

# Zu Schopenhauers Lehre vom Erhabenen

## 1. Historische Entwicklung

In der Entwicklung der Lehre vom Gefühl des Erhabenen lassen sich zwei parallelgehende Betrachtungsweisen unterscheiden. Die eine, welche man die monistische nennen kann, scheidet die Begriffe des Schönen und des Erhabenen nicht streng von einander, sondern hält beide für Erscheinungsformen derselben ästhetischen Kategorie und die ihnen entsprechenden Gefühle für nicht wesentlich verschieden; die andere, dualistische, trennt die beiden Begriffe und führt sie auf verschiedene psychische Quellen zurück. Schon im Altertum sehen wir neben Plotin, der einerseits das Erhabene in seinen Schriften gar nicht erwähnt, andererseits aber unter den Beispielen für das Schöne mehrere Naturerscheinungen anführt, die wir heute entschieden erhaben nennen würden, den »Philologen«<sup>1</sup> Longin, der dem Erhabenen eine geistvolle und interessante Schrift widmet, in welcher er die Merkmale, welche die beiden Gefühle von einander unterscheiden, nachdrücklich hervorhebt.<sup>2</sup>

Schon in Longinus' Schrift »Περὶ ὑψους« ist als vornehmstes Unterscheidungsmerkmal das sturmgleiche, übermächtige Eindringen des Erhabenen auf die Seele angegeben.<sup>3</sup> Es überwältigt den Menschen, ohne dass er ihm Widerstand leisten könnte; nicht überredet fügt man sich ihm, sondern willenlos muss man sich seiner Gewalt hingeben; »εἶγε τὸ μὲν πιθανὸν ὡς τὰ πολλὰ ἐφ' ἡμῖν, ταῦτα δὲ, δυναστείαν καὶ βίαν ἄμαχον προσφέροντα παντὸς ἐπάνω τοῦ ἀκρωμένου καθίσταται.«<sup>4</sup> Es trifft wie ein Blitzschlag (δίκην σκηπτῶ πάντα διε-

1. [Anm. Buber:] »φιλόλογος μὲν ὁ Λόγγινος, φιλόσοφος δὲ οὐδαμῶς«, Plotinus [= Porphyrius, *Leben Plotins*, S. 14, 19 f.].
2. Vgl. Plotin, *Enneaden* 1. Buch, Abschnitt 6 (»Über das Schöne«) und 5. Buch, Abschnitt 8 (»Über die geistige Schönheit«). 1. Buch, Abschnitt 6,1 ist von dem nächtlichen Blitz und den Sternen die Rede. Letztlich wird aber »die innere Schönheit« der Seele als Ausdruck der im Irdischen sichtbaren Idee betont, vgl. ebd., 5. Buch, Abschnitt 8, 2.
3. Der Verfasser der Schrift *Peri Hpsous*, »Vom Erhabenen«, ist unbekannt, wird aber, wegen einer Angabe am Titelblatt der einzig erhaltenen Handschrift, »(Pseudo-)Longin(us)« genannt. Datiert wird das Werk in das 2. Drittel des 1. Jh. n. Chr, vgl. Longin, *Vom Erhabenen*, S. 135 f.
4. Longin, Abschnitt 1 (4): »[es] hängt [aber] die Wirkung des Überzeugenden meist von uns ab, während das Großartige unwiderstehliche Macht und Gewalt ausübt und jeglichen Hörer überwältigt«.

φύορησεν).<sup>5</sup> Die Seele wird durch das Erhabene angespannt und mit einer gewissen Art von Edelmut (μεγαλαυχία; Walter, »Geschichte der Aesthetik im Altertum, übersetzt »Selbstschätzung«) belebt, als wenn sie selbst gethan hätte, was sie hört (ὡς αὐτὴ γεννήσασα ὅπερ ἤκουσεν).<sup>6</sup> Das Subiect erweitert also seine Individualität in dem Grade, dass sie Alles umfasst und so mit dem Obiecte verschmilzt. Man wird an Goethes Wort über das Erhabene (in den Briefen aus der Schweiz) erinnert: »Der Mensch glaubt verloren zu haben, er hat aber gewonnen. Was er an Wollust verliert, gewinnt er an innerem Wachstum.«<sup>7</sup> Durch dies »Weltauge«-Werden des Individuums werden alle individuellen Gegensätze ausgeglichen und das Erhabene muss daher immer und Allen gefallen.<sup>8</sup> – Auch auf das Unendliche als Quelle des Erhabenen weist Longinus hin. Er führt die wundervollen Worte Homers an:

»ὄσσον δ' ἠεροσειδὲς ἀνὴρ ἶδεν ὀφθαλμοῖσιν[.]  
ἦμενος ἐν σκοπιῇ, λεύσσων ἐπὶ οἴνοπα πόντον,  
τόσσον ἐπιθρόωκουσι θεῶν ὑψηχέες ἴπποι[.]»<sup>9</sup>

u[nd] bemerkt, der Dichter messe den Sprung der Rosse mit einem kosmischen Maasse (κοσμικῶ διαστήματι) und man sehe es: für einen zweiten wird die Welt keinen Raum mehr haben.<sup>10</sup> Infolge einer in unsere Seelen gelegten Liebe zum Überweltlichen, eines Strebens alle Schranken zu durchbrechen und zu durchfliegen, genüge der menschlichen Vernunft die ganze Welt nicht, sondern die Gedanken schweiften selbst noch über die alles umfassenden Grenzen hinaus. Dem Zuge dieser Gedanken folgend, vergessen wir, dass wir Menschen, d. h. schwache, beschränkte Menschen sind, und behalten nur das in unserer Natur im Auge, was uns zur Würde der Götter erhebt. (xxxv. xxxvi. 1.)<sup>11</sup>

Mit dem Verfall der Aesthetik geräth auch die Lehre vom Erhabenen in Vergessenheit, besonders die dualistische Theorie, als die auf tiefer-

5. Ebd.: [alles] wie ein plötzlich zuckender Blitz durchtheilt.
6. Longin, Abschnitt 7 (2): »als hätte sie selbst geschaffen, was sie hörte«. J. Walter, *Die Geschichte der Aesthetik im Altertum*, S. 840.
7. J. W. Goethe, *Briefe aus der Schweiz*, zweyte Abteilung [1779], Bd. 2.2, S. 595-647: 596.
8. »Weltauge« bedeutet ein »weltaufgeschlossenes, allumfassendes Auge« (*Deutsches Wörterbuch von Jacob und Wilhelm Grimm*, Bd. 28, München 1984, Sp. 1540). Buber übernimmt den Ausdruck von A. Schopenhauer, vgl. ders., Bd. 1: *Die Welt als Wille und Vorstellung*, S. 253: »als rein erkennendes Subjekt, klares Weltauge«.
9. Longin, Abschnitt 9 (5): »Weit wie ein Mann die luftige Ferne durchspäht mit den Augen, Der von hoher Warte hinaus aufs dunkle Meer sieht, So weit greifen im Sprung die wiehernden Pferde der Götter« (= Homer, *Ilias* 5. Buch, Verse 770-772).
10. Ebd.: »mit der Weltweite«.
11. Longin, Abschnitt 35-36 (1).

