

Sehnsucht nach dem Tod

Der Selbstmord bei Schopenhauer und Mainländer

Sandra Baquedano Jer

„Eine Erfahrung an der sich die Duplicität unsers Bewußtseins deutlich macht ist unsre in verschiedenen Zeiten verschiedene Gesinnung gegen den Tod. Es giebt Augenblicke wo, wenn wir den Tod lebhaft denken, er in so fürchterlicher Gestalt erscheint, daß wir nicht begreifen wie man mit solcher Aussicht eine ruhige Minute haben könne und nicht Jeder sein Leben mit Klagen über die Nothwendigkeit des Todes zubringe. -In andern Zeiten denken wir mit ruhiger Freude, ja mit Sehnsucht an den Tod. - In beiden haben wir Recht. In der ersten Stimmung sind wir ganz vom zeitlichen Bewußtsein erfüllt, sind nichts als Erscheinung in der Zeit; als solcher ist uns der Tod Vernichtung, und als das größte Uebel mit Recht zu fürchten. In der andern Stimmung ist das bessere Bewußtsein lebendig und es freut sich mit Recht auf die Lösung des geheimnißvollen Bandes, durch welches es mit dem empirischen Bewußtsein, in die Identität Eines Ichs verknüpft ist.“¹ Der junge Arthur Schopenhauer stellt uns das bessere Bewusstsein als eine Art des Bewusstseins dar, das uns vom Schmerz befreien kann, welcher im empirischen Bewusstsein leidet. Darauf verweist das Bessere vom besseren Bewusstsein, welches zum Trost anbietet mit ruhiger Freude, ja mit Sehnsucht an den Tod zu denken. Es bietet einen Trost für das Leben an, der unmöglich durch das empirische Bewusstsein zu bekommen ist: „Das empirische vernünftige Bewußtsey (..) wirklich keines Trostes fähig.“² In dieser Weltanschauung ist das empirische Bewusstsein in der Täuschung und Falschheit des Lebens versunken und Schopenhauer sieht in ihm eine epistemologische Blindheit, der die Erkenntnis fehlt. Das empirische Bewusstsein ist nicht nur das Bewusstsein der wirklichen Welt, sondern auch diese selbe Welt. Die Sehnsucht nach dem Tode entsteht aus dem Eindruck, den er in dem empirischen Bewusstsein von dem Leben und der Welt hat.

Die Reaktion auf den Schmerz des Bewusstseins des Lebens äußert sich von Anfang an mittels einer anonymen Verneinung des Lebens d.h mittels des besseren Bewusstseins und seiner entsprechenden Sehnsucht nach dem Tode, dessen Prolongation und Vertiefung schlicht und einfach später von Schopenhauer benannt wird: Der Weg der Verneinung des Willens zum Leben. Das bedeutet, dass faktisch

¹ A. Schopenhauer, *Der handschriftliche Nachlaß*, Bd. I „Frühe Manuskripte“ (1804-1818) Hrsg. von Arthur Hübscher Deutscher Taschenbuch Verlag, München 1985. S. 68

² A. a. O., S. 110

das bessere Bewusstsein die Verneinung des Willens vorweg nimmt, ohne schon diesen Terminus gebraucht zu haben.

In einer ersten Instanz soll man die Duplizität des Bewusstseins (besseres - empirisches Bewusstsein) nicht als eine „Spaltung des Bewusstseins“ verstehen, sondern als zwei Verhaltensmöglichkeiten des Bewusstseins zum leidenden Subjekt. Das „bessere Bewusstsein“ ist das Erlangen der Schmerzverminderung des „empirischen Bewusstseins“. Wegen der Unmöglichkeit einer Verbesserung des empirischen Bewusstseins, versucht dies das „bessere Bewusstsein“ nicht. Da dieser Versuch unvermeidlich die Bejahung des empirischen Bewusstseins impliziert, muss das „bessere Bewusstsein“ die Wirklichkeit verlassen, weil das empirische Bewusstsein nicht nur die Bedingung ist, die es ermöglicht, den Schmerz zu erkennen und zu empfinden, sondern es ist außerdem das Bedingende, das uns zwingt, in ihm zu verharren. Somit ist diese vergängliche Unterbrechung des Schmerzes der metaphysische Trost, den man nur durch das bessere Bewusstsein erreichen kann, dies impliziert notwendigerweise das Verlassen des empirischen Bewusstseins. Trotzdem, alles Verlassen, sei es faktisch oder imaginär, ist eine Art und Weise des Lassens, was notwendigerweise eine wesentlichere Beziehung des Eigentums zu einem Etwas impliziert. In diesem Fall impliziert das Verlassen des empirischen Bewusstseins nichts weniger als das Bewusstsein aufzugeben, welches man von der Realität hat. In diesem Sinne ist das bessere Bewusstsein wie ein *φάρμακον νηπεντής*, das dem Menschen erlaubt, mit ruhiger Freude, ja mit Sehnsucht an den Tod zu denken und sich auf unmittelbare Weise, jedoch nur für einen Augenblick, nicht nur vom Schmerz, sondern auch von der Belagerung des Wollens, bekannt als Wunsch, und der Vernunft, die sich unter seiner Herrschaft befindet, zurückzuziehen, all dies außerhalb des empirischen Bewusstseins. Die Verlängerung und Vertiefung dieser effektiven, aber vergänglichen Schmerzverminderung ist das, was Schopenhauer später die Verneinung des Willens zum Leben nennt. Das bessere Bewusstsein ist jene flüchtige Ekstase, die sozusagen in anonymer Weise und im Kern alle zukünftigen Formen der Verneinung des Willens zum Leben vereint.

