

Giulia Radaelli (Bielefeld)

Lebensregeln für Ausnahmemenschen Gracián und Schopenhauer

Dem S.

Auf dreifache Weise schreibt Schopenhauer Graciáns Lebensregeln weiter: indem er das *Oráculo manual* ins Deutsche übersetzt, indem er seinen „Spanischen Favoritautor“¹ zitiert und indem er im Zuge seiner Gracián-Lektüre eigene Lebensregeln formuliert. Diese drei unterschiedlichen Rezeptionsweisen untersucht der folgende Beitrag. Nach einer kurzen systematischen Betrachtung von Schopenhauers Gracián-Zitaten und einigen Überlegungen zu dessen Verständnis des *Oráculo manual* im Kontext der 1832 abgeschlossenen Übersetzung wird der Status der Aphorismen als Lebensregeln bei Gracián und Schopenhauer diskutiert. Im Mittelpunkt steht dabei die grundsätzliche Frage nach der Rezeption der Lebensregeln selbst – wie sind sie zu *lesen* und zu *leben*?

In *Die Lesbarkeit der Welt* bescheinigt Hans Blumenberg Gracián eine „lebenslang getriebene Theorie der Lebenskunst“.² Das *Oráculo manual* bezeichnet er daher als „Lebenskunstwerk“.³ Durch die „Gleichsetzung von Lebenskunst und Heiligkeit“⁴ im letzten Aphorismus – „*En una palabra, santo*“⁵ – sei die gesamte Aphorismensammlung „als Handreichung für das Arrangement mit der Vorläufigkeit aller Dinge“ zu lesen.⁶ „Arrangement“ steht hier nicht für eine künstlerische Anordnung des Lebens, sondern meint eine Lebenskunst, die darin besteht, sich mit der diesseitigen Welt zu arrangieren. Der letzte Aphorismus empfiehlt dazu nur noch die Tugend. Er wirkt wie eine salvatorische Klausel;⁷ nicht zuletzt aufgrund der

1 Arthur Schopenhauer: „Die beiden Grundprobleme der Ethik“. In: Ders.: *Werke in fünf Bänden*. Nach den Ausgaben letzter Hand hg. v. Ludger Lütkehaus. Bd. 3: Kleinere Schriften. Zürich: Haffmanns 1988. S. 323–632, hier S. 347.

2 Hans Blumenberg: *Die Lesbarkeit der Welt*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1981. S. 116.

3 Ebd., S. 117.

4 Ebd., S. 119.

5 Baltasar Gracián: *Oráculo manual y arte de prudencia*. Hg. v. Emilio Blanco. Madrid: Cátedra 1995. S. 260, Nr. 300.

6 Blumenberg: *Die Lesbarkeit der Welt*, S. 117.

7 Vgl. Joachim Küpper: „Jesuitismus und Manierismus in Graciáns *Oráculo manual*“. In: *Romanistisches Jahrbuch* 58 (2007). S. 412–442, hier S. 430 u. 436.

Tatsache, dass das *Oráculo manual* immer wieder als „Anweisung zum Machiavellismus der Lebenskunst“⁸ gelesen wurde und wird.

Eine solche machiavellistische Deutung setzt voraus, dass die graciánschen Aphorismen in der Tat als „Anweisung“ und „Handreichung“ dienen können und sich als Lebensregeln anwenden lassen. Wie weit sie in diesem handlungspragmatischen – präskriptiven und applikativen – Sinn tragen, ist jedoch nicht ausgemacht. So sieht Schopenhauer selbst im Auswendig-Lernen von Graciáns „dreihundert Klugheitsregeln“⁹ noch keine Garantie für ein erfolgreiches Handeln und begründet dies metaphysisch mit seiner Lehre vom Primat des Willens vor dem Intellekt. Allerdings zeigt gerade das Beispiel Schopenhauers, dass das *Oráculo manual*, da es nicht möglich ist, unmittelbar nach ihm zu handeln, eben *anders* zu gebrauchen ist.

