

Rechtthun & Wohlthun¹ gegen Schlechtigkeit & Jammer²

Über Schopenhauers immanente Mitleidesmoral hinaus

von Peter J. Preusse (Marburg)

¹ ZA E II, 311 (§ 22 Metaphysische Grundlage)

² Lü P II, 198 (Kap. VIII Zur Ethik)

Vorbemerkung

Am 27.5.21 habe ich diesen formal bearbeiteten Vortragstext vom 6. d. M. mit Unterstützung des Vortragsveranstalters zur Veröffentlichung im Schopenhauer-Jahrbuch eingereicht. • Erst auf Nachfrage ergab sich, dass die Herausgeber einer Veröffentlichung so nicht respektive grundsätzlich nicht zustimmen wollten. • Im 102. Schopenhauer-Jahrbuch, erschienen im Februar 2022, ist ein Artikel des Vizepräsidenten der Schopenhauer-Gesellschaft zum „Schmerz in Schopenhauers Philosophie“ enthalten, der den hier thematisierten und auch bei Schopenhauer vielfach besprochenen und wichtigen kategorialen Unterschied von Schlechtigkeit und Jammer als Ursachen von Schmerz und Leid ignoriert.

Entsprechend der Zitierweise des Jahrbuchs werden Schopenhauers Schriften hier nach folgenden Siglen zitiert:

G = Ueber die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde, zweite Auflage 1847

W I, W II = Die Welt als Wille und Vorstellung I und II

E I = Ueber die Freiheit des menschlichen Willens

E II = Ueber das Fundament der Moral

P I, P II = Parerga und Paralipomena I und II

Die verwendeten Ausgaben sind:

(ZA) = Zürcher Ausgabe, Werke in zehn Bänden nach der historisch-kritischen Ausgabe von Arthur Hübscher, Brockhaus 1972, Diogenes Zürich 1977

(Lü) = Werke in fünf Bänden, nach den Ausgaben letzter Hand herausgegeben von Ludger Lütkehaus, Haffmans Zürich, 1988

Peter J. Preusse, 28. Februar 2022

Zusammenfassung:

Ethik als Wissenschaft vom Eigentum beschreibt das unverzichtbare Minimum eines Verhaltenskodex der anonymen Gesellschaft, während Moral das darüberhinausgehende oder auch entgegenstehende Verhalten innerhalb von wertorientierten Gemeinschaften freiwilliger Mitgliedschaft positiv und negativ festschreiben will. • Ein Bedarf für Ethik in diesem Sinn ist erst mit Einsetzen der arbeitsteiligen Produktion entstanden. • Eine Priorität für Ethik vor Moral wird begründet durch die überwiegende Wichtigkeit der anonymen Eigentumsgesellschaft für Überleben und Wohllleben seit der Industriellen Revolution. • Axiomatisch-deduktives Selbsteigentum als Ist-Satz ist fundamentaler als die Behauptung eines kollektiven Höchstwertes wie etwa der Freiheit, der Sicherheit oder der Gesundheit. • Menschliches Leid ist kategorial unterschieden in das nach dem *principium individuationis* unvermeidliche Sichgegenseitig-streitig-Machen von Zeit, Raum und Materie und Erleiden von Unrecht durch Eigentums-Übergriffe. • Metaphysisch wahres Selbsteigentum als Ethik, also als Grundlage der Moral ist nicht nur wetter- und feuerfester als ein substanzloser hypothetischer Imperativ, sondern auch als die logische Dysfunktionalität des Kriteriums der „Abwesenheit aller egoistischen Motive“ für eine „Handlung von moralischem Werth“.

Abstract:

Ethics as the science of property delineates the vital code of behaviour for the anonymous society, whereas morals strive to stipulate additional or opposing rules of conduct within value-based communities of voluntary affiliation. • Only the division of labour has generated the demand for ethics of property. • And only the dominant importance of the faceless property-based society for human survival and wellbeing as a consequence of the industrial revolution resulted in the priority of ethics over morals. • The statement of self-ownership as deduced from material axioms fundamentally prevails alleged collective values such as liberty, safety, and health, e. g. • Suffering from mutual rivalry for space, time and matter categorically differs from the misery of unjust property invasion. • Metaphysically sound self-ownership as ethics and groundwork of morals is not only more weather- and fireproof than an insubstantial hypothetic imperative, but even as the logical dysfunctionality of the criterion of the „absence of all selfish motifs“ for an „act of moral value“.

Problemstellung

In seiner *Grundlage der Moral* beschreibt Schopenhauer die seit der Antike ungelöste Problemstellung der Ethik so:

„Da nun aber ich [. . .] nicht das Princip der Ethik zugleich als ihr Fundament geltend zu machen, vielmehr beide ganz deutlich zu sondern gedenke; so will ich jenes [. . .] Princip, den Grundsatz, über dessen Inhalt alle Ethiker eigentlich einig sind [. . .], gleich hier auf den Ausdruck zurückführen, den ich für den allereinfachsten und reinsten halte: *Neminem laede; imo omnes, quantum potes, juva* [Verletzte niemanden; vielmehr hilf allen, soweit du kannst]. • Dies ist eigentlich der Satz, welchen zu begründen alle Sittenlehrer sich abmühen, das gemeinsame Resultat ihrer so verschiedenartigen Deduktionen: • es ist das [. . .] [Prinzip], zu welchem das [. . .] [Fundament] noch immer gesucht wird, die Folge, zu der man den Grund verlangt [. . .].“³

Und in Hinblick auf das Gold, das die Dänische Societät der Wissenschaften ihm doch nicht gönnen wollte, sagt er:

„Dies aber ist ein Problem, dessen überschwängliche Schwierigkeit dadurch bezeugt wird, daß nicht nur die Philosophen aller Zeiten und aller Länder sich die Zähne daran stumpf gebissen haben, sondern sogar alle Götter des Orients und Occidents demselben ihr Daseyn verdanken.“⁴

Angesichts dieser festgefahrenen Situation könnte ein grundsätzlich anderer Zugang zum Problem ergebnisoffen diskutiert werden, der einerseits keine Neigung zu Spekulationen jenseits der Grenze menschlicher Vorstellungskraft zeigt, andererseits sich nicht im Reich der Empirie gefesselt sieht. • Denn Empirie und Metaphysik brauchen einander, besonders wenn es das Verhältnis des Menschen zu seinem Mitmenschen ist, das in Rede steht, und Fragen nach dem Sein an sich, dem Sinn oder dem Wesen getrost aussen vor bleiben können. • Wenn wir nach Ethik und Moral fragen, zielen wir auf die soziale Dimension der Philosophie und des Menschenlebens: • dem Egoismus, „und der Bosheit dazu,

³ E II (ZA), 176 f. (II., Kritik des von Kant der Ethik gegebenen Fundaments. § 6. Vom Fundament der Kantischen Ethik)

⁴ E II (ZA), 176 (I. Einleitung, § 1. Ueber das Problem)

einen ihnen gewachsenen Kämpfer entgegen zu stellen, – das ist das Problem aller Ethik“. • Und dieser Kämpfer könnte der aufgeklärte und normativ gebändigte Egoismus sein.

Wo anfangen?

Die Begriffe als die Grundelemente unseres Denkens sollen das anschaulich Erkannte möglichst genau und unter jeweils einem bestimmten Blickwinkel umfassend aufnehmen und fixieren, um es bereitzuhalten, mit anderen Begriffen zusammen Urteile zu bilden, um wiederum alle möglichen Kombinationen mit anderen Urteilen zu erproben und so zu diesen oder jenen Prämissen und schliesslich zu Schlüssen zu gelangen. • Dass dabei der Intellekt als Magd des Willens allzugern bereit ist, sich zu betrügen, und, indem er Schlüsse zu suchen vorgibt, nur halb und halb bewusst plausibel klingende Prämissen sucht und einschmuggelt, um zu den heimlich oder unbewusst längst favorisierten Schlüssen zu gelangen – diese aus der Theorie wie aus der Beobachtung und insbesondere der Selbstbeobachtung nur allzu bekannte Korruption der Urteilskraft, dieses intellektuelle Faulbett und dieser Suhlboden des Willens kann, wenn schon nicht abgeräumt und gänzlich ausgemistet, doch wenigstens aufgeschüttelt, durchgelüftet und hell erleuchtet werden.

Vier weithin schwammig verwendete Begriffe sollen hier in einer Weise geschärft und abgegrenzt werden, die jeweils in sich sinnvoll, untereinander und mit dem Umfeld philosophisch kohärent, sozial hilfreich und nicht zuletzt seelisch befriedigend erscheint. • Es sind die für jeden so anschaulich-reich unterfütterten Konzepte von Gesellschaft und Gemeinschaft und von Ethik und Moral. • Gibt es eine klare Grenze zwischen den nicht nur in der Alltagssprache meist gleichsinnig gebrauchten Begriffen von Ethik und Moral? • Ist unser rechtsstaatlich organisiertes Zusammenleben in der Freiheit der Menschenrechte, etwa in der Form des deutschen Grundgesetzes, als Gesellschaft zu verstehen, als Gemeinschaft, als Mischform oder als was sonst?

Gemeinschaften

Was sind also Gemeinschaften, nicht die der Heiligen des Augustinus oder der Beherrschten des Machiavelli, sondern der Bürger, Bürger aber wiederum nicht als soziologische Kategorie, sondern als prinzipiell autonom interagierende Mitmenschen? • Schauen wir uns, statt schwammiger Allgemeinplätze des polit-medialen Sprachgebrauchs von der Dorfgemeinschaft bis zur planetaren Völkergemeinschaft, lieber die konkrete Wirklichkeit an: • Die unmittelbarste Gemeinschaft ist zunächst die Seins- und Lebensgemeinschaft des ungeborenen Kindes mit seiner Mutter und die Seinsgemeinschaft mit dem Vater – es ist das vollständig asymmetrische Zusammenfinden des schwerelosen und gleichwohl eigengesetzlichen, autonomen An-sich-Seins des neuen Menschen und des beschwerlichen Bewusstseins, Für-sich-Seins und Für-einander-Seins der Gastgeber und Erzeuger. • Was zur Gemeinschaft verbindet, ist einerseits viel mehr als nur die Homogenität bezüglich eines wesensbestimmenden Merkmals unter vielen anderen, indem das Gemeinsame eben die allerelementarste Ebene der leiblichen Einheit und Gleichheit betrifft; andererseits aber ist die wesentliche Asymmetrie eine vorübergehende, die sich im Verlauf der kommenden Jahrzehnte verändern wird und, was die Abhängigkeit angeht, schliesslich mehr oder weniger umkehren wird. • Was aber bleibt als Grundlage der Gemeinschaft durch alle Rollen, die das Leben zuteilen wird, ist die faktische leibliche Verwandtschaft und damit die genetische Nähe. • Um diese Keimzelle von menschlicher Gemeinschaft herum bilden sich konzentrische und exzentrische Kreise mit und ohne geteilte Leiblichkeit, jedenfalls aber mit geteilter menschlicher, natürlicher und kultureller Erfahrungswelt. • Geteilte Leiblichkeit, Verwandtschaft ist das ursprüngliche, aber durch die Sozialität des Menschen über sich hinausweisende Element der Homogenität als Grundlage der Wahrnehmung eines Gemeinsamen.