gehenden psychologischen Voraussetzungen beruhende. Erst im 18. Jahrhundert wird sie durch den berühmten Parlamentsredner Edmund Burke in seiner Schrift »A philosophical inquiry into the origin of our ideas of the sublime and beautiful« (1757) wieder aufgenommen.<sup>12</sup> Er stellt vor Allem die Forderung auf, dass die Gefühle des Schönen und des Erhabenen von verschiedenen Grundkräften der Seele abzuleiten seien, und führt das erstere auf den Geselligkeitstrieb, das Letztere auf den Selbsterhaltungstrieb zurück. Die Quelle des Erhabenen müssen die stärksten »Bewegungen« sein, deren die Seele fähig ist, diese aber sind die durch die Vorstellung von Schmerz erzeugten, welche (darin erinnert Burke schon an einen Grundgedanken Schopenhauers) weit mächtiger sind als die, welche die Vorstellung der Lust mit sich bringt. Daher ist besonders geeignet, das Gefühl des Erhabenen hervorzurufen, »whatever is fitter in any sort to excite the ideas of pain and danger«.<sup>13</sup> Sowohl Schmerz aber als [auch] Gefahr sind unfähig, uns zu gefallen, wenn sie auf uns zu nahe eindringen, und sind dann »bloss und durchaus schrecklich«, in gewisser Entfernung jedoch und »mit gewissen Einschränkungen können sie ergötzen«, nämlich wenn wir die Vorstellung von Schmerz und Gefahr haben, ohne uns selbst in einem schmerzlichen oder gefahrvollen Zustande zu befinden.<sup>14</sup> Dieses Gefühl der Sicherheit wird später von Kant betont, wenn er hervorhebt, dass die Natur, als Gegenstand der Furcht betrachtet, nur insofern erhaben ist, als wir uns dabei in Sicherheit befinden.<sup>15</sup> Wir werden sehen, in welche Widersprüche sich Schopenhauer durch Fallenlassen dieses Momentes verwickelt hat. – Das Wohlgefallen nun, welches aus der Summe der erwähnten Gefühle entspringt, ist, wie Burke weiter ausführt, nicht eine ungemischte Freude (»unmixed delight«), sondern »blended with no small uneasiness.«<sup>16</sup> Das Erhabene wirkt zuerst niederdrückend auf uns, um uns dann durch eine seltsame Gefühlswendung über die Depression zu erheben. Dies erinnert an die Kantsche Definition des Gefühls des Erhabenen als »einer Lust, welche nur indirecte entspringt, nämlich so, dass sie durch das Gefühl einer augenblicklichen Hemmung der Lebenskräfte und darauf sogleich folgenden desto stärkeren Ergiessung derselben erzeugt wird.«<sup>17</sup> Die psychologischen Widersprüche der Burke'schen Theorie hat Robert Zimmermann (»Aesthetik«, Bd. I., S. 265 ff.) einge-

12. E. Burke, *A Philosophical Inquiry* [=Philosophische Untersuchungen].

13. E. Burke, S. 39 [= 52: »Alles, was auf einige Weise geschickt ist, die Vorstellungen von Schmerz und Gefahr zu erregen«].

14. E. Burke, S. 40 [= 53].

15. Vgl. I. Kant, *Kritik der Urteilskraft* [1790] = KdU, S. 261 f.

16. E. Burke, S. 46 [= 65: »Es ist nicht reines lauterer Vergnügen, das wir dabei genießen, sondern mit einer merklichen Unruhe vermishtes Vergnügen«].

17. KdU, S. 245.

hend besprochen.<sup>18</sup> Ungeachtet dieser Widersprüche übte sie auf die Folgezeit, vornehmlich auch auf Kant, der sie »überaus schön« findet, und Schiller einen grossen Einfluss aus.<sup>19</sup> – Das Bedeutendste aber in Burke's Schrift ist derjenige Teil derselben, der bisher von den Historikern der Aesthetik am wenigsten beachtet wurde, dessen Nachwirkungen jedoch bei Kant und Schopenhauer sehr deutlich sind: die Betrachtungen über das Gefühl des Unendlichen als Erhabenheitsgefühl.<sup>20</sup> Wir finden hier schon die Erklärung des scheinbar Unendlichen aus der Beschränktheit unserer Sinne und der Aufeinanderfolge von Teilen eines grossen Gegenstandes in einer so unbestimmten Zahl, dass die Einbildungskraft durch nichts aufgehalten wird, diese Reihe noch weiter fortzusetzen; vor Allem aber die Ableitung des Unendlichkeitsbegriffs aus den Principien der Continuität und Homogenität (»succession and uniformity of parts are what constitu[t]e the artificial infinite« II. 9) und die Entwicklung dieser Prinzipien in völlig modernem Sinne.<sup>21</sup> Gleichzeitig erörtert Mendelssohn eine andere Seite desselben Gegenstandes. »Das Unendliche«, sagt er (Werke Bd. III. S. 32), »das wir zwar als ein Ganzes betrachten, aber nicht umfassen können, erregt eine vermischte Empfindung von Lust und Unlust. Die Grösse des Gegenstandes gewährt uns Lust, aber unser Unvermögen, seine Grenzen zu umfassen, vermischt diese Lust mit einiger Bitterkeit, die sie desto reizender macht.«<sup>22</sup> Das Gefühl der Lust erklärt Mendelssohn aus einer erhöhten Beschäftigung unserer Vorstellungsthätigkeit.

Die verstreuten Anregungen dieser Männer und ihrer Nachfolger (wie

18. R. Zimmermann, *Aesthetik*, S. 258-273 (zu Burke insgesamt).

19. KdU, S. 277.

20. E. Burke, S. 73 f. [= 113 ff.], vgl. KdU, S. 254-256.

21. E. Burke, S. 74 [= 115: »Succession und Einförmigkeit der Theile ist das, woraus das künstlich unendliche besteht«].

22. M. Mendelssohn, *Rhapsodie, oder Zusätze zu den Briefen über die Empfindungen* [1771], in: *Sämmtliche Werke*, 3. Bd., Ofen 1819, S. 1-82: 32 [= Jubiläumsausgabe Bd. 1, Stuttgart/Bad Cannstadt 1971, S. 381-424: 398]: »Das Unermeßliche, das wir zwar als ein Ganzes betrachten, aber nicht umfassen können, erregt gleichfalls eine vermischte Empfindung von Lust und Unlust, die Anfangs ein Schauern, und wenn wir es zu betrachten fortfahren, eine Art von Schwindel erregt. Diese Unermeßlichkeit mag in einer ausgedehnten, oder unausgedehnten, in einer stetigen, oder unstetigen Grösse bestehen; die Empfindung ist in allen diesen Fällen die nehmliche. Das große Weltmeer, eine weit ausgedehnte Ebene, das unzählbare Heer der Sterne, die Ewigkeit der Zeit, jede Höhe oder Tiefe, die uns ermüdet, ein großes Genie, große Tugenden, die wir bewundern, aber nicht erreichen können, wer kann diese ohne Schauern anblicken, wer ohne angenehmes Schwindeln zu betrachten fortfahren? Diese Empfindung ist von Lust und Unlust zusammengesetzt. Die Grösse des Gegenstandes gewähret uns Lust, aber unser Unvermögen, seine Grenzen zu umfassen, vermischt diese Lust mit einiger Bitterkeit, die sie desto reizender macht.«