Offensichtlich lässt das *Oráculo manual* sehr verschiedene Rezeptions- und Interpretationsmöglichkeiten zu. Es kann ganz konzeptistisch, dabei dunkel, ambivalent, paradox, auch ironisch und spielerisch anmuten, gar seine „Selbstbezüglichkeit“ herausstellen.¹⁰ Und es kann zugleich all dies fallen lassen und denjenigen, die es nötig haben, ohne viele Umschweife sagen, wie sie sich am besten verhalten sollten, um sich in der Welt zu orientieren und durchzusetzen; Helmut Lethen hat das mehrfach dargelegt.¹¹ Die verschiedenen Rezeptionen und Interpretationen kommen nicht etwa als *misreading* einer ursprünglichen Intention zustande – dergleichen gibt es nach dem Gesetz der Translation ohnehin nicht.¹² Das *Oráculo manual* ist nicht mehr, aber auch nicht weniger, als das, wozu es jeweils gemacht und gebraucht wird.

Nachruhm

Die „Spanische Rhapsodie“, die Schopenhauer als „heiteren Schluß“ seiner Vorrede zur ersten Auflage der *Beiden Grundprobleme der Ethik* wiedergibt, muss er explizit als Übersetzung aus dem *Criticón* ausweisen: Denn sie wirkt „wundervoll zeitgemäß“, als sei sie „1840 und nicht 1640 abgefaßt“.¹³ Zeitgemäß ist sie, weil sie zeigen kann und soll, „wie *jetzt* alle Welt

⁸ Blumenberg: *Die Lesbarkeit der Welt*, S. 118.

⁹ Arthur Schopenhauer: *Die Welt als Wille und Vorstellung II* = Ders.: *Werke in fünf Bänden*. Bd. 2. S. 89.

¹⁰ Küpper: „Jesuitismus und Manierismus in Graciáns *Oráculo manual*“, S. 436.

¹¹ Vgl. etwa Helmut Lethen: *Verhaltenslehren der Kälte. Lebensversuche zwischen den Kriegen*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1994. S. 53–70.

¹² Im Rückgriff auf Ludwig Jägers Konzept der Transkriptivität vgl. Helmut Lethen: „Im reißenden Strom der Translationen. Der Gracián-Kick im 20. Jahrhundert“. In: Radaelli, Giulia u. Johanna Schumm (Hg.): *Graciáns Künste*. Themenband *komparatistik online* 1 (2014). S. 185–202, hier S. 187.

¹³ Schopenhauer: „Die beiden Grundprobleme der Ethik“, S. 348. Es handelt sich bei der „Rhapsodie“ um die Scharlatan-Episode aus der vierten *crisi* des dritten Teils von Graciáns *Criticón* (vgl. ebd., S. 348–354).

denkt“ – oder vielmehr wie sie nicht denkt, sondern „den Schalken das Lob des HEGELS nachsing[t]“. ¹⁴ Schopenhauer übersetzt hier Gracián in die eigene Zeit und in eigener Sache. ¹⁵ Eine Stelle macht dies besonders deutlich: Wo es im Original „profundidades y sentencias“ heißt, übersetzt Schopenhauer „Sentenzen von der ERHABENSTEN TIEFE“ und übernimmt damit, wie er in einer Anmerkung erläutert, einen „Ausdruck Hegels“; ¹⁶ freilich nur mit dem Zweck, ihn ironisch zu verkehren.

Angesichts dieser Stelle mag Schopenhauers Auskunft überraschen, er habe Gracián „treu übersetz[t]“. ¹⁷ Doch die Treue zum Original steht nicht im Widerspruch zu dessen Aktualisierung. Indes, eine Übersetzung kann sich als aktualisierend und treu zugleich erweisen – allemal dann, wenn das, was übersetzt wird, zeitlos ist. Und „[i]m Allgemeinen haben [...] die Weisen aller Zeiten immer das Selbe gesagt“. ¹⁸ Allein, die Weisen bleiben als solche oft lange verkannt. Die „wirklichen Erleuchter der Menschheit“ haben „das Schicksal der Fixsterne“ gemeinsam, „deren Licht viele Jahre braucht, ehe es bis zum Gesichtskreise der Menschen herabgelangt.“ ¹⁹ Echter Ruhm kommt spät und aus der Distanz, ja eigentlich nur *post mortem*, so behauptet Schopenhauer in „Ueber Urtheil, Kritik, Beifall und Ruhm“. ²⁰