Die Dimension und der Verdünnungsgrad der Homogenität bestimmt daher die Art und Intensität der Gemeinschaft, die von der Urgemeinschaft der Familie bis zur Gemeinschaft aller Wesen und allen Seins verschiedensten Rang und verschiedenste Verbindlichkeit haben kann. • Vor allem aber bilden Gemeinschaften vielfach überlappende Kreise, und jeder Mensch ist potentiell Mitglied einiger bis vieler Gemeinschaften, die jeweils Homogenität in einem bestimmten Merkmal bedeuten.

Um als Homogenität aber interaktionsrelevant zu werden, muss der persönliche, wertende und wertschätzende Bezug zu jenem Merkmal dazukommen, den die Glieder der Gemeinschaft wechselseitig als

Vertreter der geteilten Werte pflegen. • Schon insofern erscheint der politische Begriff der „Werte-gemeinschaft“ ebenso redundant wie im Makro-Zusammenhang selbstwidersprüchlich: • Jede Gemein-schaft bezieht sich auf geteilte Werte, aber eben auf den darum kreisenden persönlichen Umgang, nicht auf ein anonymes Verhältnis. • Dieses Kriterium der persönlichen Verbindungen begrenzt die Grösse von echten Gemeinschaften auf das, was mit Grossfamilie und Sippe vergleichbar ist und sich etwa bei einer Hochzeitsfeier oder einem Leichenbegängnis versammelt.

Diese urwüchsige Gemeinschaft war die typische soziale Struktur in der Zeit der Jäger und Sammler, also der nicht produzierenden Nutzer natürlicher Ressourcen. • Die Gruppen bestanden aus mehreren Dutzend verwandter Mitglieder, und nur die kriegerische Auseinandersetzung mit konkurrierenden Nachbarn – mit getöteten Männern und gefangenen Frauen – sorgte für einige genetische Auffrischung einerseits und Stammesverwandtschaft andererseits. • Menschlichem Einfluss offenstehende wohl-standsbestimmende Faktoren waren die Wahl, Eroberung und Verteidigung ausreichend grosser und geeigneter Territorien und die Kontrolle der eigenen Gruppengrösse, welche zusätzlich zu kriegerischen Verlusten gezielt mit Kindstötungen realisiert wurde.

In einer solchen Gemeinschaft ohne wesentliche Arbeitsteilung über die geschlechtliche hinaus gab es wohl natürliche Hierarchien und die prinzipiell egalitäre Verteilung nach Bedürfnis statt nach Beitrag zum Erfolg des Sammelns und Jagens, welche schon von Plato als Urkommunismus ohne „mein“ und „dein“ idealisiert wird, aber es gab eben keinen Bedarf nach einem Eigentumsbegriff, weil es eben nichts zu tauschen gab. • Und da Übernutzung von Flora und Fauna eine sehr ernste Gefährdung des Gleichgewichtszustandes darstellte, wäre persönlicher Leistungsehrgeiz sogar ausgesprochen negativ sanktio-niert worden.

Auch im Lauf der Ausdehnung solcher extraktiv lebender Gemeinschaften über die gesamte Erde wurde die prinzipiell egalitäre Struktur beibehalten, auch wenn mit zunehmender Entfernung von der ostafrikanischen Wiege der Menschheit gemäss klimatisch und jahreszeitlich prekärer werdenden Bedingungen die planende und ausführende Funktion mehr und mehr auseinandertreten mochte. • Entscheidend für das Sozialverhalten war die Einordnung jedes begegnenden Menschen zum „Wir“ oder zum „Nicht-Wir“, denn andere konnten nur als Konkurrenten um die gleichen Ressourcen wahr-genommen werden. • „Gemeinschaft“ war die lebenserhaltende Seite menschlichen Sozialverhaltens,

Kampf, Konkurrenz, Krieg und Feindschaft die notwendige Kehrseite. • Die Überhöhung der eigenen Gemeinschaft und die Abwertung des Fremden gehören zwingend zusammen, solange Gemeinschaft von existentiell-vitaler Bedeutung ist.

Der vorproduktiven Gemeinschaft entspricht ein egalitär-solidarisches Sozialverhalten im Inneren; dass die politisch behaupteten „Wertegemeinschaften“ nicht nach gleichen Gemeinschaftsgesetzen funktionieren wollen, ist keineswegs ein bejammernswerter „Werteverfall“ oder Folge der sozialen Kälte eines „entfesselten Kapitalismus“, sondern schlicht ein Skalierungsproblem: • die auf Elefantenmass vergöserte Fliege kollabiert unter ihrem eigenen Gewicht, und spätestens bei etwa einhundert Mitgliedern einer Gruppe übersteigt die Zahl der möglichen Interaktionspartnerschaften das Mass des persönlich Überschaubaren. • Schon bei Platos erklügelter Idealgrösse einer Polis von 5040 Mitgliedern sind es schon fast 13 Millionen potentielle Verbindungen, und bei den derzeit allein in Deutschland lebenden Menschen explodiert diese an sich schon absurde Zahl von 13 Millionen auf über drei Millionen mal eine Milliarde, das wäre zweimal die summierte Anzahl aller Herzschläge, die alle heutigen Frankfurter Bürger ihr ganzes Leben lang leisten – unsagbar absurd, hier Mechanismen der „Gemeinschaft“ am Werk sehen oder ins Werk setzen zu wollen, wie sie bei der persönlich überschaubaren Sippe naturwüchsig funktionieren.

Gesellschaft

Was die Beziehungen fremder autonomer Individuen ausmacht, ist die Reziprozität ihres jeweiligen Austauschverhältnisses, also die Freiwilligkeit aufgrund beiderseitigen Nutzens. • Es waren die frühen Händler, die friedliche statt kriegerischer Kontakte konkurrierender Gemeinschaften zuerst ermöglicht haben, indem Handel ganz pragmatisch einen gemeinsamen Nenner sucht zwischen hier drei Schafen, dort einem Büffelfell, einem erzenen Messer hier oder einem Krug feinsten Salböls dort. • Es war zunächst die Vermehrung der natürlichen direkten Tauschgelegenheiten durch Überbrückung räumlicher und kultureller Distanzen, und ganz naturwüchsig dann das Suchen und Finden von Waren, die die meisten, einfachsten und sichersten Tauschgelegenheiten boten, welche sich dann als intermediäre Ware, als Geld etablierten.

Eine bislang ungeahnte Vielfalt von Dingen und Ideen tat sich auf, und wo bisher die Entwicklung des Faustkeils in vielen zehntausend Jahren nur marginale Verbesserungen brachte, reichten die nächsten zwölftausend Jahre nach Beginn von landwirtschaftlicher Produktion zur evolutionären Entwicklung und Veredelung eines hochdifferenzierten Schatzes an Handwerkzeugen für verschiedenste Zwecke. • Und die letzten wenigen Jahrzehnte reichten zur Steuerung hochkomplexer Systeme mithilfe der Computermaus, die sich als der Faustkeil der Jetztzeit in jede Hand schmiegte, bis er vom Mousepad völlig virtualisiert wurde. • Die durch Handel und Wandel erzeugte, quasi sexuelle Fortpflanzung und Entwicklung von Ideen als Gegenbild zur identischen Reproduktion innerhalb eines abgegrenzten gemeinschaftlichen Lebens- und Kulturraums hat in jeder Hinsicht explosive Entwicklungen der Menschheitsgeschichte angestoßen und ermöglicht. • Wir nennen diese Kategorie des Sozialverhaltens die Gesellschaft.

Ihr einziger Wesenskern ist die gegenseitige Anerkennung der Autonomie, also der freien Entscheidung, dies gegen jenes zu tauschen oder auch nicht. • Dadurch, nicht durch Deklamation, entsteht ein Konsens über jeglichen Wert, einschliesslich des „Wertes“ des Tauschpartners als zuverlässig, unzuverlässig oder gar betrügerisch oder räuberisch. • Aller Handel fand stets in allen technisch verfügbaren Dimensionen statt von lokal über regional bis global, unabhängig vom aufgezwungenen „Schutz“ durch lokale, regionale oder nationale Herren, in der Regel vor den „Schutzangeboten“ der jeweiligen Herrschaftskonkurrenten. • Handelsrecht war stets selbst gefundene praktische Konvention unter Händlern mit

ebenso praktischen Sanktionen der Risikoprämie, des Vertrauensverlusts und der Verweigerung von Kooperation. • Handelsrecht hat staatlich-monopolistische Gewaltausübung allenfalls ertragen, aber nie erfordert – es sei denn in unheiliger Allianz mit der politischen Macht zwecks Niederhaltens der Konkurrenz – sehr zum Schaden der Konsumenten.

Wir machen hier einen Sprung und nehmen die Segnungen der arbeitsteiligen Produktion bis hin zur Industriellen Revolution einfach als gegeben hin; festzuhalten ist aber zunächst zweierlei: • Erstens bedeutet „Wert“ im Zusammenhang der Gesellschaft mit freiem Zugangsrecht für Jedermann nichts anderes als eine höchst individuelle und situativ veränderliche Position einer Handlungsoption auf der Skala der jeweils alternativen Optionen. • Dabei ist die kurze oder längere, auch generationsübergreifende Zeitperspektive unter anderem eine Frage der Kultur, des Charakters und der persönlichen Reife.