Eberhard, Jerusalem, Hugh Blair) fasst Kant in seiner »Kritik der Urteilskraft« zusammen.<sup>23</sup> Das, was in uns das Gefühl des Erhabenen erregt, erscheint nach ihm »zweckwidrig für unsere Urteilskraft, unangemessen unserem Darstellungsvermögen und gleichsam gewalthätig für die Einbildungskraft« und bereitet daher Unlust;<sup>24</sup> zugleich weckt es aber auch Lust »aus der Übereinstimmung eben dieses Urteils der Unangemessenheit des grössten sinnlichen Vermögens mit Vernunftideen.«<sup>25</sup> Es ist also die überlegene Grösse des eigenen Subjects als Vernunftwesens, welche Wohlgefallen erregt. – Kant unterscheidet das Mathematisch-Erhabene, dessen Maasstab unsere Anschauung und Einbildungskraft ist, das sich daher auf unsre »Intelligenz« bezieht, und das Dynamisch-Erhabene, dessen Maasstab unsere Widerstandskraft ist, das sich daher auf unsren Willen bezieht. Das Mathematisch-Erhabene ist das, »mit welchem in Vergleichung alles Andere klein ist«;<sup>26</sup> es erweckt ein Lustgefühl durch die Gegenwärtigkeit der Vernunftidee des Unermesslichen als einer Grösse, welche auch nur denken zu können ein Vermögen des Gemüts beweist, das jeden Maasstab der Sinne übertrifft. Im Dynamisch-Erhabenen erscheint die Natur als furchterregende Macht, gegen die kein Widerstand möglich ist, der gegenüber wir uns aber zugleich durch unsere moralische Unabhängigkeit überlegen und daher über sie erhoben fühlen. Im Ganzen kann man daher erhaben das nennen, was durch den Widerstand gegen das Interesse der Sinne unmittelbar und notwendig gefällt, weil wir uns zwar als Sinnenwesen vernichtet fühlen und ohnmächtig verschwinden, uns aber andererseits als »übersinnliche, intelligible, vernünftige oder rein moralische« Wesen erkennen. »Erhaben ist, was uns erhebt«, d. h. unsere Vernunft über unsere Sinnlichkeit erhebt.<sup>27</sup> Weil aber hier »das sinnliche Vermögen überwältigt und niedergeworfen« wird, um das übersinnliche zu erheben und aufzurichten, ist das Gefühl des Erhabenen, welches so aus einem raschen Wechsel von Unlust und Lust besteht, eine bei weitem stärkere Gemütsbewegung als das Gefühl des Schönen. Auch ruht, wie aus dem Gesagten hervorgeht, das Erhabene fast ausschliesslich

23. Johann August Eberhard, *Theorie des Denkens und Empfindens*, Berlin 1776, Karl Wilhelm Jerusalem, *Philosophische Aufsätze*, hrsg. von G. E. Lessing, Braunschweig 1776, Hugh E. Blair, *Lectures on Rhetoric and Belles-lettres*, Philadelphia 1784. Zum Erhabenen in KdU, vgl. S. 244-278.

24. KdU, S. 245.

25. KdU, S. 257.

26. KdU, S. 250.

27. Vgl. KdU, S. 256: »Wer wollte auch ungestalte Gebirgsmassen, in wilder Unordnung über einander gethürmt, mit ihren Eispyramiden, oder die düstere tobende See u. s. w. erhaben nennen? Aber das Gemüth fühlt sich in seiner eigenen Beurtheilung gehoben«.

im Subiecte und wird erst »durch eine gewisse Subreption« ins Obiect verlegt.<sup>28</sup>

Die Gedanken Kants werden von Schiller weiter ausgeführt. Wir zittern vor einer furchtbaren Macht und fühlen uns doch zugleich erhaben, weil wir uns bewusst werden, dass wir auch selbst als ein Opfer dieser Macht für unser freies Selbst, für die Autonomie unserer Willensbestimmungen nichts zu fürchten haben werden. Wir fühlen uns beim Genuss des Erhabenen frei, »weil die sinnlichen Triebe hier gar keinen Einfluss auf uns haben, weil der Geist hier handelt, als ob er unter keinen anderen, als seinen eigenen Gesetzen stünde.«<sup>29</sup> Das Gefühl des Erhabenen ist aus Wehsein und Frohsein zusammengesetzt; daraus geht hervor, dass wir in zwei verschiedenen Verhältnissen zu ihm stehen, dass also die Gesetze der Natur nicht notwendig auch die unsrigen sind und dass wir »ein selbständiges Principium in uns haben, welches von allen sinnlichen Regungen unabhängig ist.«<sup>30</sup> Schiller nimmt die Kantsche Einteilung auf, indem er ein Theoretisch-Erhabenes, das aus der feindlichen Beziehung des Gegenstandes zu unserer Fassungskraft, mithin zu unserem Vorstellungstrieb, und ein Praktisch-Erhabenes, das aus der feindlichen Beziehung des Gegenstandes zu unserer Lebenskraft, zu unserem Selbsterhaltungstrieb entsteht. Wir erliegen an dem Versuch, uns von dem ersten eine Vorstellung zu machen. Wir erliegen an dem Versuch, uns der Gewalt des zweiten zu widersetzen. Der sichere Gedanke an die Vernünftigkeit und Unzerstörbarkeit unseres Wesens bleibt uns gewahrt, und er bedeutet einen Triumph, der uns über alle Niederlagen unserer Sinnlichkeit hinaushebt.

Schopenhauers Ideen schliessen sich unmittelbar an die Kants und Schillers an.

## 2. Schopenhauers Theorie

Schopenhauer erklärt das Erhabene aus seiner allgemeinen ästhetischen Theorie heraus, indem er jedoch die Grundauffassung und Systematik seiner Vorgänger im Wesentlichen beibehält.<sup>31</sup>

Das Gefühl<sup>32</sup> des Schönen wird in uns geweckt, wenn die Gegenstän-

28. KdU, S. 257 (Subreption = Verwechslung).

29. F. Schiller, *Über das Erhabene* [1801], Bd. 5, S. 792-808: 796: »wir fühlen uns frei beim Erhabenen, weil die sinnlichen Triebe auf die Gesetzgebung der Vernunft keinen Einfluß haben, weil der Geist hier handelt, als ob er unter keinen andern als seinen eigenen Gesetzen stünde.« (S. 268)