Am Beispiel dieser Abhandlung lässt sich zeigen, wie Schopenhauer Gracián in sein eigenes Werk ²¹ aufnimmt, indem er ihn zitiert, zumeist im spanischen Original mit eigener deutscher Übersetzung. Zum einen führt er die „Fabel“ über den „*hombre de ostentacion*“ aus dem *Discreto* an, um den Neid als den Feind des Ruhmes darzustellen. ²² Zum anderen erteilt er mit dem *Oráculo manual* (Nr. 105) den Rat, unterwegs zur Unsterblichkeit nur das Gute dabei zu haben, am besten in kompakter Form, als „leichte Bagage“: „Man sei stets des Ausspruchs Balthazar Graciáns eingedenk: *lo*

¹⁴ Ebd., S. 347 (meine Hervorhebung).

¹⁵ Vgl. dazu Sebastian Neumeister: „Schopenhauer als Leser Graciáns“. In: Ders. u. Dietrich Briesemeister (Hg.): *El mundo de Gracián*. Actas del Coloquio Internacional Berlin 1988. Berlin: Colloquium Verlag 1991. S. 261–277, hier S. 274–276.

¹⁶ Schopenhauer: „Die beiden Grundprobleme der Ethik“, S. 349.

¹⁷ Ebd., S. 348.

¹⁸ Arthur Schopenhauer: „Aphorismen zur Lebensweisheit“. In: Ders.: *Werke in fünf Bänden*. Bd. 4: Parerga und Paralipomena I. S. 311–483, hier S. 314.

¹⁹ Schopenhauer: „Die beiden Grundprobleme der Ethik“, S. 347.

²⁰ Vgl. Arthur Schopenhauer: „Ueber Urtheil, Kritik, Beifall und Ruhm“. In: Ders.: *Werke in fünf Bänden*. Bd. 5: Parerga und Paralipomena II. S. 398–423. So sagt Critilo in Schopenhauers bereits zitierter Übersetzung aus dem *Criticón*: „Welch ein Unterschied ist es doch, ob man von Einem bei seinem Leben oder nach dem Tode redet.“ (Schopenhauer: „Die beiden Grundprobleme der Ethik“, S. 353f.).

²¹ Berücksichtigt werden hier die einzelnen philosophischen Werke und nicht die Briefe, Aufzeichnungshefte, Bücher und Gespräche.

²² Schopenhauer: „Ueber Urtheil, Kritik, Beifall und Ruhm“, S. 406f. Vgl. dazu Neumeister: „Schopenhauer als Leser Graciáns“, S. 269. Im Original ist der *realce* mit „Apólogo“ überschrieben; vgl. Baltasar Gracián: *El discreto*. Texto crítico. Hg. v. Miguel Romera-Navarro u. Jorge M. Furt. Buenos Aires: Coni 1959. S. 114–128.

bueno, si breve, dos vezes bueno (Das Gute, wenn kurz, ist doppelt gut), welcher überhaupt den Deutschen ganz besonders zu empfehlen ist.²³ Schopenhauers eigener Gedanke wird durch das erste Zitat veranschaulicht, durch das zweite auf den Punkt gebracht. Diese zwei unterschiedlichen Belegfunktionen der Gracián-Zitate finden sich grundsätzlich wieder.²⁴ Während eine gleichnishafte Veranschaulichung, Schopenhauers Erkenntnislehre zufolge, beim Lesen ein tieferes Verständnis fördert,²⁵ liegt die Vermutung nahe, dass die pointierenden Zitate (auch) wegen ihrer Qualität als Merksprüche eingesetzt werden.