„Werth“, sagt Schopenhauer in der *Grundlage der Moral*, „ist eine Vergleichsgröße, und sogar steht er notwendig in doppelter Relation: • denn erstlich ist er relativ, indem er für Jemanden ist, und zweitens ist er komparativ, indem er im Vergleich mit etwas Anderm, wonach er geschätzt wird, ist. • Aus diesen zwei Relationen hinausgesetzt, verliert der Begriff Werth allen Sinn und Bedeutung.“

Ein freiwilliger interpersonaler Tausch findet demnach nur heute und nicht bei geänderter Bedürfnislage morgen statt, und nur zwischen Peter und Paul und nicht zwischen Paul und Maria. • Es gibt keinen intrinsischen Wert, auch nicht etwa bestimmt durch Seltenheit, Beständigkeit oder enthaltene Arbeitskraft. • Zweitens besteht Gerechtigkeit ausschliesslich in der reziproken Autonomie des Tauschaktes, also in der Abwesenheit von willkürlichem Zwang des einen Tauschpartners gegenüber dem anderen. • Ein fairer Tausch setzt Ungleichheit voraus und bewirkt sie. • Ergebnisgleichheit oder auch nur Chancengleichheit haben in der anonymen Gesellschaft keinen Platz, ebensowenig wie verbindliche Werte jenseits der Autonomie, denn es fehlt an der faktischen Gleichheit der Menschen und ihrer Lebenswelten in beinahe jeder Beziehung.

Und der naheliegende Einwand, dann müsse man diese Gleichheit, wenigstens die der Chancen, eben herstellen, übersieht, oder, je nach kommunikativer Absicht: verschleiert bewusst den Umstand, dass genau dieses Gleichmachen die radikale Ungleichheit in genau dem einzigen Punkt erfordert, in dem Menschen eben tatsächlich gleich sind: in ihrem prinzipiellen Verhältnis zur Rationalität, in ihrer Fähigkeit und Notwendigkeit, das heisst also: in ihrer existentiellen Fähigkeit der Zielwahl und der

Rationierung ihrer verfügbaren Ressourcen, ergo in ihrer physischen oder Handlungs-Freiheit, Letztverantwortlichkeit oder Autonomie. • Denn, das ist logisch und historisch überaus klar sichtbar, die Herstellung von Gleichheit aus Ungleichem erfordert den Gleichmacher, den Prokrustes, der die Kriterien für alle wählt und gegen deren Willen exekutiert. • Alles Gleichmachen ist ein fertiger performativer Widerspruch zur propagierten Ideologie.

Ethik oder Moral?

Trotz des impliziten und expliziten Anspruchs der Ethik als Lehre vom Guten oder Lehre der Moral gehen die Begriffsfelder in der Alltagssprache bunt durcheinander und die Worte werden meist frei austauschbar verwendet. • Das liegt daran, dass wohl alle Versuche gescheitert sind, das Gute wissenschaftlich-rational zu bestimmen, also ohne Rückgriff auf Offenbarung oder auf Konventionen innerhalb von Gruppen, welche eben auch anders sein könnten und, wie uns die Ethnologie lehrt, in anderen Völkern und anderen Zeiten auch tatsächlich anders sind, waren und wohl auch sein werden. • Inwiefern auch Schopenhauers Versuch der Grundlegung der Moral durch die Ethik der Negation des Willens inkonsistent ist, wird sich später ergeben. • Ein Indiz für das nicht durchschlagende Verständnis der Materie scheint mir die Tatsache zu sein, dass, ganz ebenso wie im allgemein- und teilweise fachsprachlichen Gebrauch, auch bei Schopenhauer ebenso wie bei seinen Interpreten und Kommentatoren, die Begriffe Ethik und Moral *ad hoc* durcheinandergewürfelt werden, obwohl Schopenhauer in der zweiten Auflage des Hauptwerks, also nach den Preisschriften, eine begriffliche Differenzierung einzuführen versucht hat: • überall da, wo es um die Tugenden des Mitleids geht, wollte er jetzt nicht mehr von Ethik, sondern von Moral sprechen⁵.

In der Perspektive und der gebotenen Kürze eines Artikels ist es nicht möglich, im Einzelnen nachzuzeichnen, wie die altererbte grosse Aufgabe der rationalen Ethik inzwischen, und noch grossenteils unbemerkt, gelöst ist, wenigstens im Ansatz. • Selbstredend werden noch umfangreiche Anstrengungen

⁵ Matthias Koßler: „Empirische und metaphysische Mitleidsethik bei Schopenhauer“ in: *101. Schopenhauer-Jahrbuch für das Jahr 2020*, 220.

und alternative Ansätze vonnöten sein, einen solchen Ansatz auszudeklinieren und im Diskurs zu entwickeln und zu schärfen. • Immerhin können vorliegende Werke die Struktur der Argumentation skizzieren, wobei sie teils auf Prämissen, Schlüsse und Implikationen zurückgreifen, wie sie innerhalb der sogenannten Österreichischen Schule der Ökonomie und der Ethik etabliert sind. • Zum anderen werden sie ergänzt durch ein drittes materiales Axiom zu Sozialität des Menschen, um so weitreichende Einsichten in die philosophische Substanz, also in das „Warum“ von Eigentum, Selbsteigentum und Ethik zu ermöglichen. • Für die nähere Beschäftigung mit solchen Grundlagen verweise ich auf die Österreichische Schule allgemein und im Besonderen drei einschlägige Bücher⁶ und die dort besprochene Literatur.

Im Folgenden soll also eine auf materialen Axiomen und deren deduktiver Verknüpfung untereinander und mit anschauungsfundierten Begriffen aufbauende, mithin synthetische, und also metaphysische Theorie von Ethik entwickelt werden und dieselbe begrifflich von der Moral sauber geschieden werden. • Dabei wird sich ergeben, dass das wesentypische Gegenstandsfeld der Ethik die Gesellschaft ist, während Moral sich legitimerweise auf die Gemeinschaft bezieht. • Es könnte sich zeigen, dass der Ansatz, die Ethik auf dem apriorisch-deduktiv, also synthetisch gewonnenen Eigentumsbegriff aufzubauen, geeignet ist, Schopenhauers „metaphysische Begründung des Mitleidsethik“ beizubehalten, sie aber „aus dem Zusammenhang mit der asketischen Verneinung des Willens“ zu lösen⁷.

⁶ Peter J. Preusse: *Das sogenannte Gute. Zur Verwirrung um Ethik und Moral*. Lüdinghausen 2019. Hier wird die Differenzierung der Begriffe Ethik und Moral ausführlich begründet.

Derselbe: *Bürger zweier Welten. Ein libertärer Entwurf*. Schnellroda 2019, befasst sich mit den Sphären der Gemeinschaft und Gesellschaft. Darüber hinaus enthält das kurze Büchlein die neueste Version eines Verfassungskonzepts für eine staatsfreie Gesellschaft.

Derselbe: *Frei statt Staat. Selbsteigentum, Ethik und die Verfassung der Privatrechtsgesellschaft*, Grevenbroich 2016, behandelt systematisch den erkenntnistheoretischen Hintergrund und enthält viele Hinweise auf Klassiker des Liberalismus.

⁷ Matthias Koßler: „Empirische und metaphysische Mitleidsethik bei Schopenhauer“ in: *101. Schopenhauer-Jahrbuch für das Jahr 2020*, 225.

Drei materiale Axiome als Prämissen des Eigentumsbegriffs

Als Prämissen möchte ich hier in Erweiterung der Österreichischen Schule der Nationalökonomie und der Ethik drei Konzepte einführen, nämlich die der Handlung, der Diversität und des menschlichen Ranges. • Zur Sicherung der axiomatischen Qualität der Prämissen, an der schliesslich die Solidität des darauf zu errichtenden Gebäudes hängt, sollen hier, ohne das in diesem Rahmen im Detail nachzuweisen, folgende Forderungen erfüllt sein, die sie weit über den Status einfacher Axiome im Sinn von spielerischen oder intuitiven Grundannahmen hinausheben:

Axiome der anschauenden Auffassung oder materiale Axiome sind

- (1) Ist-Sätze, die die folgenden, teilweise überlappenden Eigenschaften aufweisen:
- (2) Sie sind reflexiv selbstevident.
- (3) Sie beschreiben grundlegende Aspekte der Erfahrung ohne Verwendung komplexer Begriffe, die ihrerseits ungenannte Voraussetzungen implizieren.
- (4) Sie gelten nicht historisch, sondern apriorisch, also vor der Erfahrung.
- (5) Sie sind nicht auf andere Sätze reduzierbar.
- (6) Sie sind umfassend, also universal anwendbar.
- (7) Jede mögliche Negation führt zu einem Selbstwiderspruch.

Die erste der drei Prämissen bezeichnet die menschliche Wahlhandlung als das Rationieren knapper Mittel zum Erreichen gewählter Ziele. • Sie hat eine philosophische Tradition mindestens seit Aristoteles, der den Begriff des Guten im Begriff des Handelns analytisch enthalten sah, nämlich als das Bevorzugen des einen vor dem anderen. • Sie ist ebenso selbstevident und wirkt auf den ersten Blick so banal wie die zweite Prämisse, dass nämlich die inneren und äusseren Ressourcen, die der Einzelne vorfindet und mit denen er handeln kann und handeln muss, eben verschieden sind. • Dass hier das Einfache, statt Banalität zu indizieren, tatsächlich ein Siegel des Wahren ist, wird an der fast unbegreiflichen Fülle und Schwergewichtigkeit von Deduktionen deutlich, die sich aus diesen beiden Prämissen der menschlichen Wahlhandlung und der Ungleichheit innerer und äusserer Bedingungen ergibt; sie bilden den

Kernbestand der Österreichischen Schule oder der radikalliberalen Ökonomie, wie sie zuerst vollumfänglich von Ludwig von Mises dargestellt wurde⁸ und zu der auch viele Überlegungen des allgemein bekannteren Friedrich August von Hayek zu zählen sind. • Es sind so elementare Einsichten wie die Natur des Geldes und des Zinses, das Betrachten des Grenznutzens wie der Grenzkosten, der Natur des Sparens und der Kapitalgüter, des Preises und des Marktes und der Unmöglichkeit des sozialistischen Wirtschaftens – und das alles nicht etwa als induktiv gewonnene empirische Kenntnis, die damit auch falsifizierbar wäre, sondern als apriorische Erkenntnis, deren Solidität nur an der Gültigkeit der expliziten Prämissen und der logischen Folgerichtigkeit und Widerspruchsfreiheit der Deduktionen hängt; damit also sind diese Sätze als solche keiner Ausnahme fähig und keiner empirischen Bestätigung bedürftig, sehr wohl aber einer angemessenen Berücksichtigung von allen in jedem Fall wirksamen Variablen, die aber, das scheint aus philosophischer Sicht eines Nicht-Ökonomen entscheidend zu sein, als Variable erst dann operativen Sinn erhalten, wenn man sie auf Konstante als das Rückgrat der Kausalität beziehen kann. • Und eben diese Konstanten sind besagte grundsätzliche oder apriorische Erkenntnisse, die eben nicht heute so und morgen anders ausfallen können, wie in der ökonometrischen Analyse von Aggregatgrößen behandelte Parameter wie etwa die Rocklänge, der Zentralbankzins oder der Stand der Technologie.