Aber unter der Metaphysik des Willens wird der Selbstmord nicht als ein Signal betrachtet, dass man aufhören *will* zu leben, sondern ganz im Gegenteil; es ist die

beweiskräftigste Manifestation, ein Leben ohne Leiden zu akzeptieren und zu bejahen. Nun, wenn es die Umstände nicht erlauben, dieses Leben zu genießen oder in extremeren Fällen, wenn sie es nicht erlauben die leidenden Bedingungen zu überwinden, so handelt das Individuum, laut Schopenhauer, gemäß seiner Natur wie der „metaphysische Wille“, dem, da er sich außerhalb des *principium individuationis* befindet, das Verweilen eines jeden Individuums an sich gleichgültig ist. Dies letztgenannte könnte uns zu einem scheinbaren Widerspruch führen, wenn wir das Ende des Willens im Sein verewigt sehen, durch viele Individuen, die dazu beitragen, die Spezies zu erhalten. Eine solche Behauptung ist dennoch leicht widerlegt oder erklärt, wenn wir bedenken, dass nicht jedes Individuum für die Spezies brauchbar und deshalb von Nutzen ist, jenes Objektiv des Willens zu erfüllen. Schopenhauer sagt: „der *Selbstmord*. Weit entfernt Verneinung des Willens zu sein, ist dieser ein Phänomen starker Bejahung des Willens. Denn die Verneinung hat ihr Wesen nicht darin, daß man die Leiden, sondern daß man die Genüsse des Lebens verabscheut. Der Selbstmörder will das Leben und ist bloß mit den Bedingungen unzufrieden, unter denen es ihm geworden. Daher gibt er keineswegs den Willen zum Leben auf, sondern bloß das Leben, indem er die einzelne Erscheinung zerstört.“³

Für Schopenhauer ist die Tatsache, dass dem Willen, vor allem durch das Phänomen der Geburt und des Todes, niemals die Manifestation fehlen wird, das ausreichende Argument, um den Selbstmord zu verdammen. Damit verneint sich das Individuum, im besonderen das Ich zerstört sich, aber der Wille verneint sich nicht, ebensowenig die Spezies. Mit anderen Worten ist die willentliche Zerstörung des Körpers die augenscheinliche und phänomene Zerstörung der direktesten Objektivation des Willens, während dieser, das Ding an sich, indem es nicht verneint wird, intakt bleibt. Indem der Wille nicht verneint wird, ist das Nichts illusorisch: „Er glaubte sich und seine Not/ Zu lösen durch den Tod./ Wie hat er sich betrogen!/ *Hier* stand er hinterm Busch versteckt;/ *Dort* steht er bloß und

³ A. Schopenhauer, *Sämtliche Werke*, Textkritisch bearbeitet und hrsg. von Wolfgang Frhr. von Löhneysen, Suhrkamp Taschenbuch Verlag, Stuttgart/Frankfurt a. M. 1986, (im folgenden SW) *Die Welt als Wille und Vorstellung* § 69, S. 541

unbedeckt,/ Und alles, was ihn hier geschreckt,/ Ist mit ihm hingezogen. –/ Wie hat er sich betrogen!“⁴

Die Verurteilung der moralischen Ordnung, die aus der Metaphysik des Willens entsteht, besteht daraus, dass der Selbstmörder nicht aufhören kann zu *wollen*, er bejaht in seinem Unglück die *Lust* ein glückliches Leben geführt zu haben, ohne Qualen, aber in dem Maße, dass er schon „nichts“ in ihm befriedigen kann, hebt er die Erscheinung von ihm in dieser Zeit und diesem Raum auf, indem das Ding an sich intakt bleibt. Der Selbstmörder verabscheut das Leiden, während der Asket die Genüsse des Lebens verachtet. Der Erste bejaht den Willen zum Leben, indem er seine Erscheinung aufhebt, d.h., indem er nur das Leben zerstört, stattdessen verneint der Zweite das Wesen des Lebens, was das „Wollen zu leben“ bedeutet.

Es ist ein Leiden, das unerträglich wird, ein Leiden, das man wie etwas Absolutes erlebt, kann es nicht unterlassen jenes Bedürfnis zu erzeugen, das ich einfach vitale Begierde des Nichts nenne. Dies führt uns dazu zwischen jener vitalen Begierde als Ursprung und jenen Gefühlen und Streben, die sie hervorruft, zu unterscheiden. Wir könnten sagen, dass der Selbstmord in der Mehrheit der Fälle eine Verbindung all dessen ist, d.h. eine Leidenschaft für ein subjektives Nichts, aber wir dürfen nicht das metaphysische Leiden vergessen, mit dem sich jene vitale Begierde des Nichts identifiziert, die dem vorausgehen konnte, indem mit ihm jene Bedürfnisse dimensioniert werden, die sich unter der Entscheidung des Verlassen des Lebens verbergen konnten.