30. A. a. O.

31. Vgl. Schopenhauer, Bd. 1, S. 265-279.

32. [Anm. Buber:] Das Wort »Gefühl« findet sich an d[er] betreffenden Stelle bei

de unserer reinen und willenlosen Contemplation entgegenkommen, d.h. leicht zu Repräsentanten ihrer Ideen werden. Wenn dagegen diese Gegenstände zu unserem Willen und seiner Obiectität, unserem Leibe, in einem feindlichen, drohenden Verhältnis stehen und die Anschauung sich mit vollem Bewusstsein und gewaltsam von diesem Verhältnis abwendet, sich über die Relationen des Gegenstandes zum eignen Individuum erhebt, um sich der reinen Ideen-Erkenntnis hinzugeben, erfüllt uns das Gefühl des Erhabenen, und indem wir es auf die veranlassenden Obiecte übertragen, nennen wir auch diese erhaben. Das feindliche Verhältnis des erhabenen Gegenstandes zu unserem Lebenswillen erinnert an Schillers Erklärung des Praktisch-(Dynamisch-)Erhabenen, in dem die Natur als Obiect der Empfindung in Widerspruch mit unserem Erhaltungstrieb erscheint, und kann in der That nur auf diese Form des Erhabenen, nicht auch auf das Mathematisch-Erhabene, wie Schopenhauer meint, bezogen werden. – Während beim Schönen das reine Erkennen leicht und ohne Kampf die Alleinherrschaft in uns gewinnt, so dass der Wille ohne Widerstand und ohne dass eine Erinnerung an ihn zurückbliebe, verschwindet, gelangen wir beim Erhabenen zu diesem Aufgehen des Subjects im Obiect erst durch »ein bewusstes und gewaltsames Losreißen von den als ungünstig erkannten Beziehungen desselben Obiects zum Willen.«<sup>33</sup> Die Erhebung des reinen Erkennens über den Willen wird mit Bewusstsein gewonnen und erhalten und ist daher »von einer steten Erinnerung an den Willen begleitet«, und zwar nicht an das beschränkte Hoffen und Wünschen des Individuums, sondern an das grosse menschliche Wollen überhaupt.<sup>34</sup>

In der Einteilung des Erhabenen hält Schopenhauer sich an Kant, wie er denn selbst zugiebt, die »allgemeine Methode der Untersuchung« Kant entnommen zu haben.<sup>35</sup> Das Mathematisch-Erhabene entsteht dadurch, dass wir uns vor einer unermesslichen Grösse zu Nichts verkleinert fühlen und doch diese Unendlichkeit als unsere Vorstellung und unser Subject als den »notwendigen, bedingenden Träger aller Welten und Zeiten« erkennen;<sup>36</sup> das Dynamisch-Erhabene dadurch, dass das Individuum

Sch[openhauer] in diesem Sinne gebraucht: »so lange ist es bloss das Schöne, was auf uns wirkt, und Gefühl der Schönheit, was erregt ist (I. S. 272); ebenso I. S. 272 f. »was also das Gefühl des Erhabenen von dem des Schönen unterscheidet.«

33. Schopenhauer, Bd. 1, S. 273.

34. A. a. O.

35. Als Zitat nicht nachweisbar, aber vgl. Schopenhauer, Bd. 1, S. 277: »Kants Bemerkungen und seine richtige Eintheilung beibehaltend, obgleich wir in der Erklärung des innern Wesens jenes Eindrucks ganz von ihm abweichen.«

36. A. a. O.: »Modifikationen des einigen Subjects des reinen Erkennens, [...] welches der nothwendige, der bedingende Träger aller Welten und aller Zeiten ist.«

einer es bedrohenden ungeheuren Macht gegenüber sich als hilflose Willenserscheinung fühlt, zugleich aber als ewiges in Ruhe beharrendes Subject des Erkennens, »frei und fremd allem Wollen und allen Nöten«, und daher unzerstörbar.<sup>37</sup>

Während jedoch bei Kant und Schiller das, was uns das lustbetonte Gefühl unserer Sicherheit verleiht, einerseits unsere Vernunft ist, durch die wir denken können, was die Sinne nicht mehr fassen und der Verstand nicht mehr begreift, andererseits unsere moralische Kraft und Freiheit, durch die wir wollen können, was die Triebe verabscheuen, und verwerfen, was sie begehren, verblasst bei Schopenhauer die schöne lichtvolle Sicherheit des vernünftigen und moralischen Individuums zu einer Sicherheit des erkennenden Subjects, oder richtiger zu einer schemenhaften, wesenslosen Sicherheit des ins Object aufgegangenen, daher subjectlosen Erkennens.

Kant unterscheidet das Erhabene vom Schönen viel schärfer als Schopenhauer. Die Objecte des Erhabenen sind nach ihm ganz andere als die des Schönen; bei letzteren ist das Wohlgefallen mit der Vorstellung der Qualität, bei ersteren mit der Vorstellung der Quantität verbunden;<sup>38</sup> das Schöne ist der Form nach subjectiv zweckmässig und erweckt eine directe positive Lust, das Erhabene ist der Form nach zweckwidrig und erweckt eine indirecte negative Lust. Da Schopenhauer nur negative Lust, d. i. Befreiung vom Willen, kennt, verlegt er sie auch in das Gefühl des Schönen, verwirft Kants andere Unterscheidungsmerkmale und gelangt so dazu, dass als einzige Trennungsursache beider Gebiete die Bedrohlichkeit zurückbleibt, welche aber, wie wir sehen werden, keine notwendige Eigenschaft des Erhabenen ist.

Mehr nähert sich Schopenhauer der Unterscheidung Schillers, der ja auch einmal von dem »Kampf der Intelligenz mit dem Leiden der sinnlichen Natur«, obgleich (selbstverständlich) in ganz anderem Sinne, spricht.<sup>39</sup> Bei dem Schönen, sagt Schiller, stimmen Vernunft und Sinnlichkeit zusammen; wir fühlen uns frei, weil die sinnlichen Triebe mit dem Gesetz der Vernunft harmoniren. Beim Erhabenen hingegen stimmen Vernunft und Sinnlichkeit nicht zusammen und eben in diesem Widerspruch zwischen beiden liegt der Zauber, womit es unser Gemüt ergreift; der physische und der moralische Mensch werden von einander geschieden und wir fühlen uns frei, weil die sinnlichen Triebe auf die Ge-

37. A. a. O.

38. Vgl. R. Zimmermann, *Aesthetik*, S. 402: »Das Wohlgefallen ist beim Schönen mit der Vorstellung der *Qualität*, beim Erhabenen dagegen mit jener der *Quantität* verbunden.«

39. F. Schiller, *Über das Pathetische* [1793], Bd. 5, S. 512-537: 522.



setzung der Vernunft keinen Einfluss haben. Hier ist es also die Erhebung des Intellekts über die Sinnlichkeit, welche das wesentliche Unterscheidungsmerkmal bildet. (Von einer Erhebung über den Willen kann bei Schiller natürlich keine Rede sein, da er den Willen vielmehr neben dem Bewusstsein als das besondere Prärogativ des Menschen auffasst.) Da nun aber Schopenhauer erklärt, »moralischen Reflexionen« keinen Anteil an der Erklärung des Erhabenen zugestehen zu wollen, nimmt er sich die letzte Möglichkeit einer folgerichtigen Deutung des Erhabenen aus dem Kampfe zweier Elemente im betrachtenden Subiect.<sup>40</sup>