Aus dieser betont wertfreien ökonomischen Lehre, die also nicht sagen will, was der Mensch anstreben und tun solle, sondern sich begnügt, die Mittel und Möglichkeiten der Zielerreichung zu untersuchen, haben Spätere, insbesondere Murray Newton Rothbard und Hans-Hermann Hoppe, in den 1980-er Jahren eine rationale Ethik entwickelt⁹. • Das hinzutretende zentrale Argument war das Apriori der Argumentation, also die Überlegung, dass jeder Teilnehmer eines herrschaftsfreien Diskurses Eigentümer seiner selbst sein müsse und damit auch Eigentümer der äusseren Mittel, die zum Erreichen und Erhalten der Position eines sprachlich kommunizierenden und argumentierenden Menschen geführt haben. • Der elegante Beweis dieser einfachen Wahrheit des Eigentums liegt im performativen Widerspruch: • Wer, statt Gewalt auszuüben oder das machtbasiertere positive Recht zu bemühen, die

⁸ Ludwig von Mises: *Nationalökonomie. Theorie des Handelns und Wirtschaftens*. München 1980. Unveränderter Nachdruck der ersten Auflage Genf 1940.

⁹ Murray N. Rothbard, *The Ethics of Liberty*. Introduction by Hans-Hermann Hoppe. New York and London 2002. Erstauflage New York 1982

Gültigkeit des Eigentums und Selbsteigentums argumentativ bestreiten wollte, müsste für sich als Argumentierender die Legitimität des Eigentums und Selbsteigentums reklamieren, die er als Norm allen anderen bestreitet. • Damit wäre an die Stelle der alternativlosen Norm und der Argumentation wieder die schlichte Konvention und herrschaftliche Propaganda getreten.

Nachdem durch Hoppe und Rothbard die Gültigkeit der intuitiv ja evidenten Wahrheit des Selbsteigentums *ex post* nach dem *principium rationis sufficientis cognoscendi*, also dem Erkenntnisgrund gemäss bewiesen war, blieb aber die axiomatische Struktur, der logische Ursprung und die Substanz, oder einfach: das „Warum“ der Sache nach dem *principium rationis sufficientis fiendi* vorerst unbeachtet. • Es ist naturgemäss nicht möglich, dies in einem so knappen Abriss adäquat darzustellen, aber immerhin lässt sich sagen, dass bis dato kein fachlicher Widerspruch gegen die Darstellung und Formulierung des fehlenden Elements der logischen Grundstruktur in Form des dritten materialen Axioms bekannt geworden ist. • Es bezeichnet die eigenständige Gleichrangigkeit der selbsteigentümlichen Wertrechtsträger, oder, weniger fachsprachlich, aber griffiger: den menschlichen Rang.

Was hat es damit auf sich? • Aus meist leidvoller Erfahrung wissen wir ja alle, dass noch so „zwingende Argumente“, die wir in Streitgesprächen vorbringen, doch selten dazu führen, dass unser Argumentationsgegner seine in unseren Augen ja falsche Position spontan revidiert und uns beipflichtet – obwohl er, wiederum in unseren Augen, keines unserer Argumente als falsch entkräften konnte. • Woran liegt das? • Aus der Fülle von thematisch einschlägigen Anschauungen bilden wir uns Urteile nach dem Muster „Objekt – Zuschreiben oder Absprechen – Prädikat“, also „Der Tisch ist eckig“ bis „drei ist nicht mehr als vier“. • Solange solche Urteile sich im anschaulich überprüfbareren Bereich bewegen, lässt sich immer Einigkeit erzielen, und sei es durch Nachschärfen einschlägiger Definitionen wie hier etwa der Eckigkeit. • Aber beim Übergang zu abstrakten Urteilen wie „Markt ist effektiver als Plan“ oder „Frauen sind empathiefähiger als Männer“ spielen in die subsumierenden Urteile schon so viele verschiedene anschauliche Urteile hinein, dass es zwar prinzipiell möglich, aber keineswegs einfach und daher in der Regel nicht praktikabel ist, alle explizit zu benennen und sich über die Validität zu einigen. • Spätestens aber, wenn aus abstrakten Urteilen wertende Schlüsse werden nach dem Muster „Wir schaffen das“ oder „Gesundheit ist wichtiger als wirtschaftliche Freiheit“, ist es vorbei mit der zwingenden Logik: • Welche der zahlreichen zur Sache gehörigen und auch gegensinnigen Urteile der einzelne

Argumentationspartner mit welchem Gewicht in seine Bewertung einfließen lässt, ist alleiniger Gegenstand seiner Autonomie und allenfalls explizierbar, aber nicht als falsch widerlegbar.

Da, wie bereits erwähnt, jede Wertung nicht nur relativ erfolgt, nämlich auf einen bestimmten Wertenden bezogen, sondern zugleich auch komparativ innerhalb von dessen Wertemassstab, braucht jeder wertende Vergleich zweier verfügbarer Optionen ein Drittes, worauf er sich beziehen kann, also etwa den Grad an Lebensfreude, den ein Urlaub in den Bergen im Vergleich zu einem Urlaub am Meer verspricht. • Die erhoffte Lebensfreude muss sich aber wieder messend vergleichen lassen etwa mit der Sicherheit, die ein höherer Kontostand durch Verzicht auf die Reise bieten könnte, und diese Sicherheit vielleicht mit der Freiheit, eine vielleicht karrierekritische Forschungsrichtung zu verfolgen und beliebig so weiter. • Das letztgültige Vergleichsgut, auf das sich am Ende alle Abwägungen beziehen müssen, das ultimative *tertium comparationis*, ist dabei die primordiale Knappheit der jedem Einzelnen nutzbaren Lebenszeit, also der Zeit, in der der physische Leib nicht mit sich selbst als Instrument, also mit seiner Erhaltung beschäftigt ist, sondern im Sinn eines gewählten Zweckes, eines Zieles tätig sein kann. • Mit einem Wort, alle Wertungen beziehen sich letztlich auf die Knappheit des Selbsteigentums.

Normative Eigentumsethik: neminem laede – das „Rechtthun“

Wie angedeutet, kann und muss aus den Prämissen der Wahlhandlung, der Diversität innerer und äusserer Ressourcen und des menschlichen Ranges als ratiofähiges und wertendes Wesen das Selbsteigentum und Eigentum deduziert werden, was hier nur skizziert werden kann: • Veräusserliches Eigentum an Sachen wie auch unveräusserliches Eigentum an der eigenen Person mit ihrem Körper und ihren metaphysischen Elementen wie dem Wollen, dem Charakter und der Intelligenz haben den epistemologischen Status der Deduktion aus den materialen Axiomen erstens der Handlung, indem sie sich verwirklichen im zielgerichteten Handeln, nämlich der Selbsterhaltung und Veränderung. • Das Anschauungsaxiom der Varianz steuert zweitens den Aspekt bei, dass Handeln die Ungleichverteilung von inneren wie auch äusseren Mitteln einerseits biologisch-faktisch voraussetzt, andererseits als künstliche Umwelt erst erschafft. • Für die menschliche Gesellschaft, die durch konsensuell-rationale statt kämpferischer Ressourcenzuteilung prinzipiell friedensfähig ist, ist wiederum drittens die Gleichrangigkeit des jeweils individuell-situativen Wertrechts konstitutiv.

Wenn es wahr ist, dass knappe Ressourcen nicht zur gleichen Zeit von verschiedenen Personen zu verschiedenen Zwecken genutzt werden können, und solange Vernunft und Urteilskraft nicht durch den Willen zur Macht oder zur Subordination getrübt sind, ist leicht einzusehen, dass eine allgemeingültige Regel benötigt wird, wenn alle friedlich, konsensuell und ohne Kampf kooperieren wollen. • Die existentielle Notwendigkeit der Wahlhandlung, die ungleiche Ressourcenverteilung und das eigenständige Wertrecht jedes Menschen vorausgesetzt, lässt sich per gedankenexperimentellem Ausschlussverfahren leicht zeigen, dass es nur eine Regel geben kann, die solches gewährleistet: • sobald an allgemeinen Naturumständen Spuren zielgerichteter menschlicher Arbeit transsubektiv, also für jeden sachkundigen rationalen Betrachter erkennbar sind, handelt es sich um Güter, die damit als Eigentum des Bearbeiters oder seines Begünstigten unter dessen exklusiver Kontrolle stehen bezüglich Gebrauch, Veränderung und Aufgabe. • Jede andere allgemeingültige Übertragung des Zugriffsrechts auf die Ergebnisse persönlicher Arbeit ganz oder teilweise auf einzelne oder kollektiv agierende Andere kann nicht die Zustimmung derer finden, die konkret oder prinzipiell Grund haben können zu befürchten, dass sie dabei in der Summe verlieren könnten; eine solche Regel ist also nicht universalisierbar, auch wenn sie unter möglichen Umständen vorteilhaft sein könnte, denn als allgemeingültige Regel kann sie keine *exit option* für Benachteiligte erlauben, womit die Zweiteilung der von der Regel Betroffenen in Herrscher und Beherrschte unausweichlich wird. • Diese Regel vom natürlichen Eigentum bezieht sich sowohl auf jegliches äussere und veräusserbare Gut, als auch auf das unveräusserliche Selbsteigentum jedes Menschen mit seinen physischen und metaphysischen Aspekten.