Ich denke, dass viele Menschen, bevor sie Selbstmord begingen, sich vorstellten, dass die Ausführung der besagten Tat, den Beginn einer Existenz eines neuen Lebens implizieren könnte. Mit noch mehr Schwierigkeiten vielleicht, dachten sie gleichgültig an dieses Leben, da dies selbst es war, was unerträglich geworden ist. Dass der Selbstmord nicht nur von Personen, die durch „eine geistige Traurigkeit vermint“ waren (unabhängig davon, ob dies eine psychopathologische Erklärung hat oder nicht), leicht auszuführen ist, lässt mich darüber nachdenken, dass dem eine ernste und besonnene Reflexion vorausging, die sich in der Stille ein ums andere Mal in eine mentale

⁴ Matthias Claudius: *Auf einen Selbstmörder*. Sämtliche Werke. Verantwortlich für die Textredaktion:

Gewohnheit wandelte, die diese vitale Sehnsucht nach dem Nichts hervorbrachte. Es ist wahr, dass die mentalen Gewohnheiten stärker sind als die physischen, aber das Bedürfnis des Nichts äussert sich nicht immer als eine offensichtliche Hoffnungslosigkeit. Dennoch verbleiben wir in letzterem. Es gibt darin keine Schlechtigkeit, es ist eine offenkundigere, ersichtlichere Sensibilität, aber deshalb nicht oberflächlich. Wer könnte keine Traurigkeit, aber auch eine gewisse Gelassenheit daran empfinden, dass jemand stirbt, wenn man denjenigen einen unerträglichen Schmerz leiden und erdulden sieht, wenn wir wissen, dass dies besagte Leiden irreversibel ist? Euripides sagte einmal: λύσει μ' ὁ δαίμων αὐτός, ὅταν ἐγὼ θέλω⁵ (Gott wird mich lösen, wenn ich es wünsche). Ich sehe darin nur, dass der Tod hier die Lösung für das Problem des Lebens ist.

Wenn es sich um ein Leiden geistiger Art handelt, erreicht der Schmerz oft nicht die Oberfläche des Wehklagens. Wir, die wir ein solches Wesen umgeben, riskieren wie hypnotisiert zu erscheinen durch solch eine Stille, die die besagten „Menschen vor dem Abgrund“ begünstigt, mit der Show des Lebens abzuschließen und somit unerwartet und überraschend die Szenerie aller Zeiten zu verlassen. So wie es einmal einen Mario gab, der die Szenerie wegen eines Zauberes verlassen musste.⁶ Artaud sagt uns in seinem Buch *Van Gogh, der Selbstmörder durch die Gesellschaft*. „Ferner nimmt man sich das Leben nie allein./ Nie wurde jemand allein geboren./ Ebenso wenig stirbt man allein.“⁷

Aber es ist klar, dass vor dem Selbstmord das Absurde Sinn erhalten kann, die kleinsten Details können sich in entscheidende Varianten verwandeln. Man braucht ein gleichgültiges Publikum, dessen Passivität wie ein Stimulus agiert haben könnte, um mit dem letzten Akt, d.h. dem Selbstmord, zu enden und aus der Bühne herauszutreten, wo sich die Show des Lebens abspielt. Man müsste wissen,

Jost Perfaß. Deutscher Bücherbund, Stuttgart 1974, S. 624 f.

⁵ Euripides, *Bacchae*, Edit. E. Christian Kopff. BSB B. G. Teubner Verlagsgesellschaft, Leipzig 1982, S. 21 (498).

⁶ Vgl. Th. Mann, *Mario und der Zauberer*. Ich sehe in der Figur des Zaubers den Willen zum Leben und in den Pseudozuschauern die kollektive Hypnose, zu der seine Behauptung führen kann bis wir unerschrocken einen Mann bemerken, der sich umgebracht hat und wir uns bewusst werden, dass wir ein gleichgültiger Zuschauer mehr waren, dass wir ein aktiver Teil des Schauspiels waren.

⁷ Vgl. A. Artaud, *Van Gogh, der Selbstmörder durch die Gesellschaft* und andere Texte und Briefe über Baudelaire, Coleridge, Lautréamont und Gérard de Nerval. Übers. von Franz Loechler. Matthes & Seitz Verlag, München 1988. S. 52

ob an dem selben Tag, an dem jemand Selbstmord beging, diese Person auf einen Anruf oder einen Brief wartete, den sie nicht erhielt oder dass einfach ein Verwandter oder eine Freund mit ihr in einem gleichgültigen Ton sprach.