### 3. Widersprüche

Es würde über die Aufgabe dieses Versuchs hinausgehen, die allgemeinen Fragen zu erörtern, welche sich beim allgemeinen Studium der Schopenhauerschen Aesthetik aufwerfen; wie z. B.: Besteht ästhetischer Genuss wirklich in einer völlig willenlosen oder vielmehr in einer bloss interesselosen Contemplation? Kann eine Befreiung von allem Individuellen von einem Gefühl der Lust begleitet sein, da doch Gefühle das eigentlich Individuelle ausmachen, oder ist nicht vielmehr eine solche Befreiung als jenseits von Lust und Unlust liegend zu denken? – und andere verwandte Fragen. Die ihnen zu Grunde liegende Idee dürfte jedoch auch für unseren engeren Zweck wichtig sein. Es ist dies die Annahme eines »reinen, willenlosen und zeitlosen« Erkennens, welcher zwar manche normale und anormale Erscheinungen des psychischen Lebens zum Teil entsprechen, die aber in dem weiten Sinne, in dem sie Schopenhauer aufstellt, ein undenkbarer Begriff ist, der sich mit sich selbst, mit den aus ihm abgeleiteten Folgerungen und mit der Erfahrung nicht in Einklang bringen lässt.<sup>41</sup> Indem Schopenhauer, wie wir gesehen haben, fremde und verschiedenartige Ideen-Elemente aufnahm und dieser Annahme anzupassen suchte, entstanden die mannigfaltigen Widersprüche, welche in seiner Lehre vom Erhabenen enthalten sind.

Als schöne Gegenstände bezeichnet Schopenhauer diejenigen, welche durch »die Bedeutsamkeit und Deutlichkeit ihrer Formen« uns in den ästhetischen Zustand versetzen.<sup>42</sup> Nach dieser Definition fährt er fort: »Wenn nun aber eben jene Gegenstände, deren bedeutsame Gestalten uns zu ihrer reinen Contemplation einladen, gegen den menschlichen

40. Schopenhauer, Bd. 1, S. 277.

41. Schopenhauer, Bd. 1, S. 269.

42. Schopenhauer, Bd. 1, S. 272.

Willen überhaupt ... ein feindliches Verhältnis haben, ... nennt man den solchen Zustand veranlassenden Gegenstand erhaben.«<sup>43</sup> Voraussetzung also für die Erhabenheit eines Gegenstandes ist eine bedeutsame und deutliche Form. Dies widerspricht aber nicht bloss unserer Erfahrung, sondern auch den meisten von Schopenhauer angeführten Beispielen, denn eine einsame Wüstengegend oder eine in Nacht getauchte Gewitterlandschaft oder die Nacht selber, welche gar »an sich erhaben«<sup>44</sup> sein soll (Nachlass, ed. Grisebach IV. 388.), sind ohne Zweifel formlos;<sup>45</sup> noch formloser wohl ist das Gebrüll der geöffneten Wasserleitung des Canal du Languedoc, von dem Schopenhauer in seinen Vorlesungen (Nachlass IV. 389.) erzählte, hier werde das Gefühl des Erhabenen »durch einen bloss hörbaren Gegenstand, ohne alles Sichtbare veranlasst«, und zwar »im höchsten Grade«.<sup>46</sup> Schon Kant hatte ja betont, dass das Erhabene »auch an einem formlosen Gegenstande zu finden« ist.<sup>47</sup> – Überdies sieht man aber aus diesen Beispielen, dass die Objecte des Erhabenen mit den Objecten des Schönen keineswegs identisch und, wie Schopenhauer meint, nur infolge der durch »zufällige« (nicht zur Idee gehörende) Bedingungen verursachten Bedrohung unseres Willens verschieden sind.<sup>48</sup>

43. A. a. O.: »Wenn nun aber eben jene Gegenstände, deren bedeutsame Gestalten uns zu ihrer reinen Kontemplation einladen, gegen den menschlichen Willen überhaupt, wie er in seiner Objektivität, dem menschlichen Leibe, sich darstellt, ein feindliches Verhältnis haben, ihm entgegen sind, durch ihre allen Widerstand aufhebende Uebermacht ihn bedrohen, oder vor ihrer unermeßlichen Größe ihn bis zum Nichts verkleinern; der Betrachter aber dennoch nicht auf dieses sich aufdringende feindliche Verhältnis zu seinem Willen seine Aufmerksamkeit richtet; sondern, obwohl es wahrnehmend und anerkennend, sich mit Bewußtseyn davon abwendet, indem er sich von seinem Willen und dessen Verhältnissen gewaltsam losreißt und allein der Erkenntniß hingegeben, eben jene dem Willen furchtbaren Gegenstände als reines willensloses Subjekt des Erkennens ruhig kontemplirt, ihre jeder Relation fremde Idee allein auffassend, daher gerne bei ihrer Betrachtung weilend, folglich eben dadurch über sich selbst, seine Person, sein Wollen und alles Wollen hinausgehoben wird: – dann erfüllt ihn das Gefühl des *Erhabenen*, er ist im Zustand der Erhebung, und deshalb nennt man auch den solchen Zustand veranlassenden Gegenstand *erhaben*.«
44. [Anm. Buber:] Diese Bezeichnung »an sich erhaben« steht in Widerstreit mit Schopenhauers Lehre, dass kein Object an sich erhaben ist, sondern es nur durch Verlegung des subjectiven Gefühls in dasselbe wird.
45. *Arthur Schopenhauer's handschriftlicher Nachlaß*, hrsg. von E. Grisebach, Leipzig o. J., Bd. 4: *Neue Paralipomena*, S. 388: »Die Nacht ist an sich erhaben.«
46. Ebd., S. 389: »So stellt sich dann das Gefühl des Erhabenen im höchsten Grade ein: dieses Mal durch einen bloß hörbaren Gegenstand, ohne alles Sichtbare veranlaßt.«
47. KdU, S. 244.
48. Vgl. Schopenhauer, Bd. 1, S. 273 f.: »Denn da [das Gefühl des Erhabenen] mit dem des Schönen in der Hauptbestimmung, dem reinen, willensfreien Erkennen und der mit demselben nothwendig eintretenden Erkenntniß der außer aller durch den Satz

Schopenhauer nimmt ferner an, dass die erhabenen Objecte immer ein feindliches Verhältnis zu unserem Willen haben, indem sie entweder »durch ihre allen Widerstand aufhebende Übermacht ihn bedrohen, oder vor ihrer unermesslichen Grösse ihn bis zum Nichts verkleinern« und adoptirt die Kantsche Unterscheidung des Dynamisch- und Mathematisch-Erhabenen.<sup>49</sup> Aber es gelingt ihm nicht, diese Unterscheidung in seine allgemeine Anschauung folgerichtig einzufügen. Kant bezog nur das Dynamisch-Erhabene auf unsern Willen, das Mathematisch-Erhabene hingegen auf unsere Anschauung. Schopenhauer selbst giebt zu, dass z. B. der gestirnte Himmel nur mit seiner scheinbaren, nicht mit seiner wahren Grösse auf den Menschen wirkt (dies hatte schon Burke auseinandergesetzt) und ihm daher bloss als ein sehr hohes und weites Gewölbe erscheint. Dann muss aber auch das Individuum sich nicht mehr vor seiner Unendlichkeit bis zum Nichts verkleinert fühlen. Freilich, da alle Grösse relativ ist, fühlt es sich im Vergleich mit dieser wundergrossen Kuppel recht klein; da aber Schopenhauer unter dem menschlichen Willen im Wesentlichen nicht den Willen zur Macht und Grösse,<sup>50</sup> sondern den blossen Willen zum Dasein, zur individuellen Existenz versteht, ist der Wille durch dieses Gefühl der eigenen Kleinheit nicht bedroht.