Diese besondere Weise der Rezeption in Form von Zitaten zeugt von der großen geistigen Nähe, in der sich Schopenhauer und Gracián befinden. Da es eine exklusive Nähe ist, stehen die Zitate fast alle im Zeichen einer Wahrheit der Wenigen:

Die Wahrheit kann warten: denn sie hat ein langes Leben vor sich. Das Aechte und ernstlich Gemeinte geht stets langsam seinen Gang und erreicht sein Ziel; freilich wie durch ein Wunder: denn bei seinem Auftreten wird es in der Regel kalt, ja, mit Ungunst aufgenommen, ganz aus demselben Grunde, warum auch nachher, [...] die Zahl der aufrichtigen Schätzer [...] immer noch fast so klein bleibt, wie am Anfang. Dennoch vermögen diese Wenigen es in Ansehn zu halten, weil sie selbst in Ansehn stehn. Sie reichen es nun von Hand zu Hand, über den Köpfen der unfähigen Menge einander zu, durch die Jahrhunderte. So schwierig ist die Existenz des besten Erbtheils der Menschheit.²⁶

²³ Schopenhauer: „Ueber Urtheil, Kritik, Beifall und Ruhm“, S. 420. Der Weg zur Untersterblichkeit wird hier als Reise bezeichnet, ähnlich wie im *Criticón*, wenngleich düsterer: Es ist eine einsame Reise durch die Wüste.

²⁴ Veranschaulichende Zitate sind neben der bereits erwähnten „Rhapsodie“ zwei weitere Zitate aus dem *Criticón* in Arthur Schopenhauer: „Ueber den Willen in der Natur“. In: Ders.: *Werke in fünf Bänden*. Bd. 3. S. 169–321, hier S. 193 u. 219f. Pointierend wird Gracián zitiert in Arthur Schopenhauer: „Den Intellekt überhaupt und in jeder Beziehung betreffende Gedanken“. In: Ders.: *Werke in fünf Bänden*. Bd. 5. S. 39–86, hier S. 82, sowie in Ders.: „Psychologische Bemerkungen“. In: Ders.: *Werke in fünf Bänden*. Bd. 5. S. 496–526, hier S. 515 u. 517, und in Ders.: *Die Welt als Wille und Vorstellung II*, S. 250 u. 264. Außerdem im Text der historischen-kritischen Hübscher-Ausgabe: Arthur Schopenhauer: *Aphorismen zur Lebensweisheit* = Ders.: *Werke in zehn Bänden*. Zürcher Ausgabe. Zürich: Diogenes 1977. Bd. 8: Parerga und Paralipomena I. 2. Teilbd. S. 501.

²⁵ Vgl. Arthur Schopenhauer: „Ueber Schriftstellerei und Stil“. In: Ders.: *Werke in fünf Bänden*. Bd. 5. S. 445–479, hier S. 478f. Außerdem heißt es im Hauptwerk, dass „Metapher, Gleichniß, Parabel und Allegorie“ (in der „redenden“ anders als in der bildenden Kunst) Abstraktes anschaulich machen; deshalb sind sie „von trefflicher Wirkung.“ In diesem Zusammenhang wird „der unvergleichliche *Criticón*“ hervorgehoben, der „in einem großen reichen Gewebe an einander geknüpfter, höchst sinnreicher Allegorien besteht, die hier zur heitern Einkleidung moralischer Wahrheiten dienen, welchen er eben dadurch die größte Anschaulichkeit ertheilt“ (Arthur Schopenhauer: *Die Welt als Wille und Vorstellung I* = Ders.: *Werke in fünf Bänden*. Bd. 1. S. 320f.).

²⁶ Schopenhauer: „Ueber den Willen in der Natur“, S. 195f.