Schopenhauer verurteilt den Selbstmord von seiner Metaphysik aus, aber wir dürfen nicht vergessen, dass derjenige, der ein solch intensives Leiden erduldet, jegliche Metaphysik und jegliche individuelle und ewige Lebensprojektion vergisst. Das ewige Leben zu verewigen würde bedeuten, die Qual in die Länge zu ziehen. Es ist genau gesagt der *Glauben* im Willen zum Leben, welcher den Selbstmord als einen nutzlosen und egoistischen Akt verurteilt, auch hinsichtlich psychiatrischer Krankheiten⁸, obwohl der Philosoph weiß, welche Arten von Schmerzen der Wahnsinn mit sich bringt. „Der Wahnsinn ist der *Lethe* übergroßer Schmerzen“⁹, aber eines Schmerzes, der nicht physischer Art ist.¹⁰

Wenn Schopenhauer die praktischen und unmittelbaren Auswirkungen des Selbstmordes annulliert, entfernt er sich in seiner Abstraktion nicht von der betreffenden Thematik des Schmerzes, dennoch theoretisiert er sie so lange, bis sie sich in eine Abstraktion umwandelt, und es ist genau von da an, dass er ihn als „eine ganz vergebliche und törichte Handlung“ verdammt. Der Selbstmord erscheint mir auf keine

⁸ Vgl. SW II, § 32, S. 515 (*Die Welt als Wille und Vorstellung*)

⁹ A. Schopenhauer, Vorlesungen über Die gesammte Philosophie, d. i Die Lehre vom Wesen der Welt und von dem menschlichen Geiste. In vier Theilen. Erster Theil: Theorie des gesammten Vorstellens, Denkens und Erkennens. Herausgegeben und eingeleitet von Volker Spierling. München: Pieper 1990, S. 396. „Der ‚Lethe‘ heißt das ‚Vergessen‘. Während Lethe heute weitgehend im Feminin (die Lethe) angegeben wird, verwendet Schopenhauer den Maskulin (der Lethe), welcher auf der mythologischen Vorstellung des Lethedflusses, aus dem die Toten in der Unterwelt Vergessenheit tranken, beruht.“ M. Zentner, *Die Flucht ins Vergessen, Die Anfänge der Psychoanalyse Freuds bei Schopenhauer*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1995, S. 222. Die Verletzung dieser „übergroßen Schmerzen“ würde die „Zerrüttung des *Gedächtnisses*“ (HN I, (148) S. 88) erklären.

¹⁰ „Da der Gegenstand *großen geistigen* Schmerzes doch immer nur im *Gedächtniß* liegt, (deshalb auch die Thiere desselben nicht fähig sind, da sie nur in der Gegenwart leben) so erklärt es sich wie aus solchem Schmerz *Wahnsinn* wird (...) indem der Mensch im Uebermaß der Quaal gleichsam das Gedächtniß von sich wirft und so im Wahnsinn Erleichterung findet“ (HN I, (243) S. 146 f.). Wir stellen fest, dass Schopenhauer diese Argumentation in der Linie eines Speziesismus entwickelt. Wir weichen von dieser Linie ab, da, wie wir bereits vorher behauptet haben, die Tiere jene Arten von Schmerz erleiden können. Sie erleiden Störungen und psychische Krankheiten, wie z.B. den Autismus, der sich an gefangenen Tieren beobachten ließ, wie z.B. in zoologischen Einrichtungen, im Zirkus oder im Labor. Dennoch enthält die Weltanschauung Schopenhauers im Vergleich zu anderen Kanons der traditionellen Philosophie, die auf einem angeborenen Speziesismus basieren, ein niedrigeres Niveau des Speziesismus, da ja das Wesentliche der Wille ist, d.h. eine Essenz, die dem Menschen und allen nicht-menschlichen Lebewesen gemein ist, und das, was uns unterscheidet, gehört zu einer sekundären Ordnung: d.h. der Vernunft.

Art und Weise „eine ganz vergebliche und törichte Handlung“¹¹ bezüglich schizophrener Krankheiten oder des manisch-depressiven Kreislaufs, wie z.B. die bipolare Depression oder anderer mit ähnlicher Beschaffenheit. Wenn wir uns außerdem in den Fall des Schizophrenen versetzen, der sich selbst tötet, zerstört dieser ein Ich, das nicht nur aus ihm entweicht, ohne dass er es beherrschen kann, sondern in den meisten Fällen verwandelt sich dieses in seinen schlimmsten Feind.¹² In dieser Tatsache wird sich meiner Meinung nach das Bild des offensichtlichsten Widerspruchs widerspiegeln, den der Wille erleidet, mit sich selbst zu leben. Das wäre „das Meisterstück der Maja“¹³, da ja außerhalb dieses Kampfes um jeden Preis, der sich in der Verschiedenartigkeit der Objektivationen ergibt, das Individuum in diesem Fall den Krieg gegen sich selbst erklärt, um es mit diesen Worten auszudrücken.

Unter der Weltanschauung eines metaphysischen Willens zeige ich als ein Gegenargument den Fall des Wahnsinns und in Hinblick darauf die Abwesenheit von Bedingungen zu nennen, die es erlauben eine bessere Erkenntnis oder ein kontinuierliches Bewusstsein zu erreichen, das es erlaubt den Willen zu verneinen. Wir dürfen nicht vergessen, dass wir den Wahnsinn als Beispiel erwähnen, um auf jene Fälle hinzuweisen, in denen man weder ein Bewusstsein an sich besitzt, noch eine Erkenntnis erlangt, die die Verneinung des Willens zum Leben ermöglicht, in dem Maße dass Schopenhauer den Selbstmord als eine Irrung verdammt, die sich aus der Art des Umgangs mit dem Leiden ergibt, in dem die Möglichkeit aufgehoben wäre, dem Weg zu folgen, der die besagte Verneinung erlaubt: „Das Leiden naht sich und eröffnet als solches die Möglichkeit zur Verneinung des Willens; aber er weist es von sich, indem er die Erscheinung des Willens, den Leib zerstört, damit der Wille ungebrochen bleibe.“¹⁴ Im Vorhergehenden wird die Tatsache hervorgehoben, dass der Wille nur durch die Erkenntnis oder das Bewusstsein zerstört werden kann und kein Akt der Gewalt kann dieses Ziel erreichen. Deshalb hält sich Schopenhauer hauptsächlich bei den Konsequenzen ontologischer Art auf. Er delegitimiert damit die praktischen und unmittelbaren Auswirkungen, die der Selbstmord mit sich bringt, da ja innerhalb dieser