Legitim in einem nicht soziologisch-historischen Verständnis, sondern im philosophischen Sinn ist eine solche Regel deshalb, weil sie zugleich das Lebensrecht aller Menschen bejaht, deren prinzipiell positives Verhältnis zur Ratio anspricht und universalisierbar ist.

Im Gegensatz zu einer Konvention, die als Regel zwar notwendig ist, damit ein System funktioniert, die aber auch anders sein könnte, wie etwa die Wahl der Strassenseite oder der Netzspannung, heisst eine solche alternativlose Regel eine Norm.

Durch die Eigentumsbedingung der transsubjektiven Erkennbarkeit der Spuren zweckgerichteter menschlicher Arbeit ist Eigentum also eine rationale Kategorie, irrelevant für alle Naturkräfte einschliesslich aller diskursunfähigen Tiere und diskursverweigernden Menschen, welche ungeachtet solcher Spuren rein faktisch damit als mit einem Naturgegenstand umgehen und also ggf. ausgesperrt werden müssen. • Daher sind Zaun und Schloss die Eigentumssymbole schlechthin geworden. • Diese Transformation vom allgemeinen Lebensumstand zum Gut geschieht definitionsgemäss konfliktfrei, denn davor trug das Ding ja noch keine Spuren gezielter Veränderung, sondern allenfalls der extensiven Nutzung – ein hier nicht weiter erörtertes Problem. • Und nach der Transformation kann das Gut legitimerweise vom Aneigner – und ausschliesslich von diesem – nach Belieben genutzt werden, verändert, getauscht, vererbt, verschenkt oder aufgegeben werden. • „Das moralisch begründete Eigentumsrecht [. . .] giebt“ nach Schopenhauer „dem Besitzer eine eben so uneingeschränkte Macht über die Sache, wie die ist, welche er über seinen eigenen Leib hat; woraus folgt, daß er sein Eigentum, durch Tausch oder Schenkung, Andern übertragen kann“¹⁰.

Ganz im Gegensatz zu berechtigten Vorbehalten gegen die Legitimität so manchen Eigentums im real existierenden Regime des nur durch eine formale Mehrheit legitimierten positiven Rechts wird so verstandenes Eigentum konfliktfrei, also friedlich, konsensuell und gewaltlos gehandhabt.

Der Schritt von der wertfreien Analyse sozialer Austauschprozesse hin zur normativen Ethik ist mit der Aufstellung der alternativlosen Eigentumsnorm vollzogen: • So muss Gesellschaft funktionieren, wenn Menschen nicht als Tiere agieren wollen.

Naheliegende Einwände gegen einen solchen radikalen Eigentumsbegriff und gegen ein Selbsteigentum unter der alleinigen Bedingung des prinzipiell positiven Verhältnisses zur Rationalität wurden und werden tausendfach formuliert, sind im Kern aber kaum etwas anderes als die klassische zweite Eigentumsbedingung des John Locke vor bald 333 Jahren: • dass für den „gemeinschaftlichen Besitz“ „anderer“ noch „genug und ebenso Gutes“ vorhanden sei¹¹. • So gefällig das um die Ohren krabbeln¹² mag, so muss doch betont werden, wie unfriedlich dieser zweite Vorbehalt *per se* ist; denn dass über Art, Umfang

¹⁰ WI (ZA), 420 (§ 62 Bejahung und Verneinung des Willens)

¹¹ John Locke: *Two Treatises of Government*, Cambridge 1988, Erstausgabe 1689

¹² *Faust*, 7176

und Verwendung eines „gemeinschaftlichen“ Besitzes eine konfliktfreie Einigung aller unbestimmt definierten Mitglieder der „Gemeinschaft“ herzustellen sei, ist ebenso undenkbar wie die valide Bestimmung des Kreises „anderer“ und der Quantität und Qualität des „noch vorhandenen“, und schon gar nicht konfliktfrei ist diejenige Menge zu bestimmen, welche „genug“ für jene unbestimmte Zahl von Anspruchsstellern sei. • Vielmehr ist evident, dass eine konkrete Bestimmung all dieser Größen nicht begrifflich und empirisch, sondern nur willkürlich und per Herrschaft möglich ist. • Unabhängig also von der Frage, wie diese sich im soziologisch-historischen Sinne „legitimiert“, bedeutet jede *public choice* in jedem denkbaren Fall die Erzwingung einer einheitlichen Wahl für Konsentierende und Opponenten. • Allein dieses Faktum der notwendigen Eigentums- und Selbsteigentumsverletzung durch jede kollektive Entscheidung begründet schon deren Illegitimität im Sinn der nicht lebenbejahenden und nicht rationalen Nicht-Universalisierbarkeit. • Herrschaft vermeidet nicht Konflikte, sondern löst sie zugunsten einer Partei, bevorzugt der eigenen, mit Gewalt oder deren Androhung. • Deshalb ist Herrschaft nicht auf Frieden angewiesen, sondern profitiert in der Regel von Konflikten, die sie also gezielt und auf Kosten anderer provozieren kann. • Als friedlich könnte eine solche kollektivistische Eigentumsregel allenfalls da gelten, wo sie in keiner Weise gebraucht wird: im Schlaraffenland, wo immer für alle genug von allem vorhanden ist. • In der real existierenden Welt der Knappheiten produziert jede Herrschaftsform dagegen Konflikte, statt sie zu lösen, und zwar *per se*, also einerlei, in welcher Ausprägung.

Es muss hier betont werden, dass die Ablehnung jedes nicht-konsensuellen Eingriffs in das veräusserliche und unveräusserliche Eigentum keinesfalls ein Ablehnung des Mitleids mit in irgendeiner Dimension Zu-kurz-Gekommenen bedeutet, und nicht im antagonistischen Spannungsverhältnis steht zu Schopenhauers „Grundlage der Moral“ als Kompetenz wie insbesondere auch als Performanz. • Wenn aber aus der Betonung des Mitleids ein Einwand gegen die strikte Eigentumsordnung mit ihrer konsequent privaten Verfügung über Ressourcen werden soll, müssen wir darauf hinweisen, dass in einer Welt der freiwilligen Arbeitsteilung und Kooperation erstens alle profitieren, wenn auch in verschiedenem Ausmass, und dass zweitens die thymotische Geberkultur desto reicher blüht, je weniger Zwang die sozialen Beziehungen prägt, anders gesagt: je vitaler, differenzierter und naturwüchsiger Gemeinschaften funktionieren, je existentieller sie also sind.

Der Vorbehalt gegen einen unbedingten Eigentumsbegriff, der sich letztlich auf den dysfunktionalen Begriff von Gerechtigkeit als Gleichheit der faktischen Lebens-, Einkommens- und Vermögensverhältnisse zuspitzen lässt, dieser moralisierende Vorbehalt stammt dabei offenbar aus dem nach wie vor wenig verarbeiteten, weil evolutionär jungen Übergang aus der „Wirtschaftsweise“ des gesamten Tierreichs, die auch diejenige der vielleicht 10.000 Generationen der anatomisch und verhaltensmäßig modernen Menschheit war, und insbesondere auch die der gegen 2.000 Generationen, seit sie anfang, die ganze Erde zu besiedeln: • Dieses Verständnis von Gerechtigkeit stammt aus der Zeit der Nutzer natürlicher Ressourcen durch Jagen und Sammeln. • Da war die gleiche Verteilung der erjagten und gesammelten Nahrung prinzipiell die alternativlose Maxime innerhalb des Horizonts der Gruppe.

Indem wir also feststellen, dass Eigentum eine lebensbejahende, rationale und universalisierbare Regel darstellt, die selbstverständlich faktisch, aber eben nicht argumentativ negiert werden kann, können wir Eigentum als vollgültige Norm der Ethik aufstellen.

Ethik ist also die Wissenschaft vom Eigentum als Massstab menschlicher Praxis, also zwischenmenschlichen Verhaltens. • Als praktische Wissenschaft untersucht sie die Möglichkeiten des funktionalen Ersatzes der innerartlichen Aggression durch Kooperation.

Dieser vielleicht eher fremd klingende Ethikbegriff stimmt mit dem ersten Teil des philosophisch wie empirisch profunden Schopenhauerschen Ethikverständnisses überein, welches sich mit dem „allereinfachsten und reinsten“ Ausdruck des von „eigentlich“ allen Ethikern vertretenen Grundsatzes einig weiss: *neminem laede, imo omnes, quantum potes, juva* (Verletzte niemanden; darüber hinaus hilf allen, soweit du kannst).¹³ Ferner reklamiert er für sich die Konsistenz und Synergie des in der Ratio gesicherten Fundamentes, so gut gesichert, wie es der systematisch beschränkten und in seiner Struktur gefangenen menschlichen Erkenntnis eben möglich ist, – die Konsistenz und Synergie also der rationalen Analyse mit jener in der Selbsterfahrung unmittelbar gegebenen Identität des Subjekts des Wollens mit dem erkennenden Subjekt, welche Identität des erkennenden und des erkannten Subjekts

¹³ E II (ZA), 176 f. (II., Kritik des von Kant der Ethik gegebenen Fundaments. § 6. Vom Fundament der Kantischen Ethik)

ja Schopenhauers „Weltknoten“¹⁴ ausmacht und welche dem der rationalen Analyse nicht standhalten- den Gefühl der Freiheit des Willens seine Energie der im inneren Sinn erlebten Gewissheit verleiht.