Gegen das »Gespenst unserer eigenen Nichtigkeit« erhebt sich nun, wie Schopenhauer meint, »das unmittelbare Bewusstsein, dass alle diese Welten ja nur in unserer Vorstellung dasind«. <sup>51</sup> Ich glaube: ein solches unmittelbares Bewusstsein ist erst auf einer sehr hohen philosophischen Entwicklungsstufe des menschlichen Geistes möglich und es mischte sich wohl nichts davon in das Entzücken ein, mit welchem ein feingebildeter Grieche der Perikleischen Zeit eine grossartige Naturerscheinung betrachtet, wie nichts davon in dem Gefühl enthalten ist, das einem Schweizer Hirten beim Anblick der riesenhaften, vom Sonnenaufgang roten Berge die Brust schwellt.

Nach Schopenhauer müssten alle erhabenen Gegenstände unseren Willen bedrohen. Dies ist aber durchaus nicht der Fall. Wenn wir den

des Grundes bestimmten Relation stehenden Ideen, Eines ist und nur durch einen Zusatz, nämlich die Erhebung über das erkannte feindliche Verhältnis eben des kontemplirten Objekts zum Willen überhaupt, sich vom Gefühl des Schönen unterscheidet; so entstehen, je nachdem dieser Zusatz stark, laut, dringend, nah, oder nur schwach, fern, bloß angedeutet ist, mehrere Grade des Erhabenen, ja Uebergänge des Schönen zum Erhabenen.«

49. Schopenhauer, Bd. 1, S. 272.

50. [Anm. Buber:] Der »Wille zur Macht« Nietzsches kann sich durch eine ihn derart überragende Grösse in seinem Streben bedroht fühlen, nicht aber der »Wille zum Dasein« Schopenhauers.

51. Schopenhauer, Bd. 1, S. 277.

Moses des Michelangelo betrachten oder die neunte Symphonie hören, durchbebt uns das Gefühl des Erhabenen, ohne dass diese Kunstwerke in irgend einem feindlichen Verhältnis zu unserem Willen stünden. Übrigens führt Schopenhauer selbst im 2. Bande seines Hauptwerkes (Griesebach, S. 440 f.) ein merkwürdiges Beispiel gegen seine eigne Theorie an: den Mond. Er nennt ihn erhaben, weil er ohne alle Beziehung zu unserem irdischen Treiben seine Bahnen durchläuft, »Alles sieht, aber an nichts Anteil nimmt«. <sup>52</sup> Dies stimmt zwar zu Schopenhauers Definition des erhabenen menschlichen Charakters, aber nicht zu seiner Definition des Erhabenen in der Natur. Ist der Mond mathematisch- oder dynamisch-erhaben? Wodurch bedroht er unseren Willen? Und findet in uns wirklich, wenn wir ihn anschauen, »ein bewusstes und gewaltsames Losreißen« des reinen Erkennens von den Beziehungen des Obiects zum Willen statt? <sup>53</sup>

Dieses Losreißen selbst schliesst einen neuen Widerspruch ein. Schopenhauer gebraucht den Begriff des Losreisens vom Wollen an anderer Stelle (I. 267.) für die ästhetische Anschauung überhaupt, während er hier in ihm den Unterschied zwischen dem Schönen und dem Erhabenen erblickt. <sup>54</sup> Vor Allem aber ist Losreißen nur als eine Anstrengung, mithin als Willensthätigkeit denkbar und wir gerathen in den sonderbaren Conflict hinein, dass der Intellekt sich vom Willen mit Hilfe des Willens befreien soll.

Das Losreißen ist ausserdem durch nichts motivirt. Der Betrachter, sagt Schopenhauer, richtet nicht auf das sich aufdringende feindliche Verhältnis seine Aufmerksamkeit, sondern wendet sich, obwohl es wahrnehmend und anerkennend, mit Bewusstsein davon ab. Dass aber nicht etwa eine bloss vorgestellte, sondern eine wirkliche Gefahr gemeint ist, wiederholt Schopenhauer ausdrücklich (Nachlass III. 70.): »Auch in dem Augenblicke der wirklichen Gefahr und des Unterganges kann unser Bewusstsein zum Erhabenen emporsteigen«. <sup>55</sup> Das Sich-abwenden von der Gefahr ist durch nichts begründet. Wir begreifen nicht, wodurch der Betrachter dazu veranlasst werden soll, da ihm doch natürlicherweise in solchem Augenblicke die Selbsterhaltung wertvoller erscheint als der ästhetische Genuss und er seine Aufmerksamkeit auf die Möglichkeit einer Rettung als auf die »jeder Relation fremde Idee« des bedrohenden Obiects richtet. <sup>56</sup> So fasst

52. Schopenhauer, Bd. 2, S. 436.

53. Schopenhauer, Bd. 1, S. 273.

54. Vgl. Schopenhauer, Bd. 1, S. 267: »Denn in dem Augenblick, wo wir, vom Wollen losgerissen, uns dem reinen willenlosen Erkennen hingegen haben«.

55. Schopenhauer, *Nachlaß*, Bd. 3: Philosophische Anmerkungen, S. 70.

56. Schopenhauer, Bd. 1, S. 272.

auch Schiller die Frage auf (Neue Thalia, 1793, III. Stück): »Entweder darf das furchtbare Obiect seine Macht gar nicht gegen uns richten, oder wenn dies geschieht, so muss unser Geist frei bleiben, indem unsere Sinnlichkeit überwältigt wird. Dieser letzte Fall ist aber höchst selten und erfordert eine Erhebung der menschlichen Natur, die kaum in einem menschlichen Subject als möglich gedacht werden kann. Denn da, wo wir uns wirklich in Gefahr befinden, wo wir selbst der Gegenstand einer feindseligen Naturmacht sind, da ist es um die ästhetische Beurteilung geschehen. So erhaben ein Meeresturm vom Ufer betrachtet sein mag, so wenig mögen die, welche sich auf dem Schiff befinden, das durch denselben zertrümmert wird, aufgelegt sein, dieses ästhetische Urtheil darüber zu fällen.«<sup>57</sup>