¹¹ SWI, § 69 p. 542 (*Die Welt als Wille und Vorstellung*)

¹² Vgl. R. D. Laing, *Das geteilte Selbst* „Eine existentielle Studie über geistige Gesundheit und Wahnsinn“ (Das falsche Selbst-System).

¹³ SWI, § 69, S. 542 (*Die Welt als Wille und Vorstellung*)

¹⁴ SWI, § 69, S. 542 f. (*Die Welt als Wille und Vorstellung*)

Weltanschauung nur die Verneinung des Willens zum Leben *definitiv* den Schmerz beenden kann, der das Phänomen des Lebens bedeutet. Dennoch aber kann man mit der Eliminierung seines Phänomens nicht sein Wesen beenden.

Paradoxerweise führt ein „Schüler“ Schopenhauers, der so gut den Sinn und die Bedeutung der Verneinung des Willens zum Leben abwägen konnte, dieses besagte Bewusstsein zu einer gefährlichen Antinomie, über die wir nicht hinweggehen dürfen. Der „Schüler“: „Im Februar 1860 kam der große, der bedeutungsvollste Tag meines Lebens. Ich trat in eine Buchhandlung und durchblätterte die frisch aus Leipzig eingetroffenen Bücher. Da finde ich Schopenhauers *Welt als Wille und Vorstellung*. Schopenhauer? Wer war Schopenhauer? Den Namen hatte ich noch nie gehört. Ich blättere in dem Werke, ich lese vom Verneinen des Willens zum Leben, finde zahlreiche mir bekannte Zitate in einem Text, der mich traumbevangen macht.“¹⁵

Im Jahre 1860 ist Mainländer 18 Jahre alt. Es wird bezüglich des Lebens Philipp Batz (so sein echter Name) vielleicht nützlich sein, einige biographische Daten zu benennen. Er war das jüngste Kind unter sechs Geschwistern, drei von ihnen begingen späterhin Selbstmord.¹⁶ Seine erste Bildung erhielt er auf der Realschule zu Offenbach, seiner Geburtsstadt. Ab 1856 besuchte er die Handelsschule in Dresden. Zwei Jahre später reiste er über Frankreich nach Italien, um eine Stelle in einem Handelshause in Neapel anzutreten. In dieser bedeutenden „neapolitanischen Zeit“, die ungefähr fünf Jahre umfasst, entdeckt Mainländer Schopenhauer. Er kehrt dann nach Offenbach zurück und war im Geschäft seines Vaters tätig. Im Jahre 1868 zieht er nach Berlin um. Einige Jahre später kehrt er nach Offenbach zurück, um sein Hauptwerk abzufassen und tritt dann freiwillig bei den Halberstädter Kürassieren ein. Im November 1875 kehrt er definitiv nach Offenbach zurück und schloss den zweiten Band seines Hauptwerkes: *Die*

¹⁵ Ph. Mainländer, *Von Verwesen der Welt und anderen Restposten*. Hrsg. von Ulrich Hostmann, Edition Sonderwege bei Manuscriptum, Leipzig 2004, S. 8 f. Hostmann zitiert die Abhandlung von Fritz Sommerlad. „Aus dem Leben Philipp Mainländers“. Mitteilungen aus der handschriftlichen Selbstbiographie des Philosophen (1898) S. 98 in „Die modernen Pessimisten als Décadents“ Von Nietzsche zu Horstmann. Texte zur Rezeptionsgeschichte von Philipp Mainländers Philosophie der Erlösung.

¹⁶ Einige Biographen sprechen von fünf, andere von sechs. Vgl. Ph. Mainländer, *Von Verwesen der Welt und anderen Restposten*, S. 8. Vgl. „Aus dem Leben Philipp Mainländers“ aus Fritz Sommerlad, S. 94

Philosophie der Erlösung ab. „Die Philosophie der Erlösung ist Fortsetzung der Lehren Kants und Schopenhauers und Bestätigung des Buddhismus und des reinen Christentums. Jene philosophischen Systeme werden von ihr berichtigt und ergänzt, diese Religionen von ihr mit der Wissenschaft versöhnt. Sie gründet den Atheismus nicht auf irgendeinen Glauben, wie diese Religionen, sondern, als Philosophie auf das Wissen, und ist deshalb der Atheismus von ihr zum ersten Male wissenschaftlich begründet worden.“¹⁷

Für Mainländer ist die Moral Christi gar nichts anderes als „Anbefehlung langsamen Selbstmords“¹⁸ und man wird deshalb, wenn man noch den prophezeiten Untergang der Welt zu Hilfe nimmt, geradezu aussprechen können, dass nicht nur Christus, sondern auch Buddha den Selbstmord *sensu allegorico* mittels ihrer Leben ausgedrückt haben.