- Und dass sich Eigentumsethik in ihrer Opposition zur Ethik der Gleichheit einig weiss mit der jü- disch-christlichen Tradition, wie sie im Dekalog zum konzentriertesten Ausdruck kommt, trägt seinen Teil zur kulturellen Selbstvergewisserung bei:
- Nicht weniger als fünf der zehn Gebote betreffen menschliches Eigentum: das Lebensrecht, das Eigentumsrecht an Gegenständen, die Wahrheitspflicht als Zeuge, und das gleich zweifache Verbot, den Reichtum des Nächsten auch nur zu begehren.
- Zwei weitere Gebote betreffen den Schutz menschlicher Verträge – des Generationenvertrags und des Ehe- vertrags.
- Die drei ersten, im engeren Sinne religiösen Gebote zum Verhältnis des Gläubigen zu seinem Gott, welche auf der ersten Tafel gemeisselt stehen, dienen sozusagen als Volks-Metaphysik¹⁵ zur zuver- lässigen Befestigung der Gebote im Über-Ich: „Und wer die drei Gebot veracht / Sich auch nichts aus den andern macht“, heisst es dazu im *Faust*.¹⁶

Es muss aber betont werden, dass es, im Gegensatz zu verbreitetem Verständnis und auch zur jüdisch- christlichen Tradition, ausschliesslich die Integrität des physischen Eigentums ist, auf die sich das Ver- letzungsverbot des *neminem laede* bezieht:

- denn nur dieses kann konfliktfrei und eindeutig der Verfü- gungsgewalt eines Einzelnen unterliegen.
- Dagegen wäre der Schutz etwa des Wertes meines Grund- stücks oder meiner Ehre ein illegitimer Versuch, die Bewertungen meines Grundstücks und meiner Person in den Köpfen meiner Mitmenschen zu bestimmen, ihnen also ihr autonomes Wertrecht streitig zu machen, zumindest aber das Recht, ihr Selbsteigentum und ihr veräusserliches Eigentum frei zu nutzen, um dieser negativen Bewertung etwa meiner Person Ausdruck zu verleihen.
- Insofern ist nicht nur Arthur Schopenhauer inkonsequent, wenn er – zeittypisch und durchaus im Widerspruch zu sich selbst¹⁷ – „Kränkung, Aengstigung, Aerger, oder Verläumdung“ auf gleicher Ebene verortet wie Körper- verletzung¹⁸, sondern auch alle diejenigen verdunkeln die Dinge, welche das lateinische *laedere* entgegen

¹⁴ G (ZA), 160 (Siebentes Kapitel, § 42 Subjekt des Willens)

¹⁵ „Dem Volke wird die Moral durch die Theologie begründet. Als ausgesprochener Wille Gottes.“ E II (ZA), 151 (I., Einleitung, § 2. Allgemeiner Rückblick)

¹⁶ *Faust* 5860 f.

¹⁷ P II (*Lü*), 219 (Kap. IX Zur Rechtslehre und Politik, § 121): Recht = nicht verletzen; *Simplex sigillum veri*.

¹⁸ E II (ZA), 253 (§ 17 Die Tugend der Gerechtigkeit)

der lexikalischen Erstbedeutung und entgegen Schopenhauers eigenem Sprachgebrauch nicht als „verletzen“, sondern als „schaden“ übersetzen. • Das Nicht-Schaden als werteorientierter Begriff ist allerdings eine berechnete Forderung, aber eben unter den Kautelen der Moral, nicht der Ethik und des Rechts.

Nur der Vollständigkeit halber sei hier kurz erwähnt, dass, sowenig wie Eigentum durch Sehen, Sagen und Schreiben zustande kommt, Recht durch Sehen, Sagen und Schreiben entstehen kann. • Das kodifizierte, das positive Recht, das unser aller Alltag prägt, ist prinzipiell substanzlose, aber machtba-sierte Proklamation, die durch hier nicht zu analysierende Umstände mehr und mehr ihre Beziehung zum Naturrecht als dem intuitiv gefundenen Eigentumsrecht verliert. • Positives Recht hat zwar gegen-über dem Naturrecht den Vorzug, bestimmt und trennscharf formuliert sein zu können, ist aber in grossen Teilen nur in rechtmässige Form gegossene Willkür mit dem durchgängigen Merkmal, heute und hier so und morgen und dort anders zu sein. • Wahres Recht dagegen ist die rationale Formalisie-rung von verschiedensten Ausprägungen eines ebenfalls rationalen Verhältnisses, eben des Eigentums, welches damit die zentrale Rechtsquelle ist.

Liebesethik oder Moral: quantum potes, juva – das „Wohlthun“

Während Ethik interpersonale Interaktion als legitim oder illegitim beurteilt und als Rechtsethik das zentrale Kriterium der Verletzung oder Nicht-Verletzung des veräusserlichen wie des unveräusserlichen physischen Eigentums aufstellt, wobei die beiderseitige Freiwilligkeit der Interaktion aufgrund der sub-jektiven Nutzenoptimierung der entscheidende Prüfstein ist, während also die gesellschaftliche Interak-tion unter autonomen Fremden das Feld der Rechtsethik bildet, kann Moral oder Liebesethik möglichst allgemein verstanden werden als Bewertung aller faktisch möglichen Handlungsweisen als gut oder schlecht respektive böse unter den Aspekten egoistisch oder altruistisch, hilfreich oder nicht hilfreich und gelungen oder misslungen. • Bezugspunkt und Massstab des moralischen Urteils ist nicht zwin-gend die ganze Menschheit, sondern die Gemeinschaft verschiedensten Verdünnungsgrades von der Familie bis zur Menschheit als Interessengruppe etwa gegenüber der Tierheit oder „dem Planeten“. • Im hier vorgestellten Sinn sind ja ausschliesslich Menschen als prinzipiell argumentationsfähige Wesen Träger von Rechten, sodass menschliche Verhältnisse zu aussermenschlichen Gegebenheiten

keine ethische Dimension annehmen können, sehr wohl aber eine moralische Bewertung erfahren können durch den empathiefähigen Menschen oder im Sinn einer rationalen Interessenvertretung.

Der Gegenstandsbereich von Moral ist aber wesentlich das normale Gesichtsfeld des realen, ganzen und emotionalen Menschen. • Die Ausdehnung des Gesichtsfelds der Emotionalität auf die abstrakte Menschheit und darüber hinaus, die Überdehnung der Nächstenliebe zur Fernstenliebe, heisst Hypermoral. • Sie ist durch Schopenhauers Ansprache des Kreises der Hilfeempfänger als *omnes* bestens charakterisiert, und ist in Zeiten globaler Gleichzeitigkeit vollends absurd geworden.

Die zweite Crux der Moral ist ihre undefinierbare Reichweite: *quantum potes*, soweit du kannst. • Wenn man als selbst mit Knappheiten Konfrontierter schon nicht allen helfen kann, wieviel dann jenen ausgesuchten Einzelnen helfen? • Bis ein begrenztes Ziel vollständig erreicht ist, ohne Rücksicht auf eigene Bedürfnisse einschliesslich der Krisensicherung? • Unter Aufgabe aller Ziele jenseits der eigenen und familiären Daseinsvorsorge, wie etwa Erkenntnisgewinn, Hervorbringen des Schönen, Akkumulation von Wissen und Kapital, welche künftigen Wohlstand generieren, Irrtümer bekämpfen, Krankheiten heilen können? • Schopenhauer wehrt hypermoralische Ansprüche ab, indem er das „soweit er kann“ human abmildert: „soweit er füglich kann“¹⁹, womit er das Problem der undefinierten Reichweite allerdings elegant überspielt.

Ethik und Moral: imo – darüber hinaus

Wir wollen sehen, ob der hier vorgestellte differenzierte Sprachgebrauch sich praktisch bewährt, und fragen nach dem *imo*, dem Verhältnis zwischen dem *neminem laede*, „Verletze keinen“ und dem *quantum potes, juva*, „Hilf, soweit du kannst“. • Schopenhauers Herausgeber Arthur Hübscher übersetzt dieses *imo* als „vielmehr“. • In der gleichsinnig-positiven und gleichsinnig-negativen Verbindung der beiden Begriffe Ethik und Moral finden wir die vielleicht intuitiv, aber nicht begrifflich haltbaren Vorstellungen vom „absolut Guten“ und „absolut Bösen“ wieder: das „absolut Gute“ als das zugleich ethisch und moralisch Gute etwa einer philanthropischen Spende, das „absolut Böse“ etwa des Eroberungskrieges als das Unethisch-Unmoralische. • Dagegen bildet die gegensinnige

¹⁹ E II (ZA), 306 (§ 22 Metaphysische Grundlage)

Verbindung des Unethisch-Moralischen vielleicht die Banalität des Bösen ab: das banale Böse etwa als das unethische Negieren des Lebensrechts der Bourgeois oder der Juden aufgrund der Moral der eigenen sozialistischen oder nationalsozialistischen Gruppe oder, weniger spektakulär, die Hilfe für Flüchtlinge und Wohlfahrt-suchende Nötigungs-Migranten mit zwangsweise eingezogenem Geld und auf anderer Leute Kosten. • An eine Verbindung des Ethischen mit dem Unmoralischen kann man dagegen denken beim allzu festen Augenverschliessen vor der Not Nächster zugunsten näher liegender und an sich ja legitimer, also ethisch gerechtfertigter anderer Interessen. • Selbst „das ruhige Zuschauen fremden Hungertodes bei eigenem Überfluss“ ist, wie Schopenhauer ganz richtig anmerkt, „zwar grausam und teuflisch, aber nicht Unrecht“²⁰. • Kurz, die ganze Palette der Farben der Alltagswelt, von der Banalität des Bösen über das sogenannte Gute bis zur tragischen Schuld bei unentwirrbar verstrickten antithetischen Bezugssystemen, aber ebenso das immerhin auch vorkommende wahrhaft und durchaus, nur eben nicht absolut Gute, steht im Licht des Widerstreits oder der Harmonie von Ethik und Moral, von Gerechtigkeit und Menschenliebe, den Kardinaltugenden, aus denen „sämmliche Tugenden“ „fließen“²¹.