Der unauflösbare Gegensatz zwischen den wenigen ausgezeichneten Menschen und der „unfähigen Menge“ bedingt einen Rezeptionsprozess, in dem – etwa auch durch Übersetzungen – die Wahrheit „von Hand zu Hand“ gereicht wird. Dieses Weitergeben überwindet noch die größte zeitliche und räumliche Ferne; die „Wenigen“ sind sogar durch unmittelbare wechselseitige Beziehungen miteinander verbunden, denn sie können jeweils sowohl in der Zukunft als auch in der Vergangenheit leben:

[...] [W]er einen wirklich großen Gedanken erzeugt, wird, schon im Augenblicke der Konzeption desselben, seines Zusammenhanges mit den kommenden Geschlechtern inne; so daß er dabei die Ausdehnung seines Daseyns durch Jahrhunderte fühlt und auf diese Weise, wie FÜR die Nachkommen, so auch MIT ihnen lebt. Wenn nun andererseits wir, von der Bewunderung eines großen Geistes, dessen Werke uns eben beschäftigt haben, ergriffen, ihn zu uns heranzuwünschen, ihn sehn, sprechen, und unter uns besitzen möchten; so bleibt auch diese Sehnsucht nicht unerwidert; denn auch er hat sich gesehnt nach einer anerkennenden Nachwelt, welche ihm die Ehre, Dank und Liebe zollen würde, die eine neiderfüllte Mitwelt ihm verweigerte.²⁷

Vor diesem Hintergrund wird erneut deutlich, inwiefern Schopenhauer von der „Inkompatibilität [...] des Ruhmes mit dem Leben“ spricht: nämlich mit dem Leben in der eigenen Zeit, unter physisch anwesenden Zeitgenossen. Die großen Geister werden „bloß von den ihnen schon verwandten ganz und recht eigentlich verstanden“.²⁸ Daher rührt, mögen sie sich noch so sehr untereinander anerkennen und verstehen, ihre Einsamkeit.

Dieses elitäre und solitäre Menschenbild ist Schopenhauer ebenso wie Gracián eigen. Es impliziert, dass sie nicht für jedermann schreiben, sondern für diejenigen, die sie für ihresgleichen halten: für Ausnahmemenschen. So verwenden auch beide das Wort ‚Mensch‘ bzw. *hombre* ambivalent, wie zwei weitere von Schopenhauer zitierte Gracián-Stellen zeigen – wiederum eine veranschaulichende und eine pointierende. Gleichnishaft begegnen Andrenio und Critilo in der verkehrten Welt nur (allegorischen) Tieren, da die echten Menschen sich zurückgezogen haben.²⁹ ‚Mensch‘ heißt hier ‚außerordentlich‘. Diese Bedeutung wird im *Oráculo manual* mit ihrem Gegenteil verschränkt, so dass in ein und demselben Satz, ‚Mensch‘ zugleich ‚gewöhnlich‘ und sogar ‚Nicht-Mensch‘ bedeutet, wenn „GRACIAN sagt: ‚nichts steht einem Manne übler an, als merken zu lassen, daß er ein Mensch sei‘ (*el mayor desdoro de un hombre es dar muestras de que es hombre*).“³⁰

²⁷ Schopenhauer: „Ueber Urtheil, Kritik, Beifall und Ruhm“, S. 422. Die Rede von den „kommenden Geschlechtern“ ist hier im Sinne jenes „besten Erbtheils der Menschheit“ zu verstehen.

²⁸ Ebd., S. 420f.

²⁹ Vgl. Schopenhauer: „Ueber den Willen in der Natur“, S. 219f.

³⁰ Arthur Schopenhauer: „Psychologische Bemerkungen“. In: Ders.: *Werke in fünf Bänden*. Bd. 5. S. 496–526, hier S. 515. Vgl. Gracián: *Oráculo manual*, S. 255, Nr. 289.