Mainländer hatte eine eigene Vorstellung von der Entstehung der Welt, demnach entstand sie nicht durch den göttlichen Schöpfungsdrang, sondern ist das Ergebnis eines metaphysischen Erschöpfungswillens. Zu Beginn steht ein unfassbarer Umschwung von zeit- und raumloser Vollkommenheit in ein Nichts, welches nur schwer zu verwirklichen ist. In dieser Weltanschauung ist „Gott“ seines eigenen „Über-Seins“ überdrüssig und wählt selbstmörderisch und selbstherrlich die absolute Katastrophe, die so unglaublich energiereich in ihrer Entladung ist, dass sie in der heutigen Wissenschaft als Big Bang oder der Urknall bezeichnet wird. Die Parallele von Unwiderrufbarkeit und Unumkehrbarkeit dieses Urknalls reicht über seine allschöpferische Kraft bis zur Vernichtung alles Vorherigen, welches nur noch als kleiner werdende „Hintergrundstrahlung“ vorhanden ist.¹⁹

Tatsache ist, dass das Bewusstsein Mainländer im Verlauf des Lebens daran erinnert, dass die Nichtexistenz besser ist als die Existenz, und diese Erkenntnis, die dazu führt, dass der Mensch es verneint, sich zu verewigen und dazu neigt, sich selbst zu vernichten, verzehrt letztendlich den großen Kreis der Erlösung des Seins: wir alle sind Fragmente eines Gottes, der sich wie der „Big Bang“ zu Beginn der

¹⁷ Ph. Mainländer, Schriften, *Die Philosophie der Erlösung*. Bd. I, Georg Olms Verlag. Hildesheim, Zürich, New York 1996, S. VIII

¹⁸ A. a. O., Bd II, S. 218

Zeit selbst zerstört, begierig danach, nicht zu sein: „diese einfache Einheit ist gewesen; sie ist nicht mehr. Sie hat sich, ihr Wesen verändernd, voll und ganz zu einer Welt der Vielheit zersplittert. Gott ist gestorben und sein Tod war das Leben der Welt. (...) Ferner sind wir nicht mehr in Gott; denn die einfache Einheit ist zerstört und tot. Dagegen sind wir in einer Welt der Vielheit, deren Individuen zu einer festen Kollektiv-Einheit verbunden sind.“²⁰

Mainländer ist sich dennoch der Grenzen bewusst: es *existierte* wirklich eine einfache Einheit, dennoch ist es nicht mehr möglich etwas über sie vorherzusagen. Mit anderen Worten: das, was jene Existenz war, ist etwas, nach dem Mainländer nicht strebt, es aufzuklären. Er behauptet nur, sein „Sein war Übersein“²¹, und dass es keinem Sein ähnelt, das wir begreifen können, denn alles Sein, das man kennt, ist ganz im Gegenteil bewegtes Sein, ein Werden.

Mainländer resümiert seine zentralen Theorien: den Zerfall der Einheit in die Vielheit, den Übergang des transzendenten Gebietes in das immanente, den Tod Gottes und die Geburt der Welt in den folgenden Punkten.

- 1) Gott wollte das Nichtsein;
- 2) sein Wesen war das Hindernis für den sofortigen Eintritt in das Nichtsein;
- 3) das Wesen mußte zerfallen in eine Welt der Vielheit, deren Einzelwesen alle das Streben nach dem Nichtsein haben;
- 4) in diesem Streben hindern sie sich gegenseitig, sie kämpfen miteinander und schwächen auf diese Weise ihre Kraft;
- 5) das ganze Wesen Gottes ging in die Welt über in veränderter Form, als eine bestimmte Kraftsumme;
- 6) die ganze Welt, das Weltall, hat Ein Ziel, das Nichtsein, und erreicht es durch kontinuierliche Schwächung seiner Kraftsumme;
- 7) jedes Individuum wird, durch Schwächung seiner Kraft, in seinem Entwicklungsgang bis zu dem Punkte gebracht, wo sein Streben nach Vernichtung erfüllt werden kann.

¹⁹ Ph. Mainländer, *Von Verwesen der Welt und anderen Restposten*, S. 15

²⁰ Ph. Mainländer, *Schriften, Die Philosophie der Erlösung*. Bd. I, S. 108

²¹ A. a. O., Bd. I, S. 320

Aus dem Vorhergenannten ergibt sich eine Weltanschauung, die die Universalgeschichte wie die dunkle Agonie der Fragmente begreift, die zu einem Gott gehörten, und die demzufolge an die Zerstörung der Welt, des Ichs appelliert als ein Ziel, den besagten Prozess der Zerstörung zu beschleunigen. „Das Gesetz der Schwächung der Kraft ist Weltall-Gesetz. Für die Menschheit heißt es Gesetz des Leidens.“²² Nur eine Teleologie der Vernichtung könnte jenen Schmerz, dessen Entwicklung ein irreversibles Leiden ist, erleichtern.