Trotz gegenteiliger Beteuerung verwendet Schopenhauer den Kunstgriff, dem Leser die vorgeblich massenhaft bestehende Wirklichkeit eines rein und unvermischt altruistischen Motivs „ins Gewissen zu schieben“²², die er doch als undenkbar erkannt hat. • Da sich das Unmögliche nun einmal nicht beweisen lässt, hätte Schopenhauer vielleicht besser auf das altruistische Reinheitsgebot als „Kriterium einer Handlung von moralischem Werth“²³ verzichtet, denn wie er sehr zurecht sagt, ist der Egoismus mit dem innersten Kern und Wesen des Menschen wie des Tieres „aufs genaueste verknüpft, ja, eigentlich identisch“²⁴. • Dann hätte er auch nicht nötig gehabt, den als letztlich theologisch motiviert abgelehnten „absoluten Werth“²⁵ quasi durch die Hintertür als „ächten“²⁶ und „eigentlichen“²⁷ moralischen Wert

²⁰ W I (ZA), 423 (§ 61 Bejahung und Verneinung des Willens)

²¹ E II (ZA), 270 (§ 18 Die Tugend der Menschenliebe)

²² E II (ZA), 242 (§ 15 Kriterium der Handlungen von moralischen Werth)

²³ E II (ZA), 243 (§ 15 Kriterium der Handlungen von moralischen Werth)

²⁴ E II (ZA), 236 (§ 14 Antimoralische Triebfedern)

²⁵ E II (ZA), 201 (§ 8 Von den abgeleiteten Formen des obersten Grundsatzes der Kantischen Ethik)

²⁶ E II (ZA), 251 (§ 16 Aufstellung und Beweis der allein ächten moralischen Triebfeder)

²⁷ E II (ZA), 243 (§ 15 Kriterium der Handlungen von moralischen Werth)

doch wieder zu venerieren. • Die von Schopenhauer geleistete Funktionsbeschreibung der Spiegelneuronen 153 Jahre vor ihrer Entdeckung gereicht ihm zu hoher Ehre, und der Wunsch, nachgerade die seelische Notwendigkeit, ein stimmiges Gesamtbild zu suchen, entschuldigt sicher kleinere Inkonsistenzen.

Das richtige Verhältnis von Moral und Ethik ist dann gefunden, wenn das „Verletze niemanden“ als unverfügbare Norm verstanden wird, deren Missachtung niemals durch noch so grosse emotionale Nähe zu eigener oder fremder Not gerechtfertigt ist, das „darüber hinaus hilf allen, soweit du kannst“ dagegen sich bewusst auf den Gebrauch ausschliesslich der eignen Mittel beschränkt und im „soweit du kannst“ ein unschuldiges „soweit du willst“ mitzuhören in der Lage ist. • Das Wörtchen „allen“ jedenfalls ist ersatzlos zu streichen. • Es mag seinerzeit bedeutet haben, dass der Bürger Schopenhauer beim Spaziergang am benachbarten Rechneigrabenweiher einen Knaben ohne Ansehen der Person und des Standes aus dem Wasser gezogen hat, ohne sich deshalb Gedanken oder ein Gewissen zu machen über so manches schlimme Unglück, das weit entfernt oder auch eine Strasse weiter passieren mochte. • Jesus sprach vom „Geringsten“ seiner Brüder, vom Fernsten war bekanntlich nicht die Rede.

Die Moral der Nächstenliebe hat, streng genommen, seit jeher nur die Wahl zwischen Selbstüberforderung und operativer selektiver Blindheit gelassen, etwa durch differenzierte Kriterien des Wohlergehens für mich, für uns und für sie, und natürlich durch eine Hierarchisierung der Gegenstände moralischer Betrachtung gemäss gewählter Kriterien, etwa von Verwandtschaft, Bekanntschaft, Gegenwart und Nachbarschaft. • Am elementarsten ist aber zweifellos die Hierarchisierung nicht der Hilfsbedürftigen, sondern der Prinzipien: *Neminem laede, imo, quantum potes, juva*. • Wirklich gut ist nur ein Verhalten, welches die erste elementare Bedingung als ein *conditio sine qua non* erfüllt, also fremdes Eigentum und Selbsteigentum nicht verletzt, und erst dann, darüber hinaus mit eigenen und nur mit eigenen Mitteln positiv Gutes tut, und zwar in Übereinstimmung mit dem Wertmassstab des Anderen. • Statt des vagen Hübscherschen „vielmehr“ ist das *imo* in diesem Sinn also mit „darüber hinaus“ zu übersetzen; denn wenn ausser dem Verletzungsverbot „auch der zweite Teil erfüllt ist, handelt es sich um Menschenliebe.“²⁸ Das *juva* als positive Moral steht keinesfalls strahlend und überstrahlend über der negativ formulierten Ethik des *neminem laede*, welche es im Namen der „sozialen“ Gerechtigkeit vor den Augen

²⁸ Matthias Koßler: „Empirische und metaphysische Mitleidsethik bei Schopenhauer“ in: *101. Schopenhauer-Jahrbuch für das Jahr 2020*, 220.

des neidzerfressenen und mehrheitsverdorbenen Publikums in den Schatten und ins moralische Abseits stellen will.

Es ist an der Zeit, die Ethik positiv zu formulieren als das Urerlebnis, als den „Weltknoten“ des Selbsteigentums – – mit allen seinen schönen Folgen.

Moral stammt aus den sozialen Instinkten, die sich in der gesamten tierischen Evolution entwickelt und bewährt haben, einschliesslich der seit vielleicht 10.000 Generationen bestehenden Gemeinschaften des anatomisch und verhaltensmässig modernen Menschen; Ethik dagegen bezeichnet den zusätzlichen, relativ jungen Verhaltenskodex, der erst seit Beginn von Landwirtschaft, Arbeitsteilung und Eigentum vor vielleicht 400 bis 500 Generationen die freiwillige Kooperation und den Tausch unter Fremden regelt. • Und erst seit maximal zehn Generationen hat sich die Priorität von Moral und Ethik zugunsten der Ethik umgekehrt, nämlich mit dem Wohlstands- und Freiheitsgewinn in der Folge der Industriellen Revolution und dem damit einhergehenden weitgehenden Verlust der existenziellen Funktion der meisten Gemeinschaften und der überwiegenden Wichtigkeit der anonymen Gesellschaft für das Überleben und Wohlleben der Menschen.

Kein Wunder also, dass wir weder emotional noch intellektuell diesen Umbruch schon so ganz bewältigt haben.

Epikrise

Schopenhauer sah die Kantische Begründung der Ethik vor seinen Augen „in den tiefen, vielleicht unausfüllbaren Abgrund der philosophischen Irrthümer“²⁹ versinken. • Seine eigene Ethik- und Moralphilosophie, seine Nah- und Fernmoral oder seine Lehre der Rechts- und Liebespflichten ist vor solchem Schicksal sicher, denn obwohl die naturwissenschaftliche Forschung seiner Zeit seine Analyse vom Mitleid als fundamentaler Triebfeder der Moral noch nicht in einer Weise stützen konnte, die vor dem

²⁹ E II (ZA), 225 (§ 12 Anforderungen)

Wissen um Evolution, um Entropie und Emergenz standhielte, hatte sein Fundament doch eine empirische Solidität, die dem als hypothetisch nachgewiesenen „kategorischen Imperativ“³⁰ des hochverehrten Königsbergers abging. • Die Substanzlosigkeit dieser auf ihre blosse Form der Allgemeingültigkeit reduzierten „Begründung des Moralprinzips Kants, mithin [des] Fundament[s] seiner ganzen Ethik“³¹ führe denn auch dazu, dass die Wirkung seines Imperativs, „dem Sturm der Leidenschaften gegenüber, so viel seyn würde, wie die einer Klystirspritze bei einer Feuersbrunst“³².

Allein, das Mitleid als Charaktereigenschaft ist im einzelnen Menschen ohnehin in reichem oder knappem Masse als Fähigkeit angelegt und wird durch Selbstbespiegelung im Bewusstsein weder gestärkt noch gehindert. • Nachdem der intelligible Charakter feststeht und die von aussen kommenden Umstände nicht unter unserer Kontrolle sind, ist das Ausmass tatsächlich geübten Mitleids, allgemeiner: die „moralische“, genauer, die ethische Qualität unseres Verhaltens allerdings von unserer Erkenntnis abhängig, denn die ist das Medium der menschlichen Motive in Form der Gedanken, welche wir zusätzlich zu den tierischen Motiven der sinnlichen Gegenwart haben. • Die Erkenntnis aber

ist der mannigfaltigsten Erweiterung, der immerwährenden Berichtigung in unzähligen Graden fähig: • dahin arbeitet alle Erziehung. • Die Ausbildung der Vernunft, durch Kenntnisse und Einsichten jeder Art, ist dadurch moralisch wichtig, daß sie Motiven, für welche ohne sie der Mensch verschlossen bliebe, den Zugang öffnet. [. . .] • Weiter aber, als auf die Berichtigung der Erkenntniß, erstreckt sich keine moralische Einwirkung.³³

Die Erkenntnis des Nutzens der friedlichen Kooperation aufgrund rechtlicher gesellschaftlicher Beziehungen, d. h. Beziehungen mit vollem Respekt für die allseitigen Eigentums- und Selbsteigentumsverhältnisse –, diese Erkenntnis kann also sehr wohl zumindest dem *neminem laede* als handlungsleitendem Prinzip zur Wirksamkeit verhelfen. • Ja, sogar der „heilige“, nämlich konfliktheilende, also friedensstiftende Respekt vor dem vielleicht banal erscheinenden äusseren und veräusserlichen Eigentum wird durch die Erkenntnis befördert, dass, wie Schopenhauer sagt, durch jeden Angriff auf dasselbe zugleich

³⁰ E II (ZA), 197 (§ 7 Vom obersten Grundsatz der Kantischen Ethik)

³¹ E II (ZA), 181 (§ 6 Vom Fundament der Kantischen Ethik)

³² E II (ZA), 183 (§ 6 Vom Fundament der Kantischen Ethik)

³³ E I (ZA), 91 (III. Der Wille vor dem Bewußtseyn anderer Dinge)

„die darauf verwendeten Kräfte des Besitzers mit angegriffen, ihm also geraubt werden“³⁴, dass folglich jeder Angriff auf fremdes Eigentum einen Angriff auf das Selbsteigentum impliziert und sich zu ihm „verhält, wie die bloße Verletzung zum Mord“³⁵. • Die Heiligkeit des Selbsteigentums explizit anzugreifen, hat nach der monotheistischen Kirche nicht einmal mehr der Kommunismus gewagt, welcher das Selbsteigentum statt dessen in seinen Schwundformen des Sozialismus und der repräsentativen Demokratie mit ihrer „sozialen Gerechtigkeit“ umso effektiver implizit negiert. • „Noch sei hier bemerkt“, mahnt Schopenhauer, „daß die Billigkeit der Feind der Gerechtigkeit ist und ihr oft gröblich zusetzt: daher man ihr nicht zuviel einräumen soll“³⁶ – womit er die zumindest graduelle Zerstörung des „moralischen Werthes“ einer Mitleids-motivierten Handlung durch ihre antiethische Mittelwahl einräumt.