Die Frage, was oder wer ein Mensch sei, verlangt also nach einer differenzierenden Antwort; die mögliche Anschlussfrage, ob und wie man ein Mensch werden könne, bleibt zunächst offen. In jedem Fall steht die allen Zeiten gemeinsame „elende Beschaffenheit des Menschengeschlechts“³¹ fest, deren Schilderung im *Criticón* Schopenhauer sehr schätzte.³²

Kongentialität

„Ich habe von den 300 Lebensregeln Gracians die ersten 50, in der Ordnung, wie sie im Original stehn, übersetzt, meistens wörtlich und stets so treu, als möglich war, ohne schwer verständlich zu werden“, schreibt Schopenhauer dem Verleger Friedrich Arnold Brockhaus am 15. Mai 1829.³³ Er übersendet mit seinem Brief gleich das Manuskript der Übersetzung, für die er bereits folgendes Titelblatt entworfen hat:

Balthasar Gracian's
Orakel
der
Weltklugheit,
in dreihundert Lebensregeln.
Aus dem
Spanischen Original
auf[s] Neue übersetzt
von
Felix Treumund.³⁴

Diesem Pseudonym gemäß behauptet Schopenhauer, er „habe nicht bloß den genauen Sinn, sondern auch Ton und Stil des Originals beibehalten“.³⁵ Das Übersetzte sei „durch vieles Feilen und Bessern [...] so geründet und fließend gemacht, daß jeder Aufmerksame, sogar Frauenzimmer, es gleich vollkommen verstehen, wovon ich mich überzeugt.“³⁶ Welche Frau diesen Beweis erbringen durfte, ist nicht bekannt. Auffällig tritt hier aber kaufmännische Klugheit zu Tage – auf einmal ist Graciáns Buch für alle, nicht nur für Ausnahmemenschen, zugänglich und hilfreich.

Schopenhauer bietet Brockhaus „ein kleines Kunstwerk“ an: nämlich das *Oráculo manual* „zum ersten Mal, außer Spanien, in seiner ächten und

³¹ Schopenhauer: „Ueber Urtheil, Kritik, Beifall und Ruhm“, S. 420.

³² Vgl. Arthur Schopenhauer: *Werke in zehn Bänden*. Bd. 4: Die Welt als Wille und Vorstellung II. 2. Teilbd. S. 670-689, hier S. 689.

³³ Arthur Schopenhauer: *Gesammelte Briefe*. Hg. v. Arthur Hübscher. Bonn: Bouvier 1978. S. 112.

³⁴ Arthur Schopenhauer: *Der handschriftliche Nachlaß*. Hg. v. Arthur Hübscher. Bd. 4/2: Letzte Manuskripte/Graciáns Handorakel. Frankfurt a. M.: Kramer 1975. S. 268.

³⁵ Schopenhauer: *Gesammelte Briefe*, S. 112.

³⁶ Ebd.

wahren Gestalt; denn alle bisherigen Uebersetzungen sind auf eine oder andre Art gar sehr verkümmert.“³⁷ Eine zeitgenössische, 1826 anonym erschienene „Mischmasch“-Übersetzung, die nicht direkt das spanische Original, sondern die „alte fehlerhafte französische Uebersetzg [sic]“ von Amelot de la Houssaie zugrunde legt, fügt Schopenhauer zum Vergleich mit seiner eigenen bei.³⁸ Brockhaus stellt er hohe Verkaufszahlen in Aussicht. Denn das *Handorakel* sei

[...] das Lehrbuch der Kunst, die alle Menschen üben, und geeignet der Rathgeber und Hofmeister der vielen Tausende, besonders junger Leute, zu seyn, die ihr Glück in der größern Welt suchen. Daher wird nicht leicht Jemand in dies Buch geblickt haben, ohne es nicht bloß lesen, sondern auch besitzen zu wollen: da es nicht durch einmaliges Durchlesen, sondern als gelegentlicher Rathgeber und Ermahner zu benutzen ist. Deshalb ist ein starker und sicherer Absatz davon zu erwarten.³⁹

Die „Kunst, die alle Menschen üben“, ist die Lebenskunst; und jeder Mensch wird als Lebenskünstler Graciáns „Lehrbuch“ konsultieren wollen bzw. müssen. Die Erstauflage von „1000 Exemplare[n]“⁴⁰ dürfte für die „vielen Tausende“ Glückssuchenden also gar nicht reichen. Trotzdem lehnt Brockhaus das Manuskript ab.