Für Mainländer gibt es im Wesentlichen keine spirituelle Erhabenheit in der Ordnung des Ineinandergreifens, deshalb kann man nur mit der totalen Trennung des Selbst zusammenarbeiten. Und wie erreicht man dies? Durch die Selbsterstörung oder Selbsttrennung. Für Mainländer ist der Schmerz kein *δέυτερος πλοῦς*, er ist nur ein Teil des Ineinandergreifens, das damit endet, sich selbst zersetzen zu müssen. Deshalb verteidigt Mainländer seine eigene Metaphysik. „Die wahre metaphysische Bedeutung der Welt, das Credo aller Guten und Gerechten, ist die Entwicklung der Welt mit der Menschheit an der Spitze. Die Welt ist Durchgangspunkt, aber nicht zu einem neuen Zustand, sondern zur Vernichtung, die selbstverständlich außerhalb der Welt liegt: sie ist metaphysisch.“²³ Die selbsterstörerische Phantasie Mainländers stützt sich auf die Verwandlung der Konzepte der Verneinung durch die Zerstörung. Der Wille zum Tod ist die Bewusstseinswerdung des Lebens als ein Mittel, um die Freiheit oder die Trennung des Ineinandergreifens durch den Tod zu erreichen. Innerhalb dieser Weltanschauung ist jedes Ding in der Welt unbewußter „Wille zum Tod“. Die Welt bewegt sich, „als ob“ sie eine Endursache hatte, aber das, was man in Wahrheit will, ist nicht das Leben, denn es ist nur die Erscheinung des Willens zum Tode. Dieser Wille zum Tode nun findet sich nicht nur in einem verborgenen Menschen, sondern er bringt auch Tag für Tag das Ineinandergreifen des Willens zum Leben in Verwirrung. Dennoch beginnt die Erlösung im Leben mit der Bewusstwerdung, dass das Wesentliche nicht mehr jener Wille ist, der als Ende das Leben hat, sondern jener, der als Mittel zum Tode dient. Das Leben ist nichts weiter als ein

²² Ph. Mainländer, a. a. O., Bd. II, S. 510

²³ A. a. O., Bd. II, S. 509

langsamer Todeskampf, in welchem sich täglich zeigt, dass immer der Tod gewinnt. „Ich möchte ferner alle windigen Motive zerstören, welche den Menschen abhalten können, die stille Nacht des Todes zu suchen, und wenn mein Bekenntnis, daß ich ruhig das Dasein abschütteln werde, wenn die Todessehnsucht in mir nur um ein wenig noch zunimmt, die Kraft haben kann, einen oder den anderen meiner Nächsten im Kampfe mit dem Leben zu unterstützen, so mache ich es hiermit.“²⁴

Camus würde im Sinne des gleichen Bekenntnisses fast ein Jahrhundert später hinzufügen: „Sich in bestimmter Absicht, wie im Melodrama, umbringen heißt: ein Geständnis ablegen. Es heißt gestehen, daß man vom Leben überwältigt wird oder das Leben nicht begreift.“²⁵ Dennoch weisen beide Äußerungen Unterschiede auf. Tatsache ist, dass Mainländer auf mehr als tausend Seiten eine genaue *Teleologie der Vernichtung* erarbeitete. In dieser Teleologie der Vernichtung manifestiert sich seine absolute Überzeugung, die Erlösung für das Problem der menschlichen Existenz geschaffen zu haben. „Auf dem Grunde sieht der immanente Philosoph im ganzen Weltall nur die tiefste Sehnsucht nach absoluter Vernichtung, und es ist ihm, als höre er deutlich den Ruf, der alle Himmelsphären durchdringt: Erlösung! Erlösung! Tod unserem Leben! und die trostreiche Antwort darauf: ihr werdet alle die Vernichtung finden und erlöst werden.“²⁶

Die Todesliebe von Mainländer ist die volle Unanfechtbarkeit im Leben oder das seligste herrlichste Gottvertrauen: „Wer den Tod nicht fürchtet, der stürzt sich in brennende Häuser; wer den Tod nicht fürchtet, der springt ohne Zaudern in tobende Wasserfluten; wer den Tod nicht fürchtet, der wirft sich in den dichtesten Kugelregen; wer den Tod nicht fürchtet, der nimmt unbewaffnet den Kampf mit tausend gerüsteten Riesen auf – mit einem Worte, wer den Tod nicht fürchtet, der allein kann für andere etwas tun, für andere bluten und hat zugleich das einzige Glück, das einzige begehrenswerte Gut in dieser Welt: den echten Herzensfrieden.“²⁷

²⁴ A. a., O., Bd. II, S. 218

²⁵ A. Camus, *Der Mythos von Sisyphos*, S. 10 f.

²⁶ Ph. Mainländer, *Schriften, Die Philosophie der Erlösung*. Bd. I, S. 335

²⁷ A. a., O., Bd. II, S. 251 f.