Durch den „Vorrang welcher dem *Neminem laede* durchgängig vor dem *Ommes juva* zusteht“³⁷, wird die im zweiten Teil des Schopenhauerschen Kernsatzes bezeichnete Liebesethik oder Moral aus dem Dilemma befreit, in welches alle herkömmlichen Versuche sie bringen, wenn sie die Moral der Gemeinschaft universalisieren und auf die Gesellschaft jenseits der persönlichen Überschaubarkeit anwenden wollen, gar auf die nationale oder globale Gesellschaft. • Dieser Anspruch konnte Moral nur in jeder Hinsicht überfordern. • Erst die begriffliche Differenzierung von Sein und Sollen, die „Aufhellung des Kopfes [. . .] durch Belehrung über die nachtheiligen Folgen mancher gutherzigen Handlung“ kann „die Güte des Charakters [. . .] zu einer folgerechteren und vollkommeneren Aeußerung ihres Wesens“ führen³⁸.

Kommen wir zurück auf die vorher geäußerte gewagte These, dass Schopenhauers Ethik als Metaphysik der Moral inkonsistent sei. • Vor aller Diskussion im Detail ist zu konzedieren, dass eine solche Spekulation wohl verstiegen klingen mag, sofern im Grenzgebiet von Wissen, Wünschen und Glauben, zwischen Erkenntnis und Transzendenz das oben und unten überhaupt noch sinnvolle Begriffe wären und wir nicht viel treffender das Bild vom vergeblichen Stochern im Nebel bemühen können. • Berufener

³⁴ E II (ZA), 228 (§ 13 Skeptische Ansicht)

³⁵ W II (ZA), 418 (§ 62 Bejahung und Verneinung des Willens)

³⁶ E II (ZA), 261 (§ 17 Die Tugend der Gerechtigkeit)

³⁷ E II (ZA), 296 (§ 20 Vom ethischen Unterschiede der Charaktere)

³⁸ Ebd.

haben jedenfalls festgestellt, dass die Ethik, konventionell und konkordant mit Schopenhauer verstanden als rationale Erklärung der „Thatsache des moralischen Bewußtseyns“³⁹, das Geforderte nicht leistet: • Zum einen fehlt der analytischen Mitleidsmoral der Preisschrift das dem Mitleid heterogene Element der resignativen Willensverneinung; dazu allerdings gibt das vierte Buch der *Welt als Wille und Vorstellung* wiederholte, aber kaum überzeugende Erklärungen zum Widerspruch von Empathie gegenüber dem fremden und Resignation bezüglich des eigenen Willens. • Der entscheidendere Schwachpunkt scheint aber das, was man das „altruistische Reinheitsgebot“ nennen kann, weil es nicht nur erkenntnistheoretisch paradox ist, indem „in der Erfahrung allemal nur die That gegeben ist, die Antriebe aber nicht zu Tage liegen“⁴⁰, was trotz der intimen Nähe des erkennenden und des wollenden Ich im Selbstbewusstsein auch für dieses gilt. • Darüber hinaus wird die logische Dysfunktionalität des Kriteriums der „Abwesenheit aller egoistischen Motive“ für eine „Handlung von moralischem Werth“⁴¹ daran deutlich, dass der scharfe Denker Schopenhauer entgegen ausdrücklicher Versicherung sich, wie gesagt, des „unerlaubten Kunstgriffs“ bedient, „die Sache dem Leser ins Gewissen zu schieben“: • Er erklärt, nur noch zu denen reden zu wollen, „welche die Realität der Sache einräumen“⁴². • Dabei hatte der doch in der Kritik des Kantischen Ethikfundaments nachgewiesen, dass „[n]iemand anders als der Egoismus“ der „unerwartete Zahlmeister“ der heuristischen Anweisung des „kategorischen Imperativs“ sein könne: • Denn auch als Sucher eines allgemein anzuwendenden Moralprinzips könne ich doch nur das wollen, „wobei ich mich am besten stehe“, indem „mein Egoismus sich für Gerechtigkeit und Menschenliebe“ entscheidet, „nicht weil er sie zu üben, sondern weil er sie zu erfahren Lust hat“.⁴³ Die Sinnlosigkeit eines nicht-relativen Wertbegriffs hat Schopenhauer ja selbst zur Genüge dargetan.

³⁹ Vorlesung IV, 227, zit. n. Matthias Koßler: „Empirische und metaphysische Mitleidsethik bei Schopenhauer“ in: *101. Schopenhauer-Jahrbuch für das Jahr 2020*, 225.

⁴⁰ E II (ZA), 242 (§ 15 Kriterium der Handlungen von moralischen Werth)

⁴¹ Ebd., 244

⁴² Ebd., 243

⁴³ E II (ZA), 195 f. (§ 7 Vom obersten Grundsatz der Kantischen Ethik)

Das „Bessere“, welches zu wollen Alter und Tod uns mit ihrem „Verdammungsurtheil über den Willen zum Leben“⁴⁴ anempfehlen, muss vielleicht und vorerst nicht das „Nichts“ sein, nicht einmal das relative Nichts⁴⁵ in allen Kategorien, die unserer Erkenntnis eben zugänglich sind. • Statt „einen vollkommenen Staat zu gründen“ und allen Ernstes „Wesen zu schaffen, deren Natur es zulässt, daß sie durchgängig das eigene Wohl dem öffentlichen zum Opfer bringen“⁴⁶, und statt weiterhin, mit Ludger Lütkehaus zu reden, „die zwanghafte ‚Quaestionitis‘ [. . .] so weit zu treiben, dass keine Antwort mehr droht“⁴⁷, würde eine auf Kooperation zielende rationale Ethik als Wissenschaft vom Eigentum den Egoismus im unreinen Mischwesen Mensch gern aufklären wollen über „das beste und einzige Mittel [. . .], Allen den Schmerz des Unrechtleidens zu ersparen, dadurch, daß auch Alle dem durch das Unrechtthun zu erlangenden Genuß entsagen“⁴⁸.

So utopisch es sich gegen den *status quo* auch ausnehmen mag, scheint sich mir das, unterfüttert mit einer arbeitsteilig-vertraglich organisierten Rechtsprechung und Rechtsdurchsetzung, doch als eine aussichtsreiche Eutopie abzuheben gegen den schon prinzipiell wie empirisch-historisch dystopischen Versuch, jenem unreinen Mischwesen seinen Egoismus auszuschneiden.

Die gestärkte Einsicht in die bessere Zielerreichung aller Menschen durch rechtliche und friedliche Kooperation ist das gesuchte starke Gegenmotiv, ist der rettende Kämpfer, welcher der eigenen kurz-sichtigen Lebens- und Genussgier mit ihrer blinden Verneinung des fremden Willens gewachsen sein kann. • Dem elfenbeinernen Urbild der Durchschauung des *principium individuationis*, das Thomas Regehly mit dem schönen Namen einer „Entfremdungstheorie *sui generis*“⁴⁹ treffend bezeichnet hat, ist ein unreines, aber feuerfestes und nachhaltig wirksames praktisches Abbild erstanden, welches seine hybride Herkunft zu leugnen weder Grund noch Anlass sieht.

⁴⁴ W II (ZA), 676 (Kap. 46 Von der Nichtigkeit und dem Leiden des Lebens)

⁴⁵ W II (ZA), 716 (Kap. 48 Zur Lehre von der Verneinung des Willens zum Leben)

⁴⁶ W I (ZA), 428 (§ 62 Bejahung und Verneinung des Willens)

⁴⁷ Ludger Lütkehaus: *Nichts*, Zürich 1999, 39

⁴⁸ W I (ZA), 427 (§ 62 Bejahung und Verneinung des Willens)

⁴⁹ Thomas Regehly, „Mitleid als Fähigkeit bei Schopenhauer und Mengzi. Vorläufige Bemerkungen in kompetenztheoretischer Absicht“ in: *101. Schopenhauer-Jahrbuch für das Jahr 2020*, 205.

Es ist doch gewiss, dass des Lebens Jammer, so schwer der blinde Zufall auf dem Einzelnen lasten mag, der leidenden Seele doch leichter wiegt als diejenigen Beleidigungen, welche die Schlechtigkeit des *homo lupus* uns zufügt, und vor der zu schützen Leviathan in jederlei Gestalt wieder und wieder verspricht, nur um allzu oft selbst zum Leitwolf zu mutieren respektive als solcher sichtbar zu werden. • Je weiter technischer Fortschritt eine seit 1800 aufs Zehnfache angewachsene Menschheit über Hunger, Krankheit und stumpfen Überlebenskampf ins Reich der physischen, der intellektuellen und der moralischen Freiheit⁵⁰ erhebt, desto deutlicher wird, dass das Leiden, welches dem Leben wesentlich ist und bleibt, seine Hauptquelle doch in denjenigen Übeln hat, welche herkommen von den vielen Menschen, die dem Menschen ein Wolf sind, von Schopenhauers „Erzteufel, in Gestalt eines Eroberers“⁵¹ der Macht, der Macht im Kleinen der Familie wie im Grossen der Politik, und seinen moralisch kaschierten Verletzungen veräusserlichen und unveräusserlichen Eigentums.

Den dynamischen Kräften von Wissenschaft, Technik und Medizin, die uns zunehmend aus drückendem Mangel befreien, wollen wir die rationale Ethik einer friedlich kooperierenden Gesellschaft und die wärmende Moral der menschlichen Gemeinschaft zur Seite stellen und so die „möglichste Schmerzlosigkeit“⁵² erreichen.

Der Schlechtigkeit wollen wir das Rechtthun, dem Jammer das Wohlthun entgegensetzen, und hoffen, durch die Logik des Selbsteigentums und Eigentums die goldwerte „Grundlage der Moral“ befestigt zu haben.

⁵⁰ Freiheit des Willens, E I (ZA), 43 ff. (I. Begriffsbestimmungen)

⁵¹ W II (ZA), 676 (Kap. 46 Von der Nichtigkeit und dem Leiden des Lebens)

⁵² P I (ZA), 443 (Aphorismen zur Lebensweisheit, Kap. V Paränesen und Maximen)