenes Wesen. Gepaart mit der intuitiven Erkenntnis des künstlerischen Menschen im Gnadenakt der Wiedergeburt, oder beeinflusst von ihr, oder auf eigenem Wege, vermag höchste philosophische Erkenntnis nun aber über die Selbsterkenntnis des Wesens des „Willens zum Leben“ hinaus zu einer weiteren wesentlichen Einsicht zu gelangen: nämlich die „Welt als Vorstellung“ in ihrer ganzen metaphysischen Wichtigkeit zu durchschauen, indem das Wesen des Daseins erfaßt wird als Schmerz, Leiden, Langeweile und ständige bloße Getriebenheit von den Motiven des „Willens zum Leben“. Die weitaus größte Mehrzahl aller Menschen bejaht trotz aller ständiger Leiden den Willen zum Leben. In einzelnen ausgezeichneten Exemplaren der Menschheit aber kann diese Einsicht zu etwas Unerwartetem und vom „Willen zum Leben“ durchaus nicht Beabsichtigtem führen: solche Einsicht kann sich nämlich von der Bejahung des „Willens zum Leben“ abkehren und zur Selbstverneinung wenden, indem der Mensch, der an sich, wie alle Dinge und Wesen, nur eine Erscheinung des „Willens zum Leben“ ist, aus höchster Einsicht und eigentlicher Freiheit den Willen zum Leben verneint, sich von ihm abwendet und ihn damit auflöst. Diese Erkenntnis des Menschen als Vernunftwesen äußert und manifestiert sich dann nicht in Motiven des Handelns und damit in der Bejahung des Willens zum Leben, sondern solche vollendete Erkenntnis seines eigenen Wesens wird ihm zum *Quietiv* alles Wollens: der Wille wendet sich nunmehr vom Leben ab, der Mensch gelangt zum Zustand der freiwilligen Entsagung, der Resignation, der wahren Gelassenheit und gänzlichen Willenslosigkeit. Es ist dies der Übergang zur *Askesis*, deren Konsequenz im willensverneinenden Leben des Heiligen gezogen und gelebt wird.

In dieser Konsequenz sieht Schopenhauer eine Übereinstimmung seiner Philosophie mit indischen religiösen Auffassungen, vor allem aber mit dem Ethos des Christentums: Der christliche Heilige verkörpert und lebt das willens- und lebensverneinende Leben solcher Askesis und zählt damit zu den höchsten, bewunderungswürdigen Menschentypen.

An drei Problemzusammenhängen wurde die Verbundenheit Schopenhauers mit dem abendländischen Geist, mit der geistesgeschichtlichen Tradition aufgewiesen. Es ergab sich hierbei, daß drei Menschenformen bei Schopenhauer eine hervorragende Bedeutung gewinnen, in ausgezeichnetem, zentralem Zusammenhang mit seiner Metaphysik des Willens stehen: der Philosoph, der Künstler, der Heilige. Und

das bedeutet: es ist geradezu die Aufgabe der Kultur, solche Philosophen oder Künstler oder Heilige in uns und außer uns zu erzeugen, wodurch wiederum die Kultur selbst ihrer eigenen Vollendung näher gebracht würde.

Keine dieser drei Menschenformen verfügt an sich oder als solche über eine höhere Bedeutung, keine besitzt eine höhere oder gar absolut vorrangige Wertigkeit. Wenn wir uns jedoch mit dem Geist des Abendlandes befassen, wenn wir den Anteil der Säkularisation an der Struktur des modernen abendländischen Denkens betrachten, wenn wir geistig Stellung nehmen wollen, nicht ohne daß wir die uns Heutigen einfach vorgegebene geistige Situation vorher tatsächlich erkannt haben, dann allerdings kann nur der Philosoph solch eine geistesgeschichtlich klärende, metaphysisch verankerte Einsicht gewinnen. Aber auch der Philosoph kann das nur, wenn seine geistige Persönlichkeitsbildung vorbildlich war, wenn sie gewissen „Bedingungen“ entsprach.

Diese „Bedingungen, unter denen der philosophische Genius in unserer Zeit trotz der schädlichen Gegenwirkungen wenigstens entstehen kann“, können wir nicht besser kennzeichnen als mit den aus tiefer Einfühlung in den Schopenhauerschen Geist und in kongenialem Verständnis geprägten Worten Nietzsches (in: „Schopenhauer als Erzieher“, Kröner 1924, S. 88): „Freie Männlichkeit des Charakters, frühzeitige Menschenkenntnis, keine gelehrte Erziehung, keine patriotische Einklemmung, kein Zwang zum Brot-Erwerben, keine Beziehung zum Staate — kurz Freiheit und immer wieder Freiheit: dasselbe wunderbare und gefährliche Element, in welchem die griechischen Philosophen aufwachsen durften“ und in dem — so kann hinzugefügt werden — gerade auch Schopenhauer selbst in fast idealer Weise aufgewachsen war.

Von solchen Philosophen ist dann zu hoffen und zu erwarten, daß sie echte Vertreter und Diener der Humanität sind: und das heißt Kündler und Gestalter des Geistes und des Ethos der gemeinsamen abendländischen Kultur, der wir alle verpflichtet sind — als „gute Europäer“.

(1947 veröffentlicht im "Kulturspiegel", der "Zeitschrift der deutschen Kriegsgefangenenlager in Großbritannien")