Der bedeutsamste Widerspruch jedoch offenbart sich in der Behauptung Schopenhauers, dass die Erhebung über den Willen nicht nur mit Bewusstsein gewonnen, sondern auch mit Bewusstsein erhalten werden müsse und daher von einer steten Erinnerung an den Willen begleitet sei. Nun wurde aber der Betrachter über sich selbst und seine Person hinausgehoben und gieng im Obiect auf, »als ob der Gegenstand allein da wäre, ohne Jemand, der ihn wahrnimmt«;<sup>58</sup> man konnte nicht mehr »den Anschauenden von der Anschauung trennen«; »das Subject ist der Gegenstand selbst geworden«.<sup>59</sup> Ist da noch das Bewusstsein einer Erhebung, die Erinnerung an den Willen möglich? Bei Kant bleibt, wenn »der Einzelne mitten im Sturm der Sinnlichkeit ein Vermögen in sich gewahrt, das weit über alles Sinnliche hinausliegt«, die Einheit des Subjects erhalten.<sup>60</sup> Schopenhauer hingegen trennt empirisches, im Banne des Individuellen befangenes, und reines, alle Individualität ausschliessendes Subject so scharf von einander, nimmt eine so völlige »Duplicität des Bewusstseins« (I. 276.) an, dass dieses absolute Allgemein-Subject zum Nicht-Subject, zu einem subjectlosen Allsein wird, in dem das Bewusstsein einer Erhebung, die doch im Individuum vor sich gieng, die Erinnerung an den Willen, der das Wesen des Individuums war, (als notwendig individuelle Elemente) undenkbar sind.

Der von Schopenhauer behaupteten Willenlosigkeit des erkennenden Subjects widerspricht seine eigene Schilderung dieses Subjects. Wir haben gesehen, wie z. B. das »Losreißen« eine Willensfunction involvirt. Nicht

57. F. Schiller, *Vom Erhabenen* [1793], Bd. 5, S. 489-512: 496.

58. Schopenhauer, Bd. 1, S. 244.

59. A. a. O.

60. R. Zimmermann, *Aesthetik*, S. 660: »In der Kantischen Erklärung macht es das Hauptgewicht aus, dass der Einzelne mitten im Sturm der Sinnlichkeit ein Vermögen in sich gewahrt, das weit über alles Sinnliche hinausliegt, dass er sich als Einzelner zugleich und doch mit dem Ueberempirischen Eins fühlt.«

genug daran: das reine, die objective Welt abspiegelnde Subject soll »obwohl von keinem Willen angespornt, aus eigenem Triebe in höchster Spannung und Thätigkeit« sein (II. 439.) Trieb, Spannung, Thätigkeit; eine deutlichere Sprache des Willens kann man sich nicht vorstellen. Und noch eine andere Rolle soll der Wille in diesem willenlosen ästhetischen Sein spielen; denn was den Zustand der Ideen-Erkenntnis herbeiführt, »müssen innere physiologische Vorgänge sein, welche die Thätigkeit des Gehirns reinigen und erhöhen«<sup>61</sup> (II. 438), also Vorgänge im Leibe, der doch die unmittelbare Obiectität des Willens ist.

Um zu zeigen, dass auch in den Beispielen selbst – ohne Beziehung auf die Theorie – Widersprüche enthalten sind, hebe ich einen Fall heraus. In seinen Betrachtungen zur Aesthetik der Architektur (II. 488.) meint Schopenhauer: »Unser Wohlgefallen an Gothischen Werken beruht ganz gewiss grössten Theils auf Gedankenassociationen und historischen Erinnerungen, also auf einem der Kunst fremden Gefühl«. An einer anderen Stelle (Nachlass, ed. Grisebach, IV. 390/91) zeigt er aber, wie gerade bei Bauwerken und Ruinen Ideenassociationen und historische Erinnerungen das rein ästhetische Gefühl des Erhabenen in unserer Seele wecken und bilden.

Obzwar Schopenhauer im Allgemeinen in seiner Erklärung des Erhabenen sich der dualistischen Theorie anschliesst, giebt es doch Stellen in seinen Schriften, aus denen hervorgeht, dass seine Ansichten über das Erhabene auch in dieser Beziehung schwankend waren. So finden wir in einem nachgelassenen Manuscripthefte Schopenhauers, das aus dem Jahre 1813 stammt (und nicht, wie Seidl, »Zur Geschichte des Erhabenheitsbegriffes seit Kant« S. 25, meint, zu den späteren Ausführungen des Philosophen gehört<sup>62</sup>), folgende Bemerkungen, welche zum Teil im Geiste der von ihm so verachteten nachkantischen Metaphysiker gehalten sind (Nachlass III. 77 ff.): »Kants Erklärung des Erhabenen ist richtig und vortrefflich; nur kennt er das bessere Bewusstsein allein als moralische Triebfeder und führt also immer Alles dahin zurück. – Seine Erklärung des Schönen hingegen ist falsch. Das Schöne ist eine Gattung des Erhabenen, oder besser das Erhabene eine Gattung des Schönen, nämlich das Extrem des Schönen, wo sich die theoretische Negation der zeitlichen Welt und

61. [Anm. Buber:] Diese causale Auffassung erinnert beinahe an Burke's bekannte physiologische Erklärung des Erhabenen[, 136 = 223]: »alsdann seien diese Bewegungen, da sie die feineren und gröberen Gefässe von beschwerlichen und gefährlichen Verstopfungen reinigen, im Stande, angenehme Empfindungen zu erregen«.

62. [Anm. Buber:] Von dieser Meinung ausgehend spricht [Arthur] Seidl[, *Zur Geschichte des Erhabenheitsbegriffs seit Kant*, Leipzig 1889, 25] davon, dass diese Aphorismen »merkwürdigerweise das Erhabene dem Schönen wieder annähern.«

Affirmation der ewigen, welche durchaus das Wesen aller Schönheit ist (wie die praktische Negation und Affirmation jener beiden Asketik und Tugend sind), auf die unmittelbarste, ja fast handgreifliche Weise ausspricht.«<sup>63</sup> Und weiter: »So viel glaube ich ausgemacht zu haben, dass das Schöne mit dem Erhabenen Eins ist.«<sup>64</sup> Während Schopenhauer also in seinem Hauptwerke das Erhabene vom Schönen nachdrücklich trennt, fließen ihm hier beide Begriffe in Eins zusammen; dieses Einssein ist übrigens psychologisch unrichtig, wie die neueren psychophysiologischen Forschungen nachweisen (Wundt, Grundzüge der physiologischen Psychologie, 4. Aufl., II. Bd. 249).<sup>65</sup>

In demselben Manuscripthefte findet sich eine Bemerkung über den Zustand der Contemplation, durch den »das bessere Bewusstsein frei wird«: er sei desto vollkommener, »je kräftiger Sinne und Verstand einen gegenwärtigen Gegenstand auffassen, während dabei die Vernunft, als das Vermögen des discursiven Denkens, gänzlich pausiert.«<sup>66</sup> In dem »kräftigen« Auffassen liegt ein neuer Beweis gegen die Willenlosigkeit des ästhetischen Zustands. Die Rolle, welche Schopenhauer schon hier der »fatalen Vernunft«<sup>67</sup> zuweist, könnte glauben machen, dass er Kants Erklärung des Erhabenen schon völlig verworfen hat. Dem ist aber nicht so. Ungefähr gleichzeitig ruft er aus: »Wie ist was er [Kant] vom Erhabenen sagt so wahr und schön!«<sup>68</sup>, spricht von der »Verwandtschaft des mo-