Camus behauptet: „Es gibt nur ein wirklich ernstes philosophisches Problem: den Selbstmord. Die Entscheidung, ob das Leben sich lohne oder nicht, beantwortet die Grundfrage der Philosophie.“²⁸ Damit stellte er ein Problem auf, das bei Schopenhauer nicht zur Selbsterstörung führt, sondern zur Selbstverneinung. Obwohl die Weltanschauung Schopenhauers sehr pessimistisch erscheint, sucht man nicht die unmittelbare Aufgabe und Selbsterstörung des Lebens, sondern einen Weg innerer Kämpfe, der den Schmerz verneint, den dieses Phänomen hervorruft. Innerhalb dieser Auffassung gehen dem Selbstmord Motive voraus, die von einem wollenden Ich kommen und sichtbar durch die individuellen Barrieren des *principium individuationis* gekennzeichnet sind, aber abgesehen von dem Phänomen ist dies letztendlich nur eine grundlose Ursache. Genauer gesagt deshalb, weil es nicht wert ist, das Leben zu leben und weil das Unbegreifliche und das Schmerzhafte uns in ihm übersteigen. Somit muss seine Existenz verneint werden, das, was es erschafft und nicht das spezielle Phänomen dieses, das in einem lebt und immer leben wird, zerstören. Wenn die Anhänglichkeit an das Leben in der Mehrheit der Fälle stärker zu sein scheint als alles Elend der Welt, und obwohl man der Meinung ist, dass das Leben es nicht wert ist, gelebt zu werden, gibt es nur Wenige, die nach dieser Prämisse übrig bleiben, da das Wollen des Lebens nicht mehr impliziert als das, was derjenige von ihm will. Auf dieser Tatsache beruht das, was wir heute als Wesentlichkeit des Willens besprechen. Anstatt uns zu fragen, ob es das Leben wert ist oder nicht, gelebt zu werden, müssen wir die Tatsache feststellen, dass das Leben niemals für alle Menschen als lebenswert erschien.

Camus sagt, dass er viele Menschen sterben sah, da sie glaubten, dass das Leben es nicht wert ist, gelebt zu werden, obwohl sie zu einer Zeit die Überzeugung hatten, dass es das sei. Dennoch behauptet er: „Ich kenne niemanden, der für den ontologischen Beweis gestorben wäre. Galilei, der eine schwerwiegende wissenschaftliche Wahrheit besaß, leugnete sie mit der größten Leichtigkeit ab, als sie sein Leben gefährdete.“²⁹ Klaus Thomas erscheint in seinem Buch *Menschen vor dem Abgrund* vorsichtiger, indem er an Hegesias erinnert, dem man den

²⁸ A. Camus, *Der Mythos von Sisyphos*, S. 9

signifikativen Spitznamen *Peisithanatos* gab, da er, wie es sein Name sagt, ein Mann war, der vollkommen überzeugt war, sich zu töten und genau das hat er getan, da er glaubte, dass das Glück, welches so oft von den Menschen gepriesen wird, einfach unerreichbar war und niemals erreicht worden ist. Dennoch gibt auch Klaus Thomas etwas schwankendes zu erkennen: „Es gibt wenige, die für den ontologischen Beweis bereit wären, zu sterben.“³⁰

Kann wirklich jemand für ein ontologisches Argument sterben? Kehren wir zum Jahr 1876 zurück. Genau am 1. April, dem Vorabend des Neudrucks der „Philosophie der Erlösung“ setzte Philipp Mainländer seinem Leben ein Ende. Die Physiker werden heute und morgen seine phantastische Sensibilität wertschätzen können, um das mythopoetisch auszudrücken, was die Wissenschaft heute Big Bang nennen würde oder auch Entropiezuwachs, außerhalb jeglicher Einbringung, die er so in Bezug auf die Chaostheorie, des Urknallkonzepts und der Postulate, die eine Verbindung mit den Gesetzen der Thermodynamik benennen, ausdrücken konnte. Trotzdem bin ich mir dessen bewusst, dass der Big Bang oder die Urknalltheorie die mythopoetische destruktive Phantasie des katastrophalen Beginns, die von Mainländers als Selbstmord erlebt wurde, mathematisiert und verrechnet. Diese Tatsache erlaubt uns gleichzeitig seine mythopoetische Sensibilität als Ausdruck eines theoretisierten und erlebten metaphysischen Leidens zu erkennen. In der Beschleunigung des Gesetzes der Schwächung, das im Falle der Menschen in das „Gesetz des Leidens“ übersetzt wird, sehe ich jenen metaphysischen Schmerz, der mich daran hindert, irgendeine Strafe gegen die ontologische Schlussfolgerung zu geben, die seinen Selbstmord legitimierte. Ironisch zu behaupten, dass dieser Akt begangen wurde, um sein Werk zu erheben, ist ein Urteil, das noch weniger eine Reflexion betreffen würde, die versucht, sich des eigenen Wesens dieser besagten Phantasie bewusst zu sein. Er führte in dieser seine phantastische dichterische und mythopoetischen Sensibilität aus. „Jenseits der Welt ist weder ein Ort des Friedens, noch ein Ort der Qual, sondern nur das Nichts. (...) Dies kann ein neues

²⁹ Ebd.

³⁰ K. Thomas, *Menschen vor dem Abgrund*, Ein Arzt und Psychotherapeut berichtet aus der Praxis der Selbstmordverhütung. Christian Wegner Verlag, Hamburg 1970, S. 28

Gegenmotiv und ein neues Motiv sein: diese Wahrheit kann den einen in die Bejahung des Willens zurücktreiben, den anderen machtvoll in den Tod ziehen.“³¹

³¹ Ph. Mainländer, Schriften, *Die Philosophie der Erlösung*. Bd. I, S. 350 f.