63. Schopenhauer, *Nachlaß*, Bd. 3, S. 77 f.

64. Ebd., S. 83.

65. Vgl. W. Wundt, *Grundzüge der Physiologischen Psychologie*, 2. Bd., S. 245-254 (14. Kapitel: Aesthetische Elementargefühle), S. 249 f.: »Indem wir die nähere Begriffsbestimmung dieser Formen des Gefallens der Aesthetik überlassen, sei hier nur auf die psychologisch bedeutsamen Beziehungen derselben zu den sinnlichen Gefühlen und Affecten hingewiesen. Dass ein Hintergrund sinnlicher Gefühle jede ästhetische Wirkung in größerer oder geringerer Stärke begleitet, wurde schon mehrfach hervorgehoben. [...] Das Erhabene hat als sinnlichen Hintergrund energische Spannungsempfindungen, indem wir die Spannung unserer Muskeln nach der Kraft des Eindrucks zu steigern suchen. Wo das Erhabene zum Ungeheuren anwächst, da verengern sich reflectorisch die Hautgefäße und bewirken so die sinnliche Empfindung des Schauderns, mit der sich zugleich leise der Affect der Furcht combinirt. Darin ist die Hinneigung des Erhabenen zu Unlustgefühlen angedeutet, die es auch als ästhetisches Gefühl schon enthält, insofern in ihm eben die Grenze maßvoller Verbindung der Vorstellungen erreicht oder sogar überschritten wird.«

66. Schopenhauer, *Nachlaß*, Bd. 3, S. 83 Anm.

67. [Anm. Buber:] In denselben Glossen zu Kants Kritik der Urteilskraft, in denen Schopenhauer von der »fatalen Vernunft« spricht, bemerkt er: »Das sittliche Gefühl erfordert Begriffe und lässt sich nur durch sehr bestimmte praktische Vernunftbegriffe allgemein mitteilen.« [*Nachlaß*, Bd. 3, S. 70, Hervorhebung MB]

68. Schopenhauer, *Nachlaß*, Bd. 3, S. 69: »Wie ist was er vom Erhabenen sagt so wahr und schön! Nur Einiges in seiner Sprache und die fatale Vernunft ist zu übersehen. – Hätte er doch eingesehen, daß auch das Schöne nur ein mittelbar Erhabenes ist!«

ralischen Gefühls mit der ästhetischen Urteilskraft« und giebt sogar zu, dass Lust am Erhabenen »nur mittelst des Moralgesetzes Jedem anzusehen« ist. (Nachlass III. 70.)

#### 4. Das Ethisch-Erhabene

Schopenhauer überträgt seine Erklärung des Erhabenen auch auf das Ethische. Der erhabene Charakter wird von ihm, seinem Systeme gemäss, als ein rein passiver dargestellt, als ein ruhig anschauernder Geist, der zu der Aussenwelt in kein innigeres Verhältnis treten will; er erkennt ohne Mitleid und Mitfreude die Fehler und die Vorzüge der Menschen, ihren Schmerz und ihr Glück, »ohne nähere Verbindung mit ihnen zu wünschen«. <sup>69</sup> Nach dieser Definition müssten wir Montaigne als erhabenen Charakter preisen, keineswegs aber Sokrates oder Christus.

Bei Kant wird zwar die Affektlosigkeit erhaben genannt, er versteht jedoch darunter »ein seinen unwandelbaren Grundsätzen nachdrücklich nachgehendes Gemüt«, was etwas ganz anderes ist als das apathische Individuum Schopenhauers. <sup>70</sup> Freilich spricht Kant von einem Erhabenen der Absonderung von aller Gesellschaft, aber nur in dem Sinne, dass ein Mann sich selbst genug ist, d. h. sehr geringe Bedürfnisse hat und daher eine Unterstützung von Seiten der Menschen beinahe völlig entbehren kann, ohne doch ungesellig zu sein, d. h. die Gesellschaft zu fliehen. (Auch scheint mir trotz dieser Einschränkung die Behauptung nicht in Einklang mit Kants <sup>71</sup> ethischer Lehre zu sein). Daneben aber nennt Kant auch den Enthusiasmus, und mehr noch die Affekte »von der wackeren Art«, die das Bewusstsein unserer Kräfte, jeden Widerstand zu überwinden, rege machen, erhaben. <sup>72</sup>

Schiller unterscheidet das Erhabene der Fassung, welches dem erhabenen Charakter Schopenhauers entspricht, aber nicht in der Teilnahmslosigkeit den Mitmenschen gegenüber, sondern in der Unabhängigkeit vom Schicksal besteht, und das Erhabene der Handlung, das darin beruht, »dass das Leiden eines Menschen auf seine moralische Beschaffenheit nicht nur keinen Einfluss hat, sondern vielmehr umgekehrt das Werk

69. Schopenhauer, Bd. 1, S. 279.

70. KdU, S. 272.

71. [Anm. Buber:] »Sich selbst genug sein, mithin Gesellschaft nicht bedürfen« (Kritik d. Urteilskraft[, 275]). »Handle so, dass die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Princip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne« (Kritik d. prakt. Vernunft [, 30])[.]

72. KdU, S. 272.



seines moralischen Charakters ist«, dass ein Individuum also, dem von Schopenhauer geschilderten sehr unähnlich, aus Achtung für eine altruistische Pflicht das Leiden freiwillig erwählt.<sup>73</sup>

Der von Schopenhauer entworfenen Charakterskizze gegenüber müssen wir fragen: Ist das noch überhaupt Charakter zu nennen? Entsteht nicht Charakter notwendig aus dem Verhältnis eines Menschen zu seinen Mitmenschen? Und kann man davon noch reden, wenn ein solches Verhältnis gar nicht existiert?

Ein erhabener Charakter ist auch der von Schopenhauer angeführte Horatio nicht.<sup>74</sup> Aber er hat unsere Sympathie und unsere Bewunderung, weil er Hamlet so still und so tief und so über allen Tod hinaus liebt.

Den Lehren Kants und Schillers gegenüber bedeutet Schopenhauers Erhabenheitstheorie wohl keinen Fortschritt. Jene definierten das Erhabene als ein Kraft- und Freiheitsgefühl; indem Schopenhauer nur das letztere beibehielt und es aller Subiectivität beraubte, verflüchtigte er es zu einem unbestimmten und widerspruchsvollen Begriffe, der nichts Gemeinsames mehr hat mit unserem wirklichen Gefühl des Erhabenen, welches darin besteht, dass wir uns für Augenblicke zu einer das Durchschnitsvermögen unserer Lebenstage weit überschreitenden Macht erheben und dass dieses Bewusstsein uns mit einem subiectiven und positiven Frohsein erfüllt.

73. F. Schiller, *Über das Pathetische*, S. 527f.

74. Vgl. Schopenhauer, Bd. 1, S. 279: »Denn du warst stets als hättest, [/] Indem dich Alles traf, du nichts zu leiden: Des Schicksals Schläge und Geschenke hast [/] Mit gleichem Dank du hingenommen usw.« (Shakespeare, *Hamlet*, 3. Akt, 2. Szene, Verse 69-71: Hamlet zu Horatio).