Knapp drei Jahre später argumentiert Schopenhauer einem potentiellen Verleger gegenüber ähnlich. Am 16. April 1832 wendet er sich an den Hispanisten Johann Georg Keil und bittet ihn darum, seine inzwischen neu angefertigte und vollständige Übersetzung des *Oráculo manual* an einen Verlag zu vermitteln.⁴¹ Dem Brief an Keil beigelegt ist eine „Notiz für den Verleger“.⁴² Darin heißt es, Graciáns Werk sei „keineswegs bloß auf Hofleute berechnet“ (dies geht abermals gegen Amelots französische Übersetzung als *L'homme de cour*), „sondern für Weltleute jeder Art“,⁴³ gar für „Jedermann“; besonders aber für junge Glückssucher, „denen es mit Einem Mal und zum voraus die Belehrung giebt, die sie sonst erst durch lange

³⁷ Ebd.

³⁸ Ebd. Auch bei einem späteren Versuch, die Übersetzung zur Veröffentlichung zu bringen, fordert Schopenhauer zum Textvergleich auf: mit den bestehenden deutschen Übersetzungen, um den „relativen“ Wert, und mit dem Original, um den „absoluten“ Wert seiner Arbeit zu ermessen (Schopenhauer: *Der handschriftliche Nachlaß*, Bd. 4/2, S. XVII).

³⁹ Schopenhauer: *Gesammelte Briefe*, S. 112.

⁴⁰ Ebd., S. 113. Schopenhauer unterscheidet dennoch zwischen dem breiten Publikum und den Gracián-Kennern, indem er vorschlägt, „etwa 150 Exempl[are] [...] für die hohe Welt, bei der dies Buch in altem Ruhme steht, auf Velin zu drucken.“ (Ebd.).

⁴¹ Vgl. ebd., S. 131f. Schopenhauer würde außerdem Graciáns *Criticón* „gern übersetzen, wenn dazu ein Verleger zu finden wäre.“ (Ebd., S. 131).

⁴² Vgl. Schopenhauer: *Der handschriftliche Nachlaß*, Bd. 4/2, S. XIV–XVII.

⁴³ Ebd., S. XIV.

Erfahrung erhalten.“⁴⁴ Außerdem verweist Schopenhauer wieder, als zusätzliches Verkaufsargument, auf den speziellen Gebrauch des Buches: Es muss zur Hand sein, man muss es haben, also kaufen, um es immer wieder zu Rate zu ziehen. Es sei ein „Gefährte fürs Leben“.⁴⁵

Der Brief an Keil enthält ein Beispiel dafür, wie Schopenhauer selbst vom *Handorakel* und seinen Lebensregeln Gebrauch macht. Dabei wird die Regel gerade nicht angewendet und in eine bestimmte Handlung überführt, sondern greift erst im Nachhinein. Der Verweis auf den 231. Aphorismus („*Nunca permitir a medio hazer las cosas*“)⁴⁶ markiert nur mehr die nachträgliche Einsicht, nicht regelgemäß, also nicht klug gehandelt zu haben:

Dieses *Oraculo prudencial* wollte ich schon vor ein Paar Jahren übersetzen und machte eine kleine Probe, die ich dem Brockhaus sandte: er hatte aber keine Lust dazu: freilich war theils die Uebersetzung noch nicht so gelungen wie die gegenwärtige, theils war es ein unvollständiges Bruchstück (wodurch ich gegen die 231ste Vorschrift des *Oraculo* verstieß) theils forderte ich ein bedeutendes Honorar. Hier in Frankfurt a.M., wohin ich im Herbste vor der Cholera geflüchtet bin und einstweilen sitzen bleibe, habe ich, bei guter Muße, das Ganze von Neuem und recht *con amore* übersetzt.⁴⁷

Im selben Brief nennt Schopenhauer seine Übersetzung des *Oráculo manual* den „Bastard [s]einer Muße“.⁴⁸ Die abwertende Metapher kennzeichnet sie als Hybride. Gleichwohl schließt dies nicht aus, dass „*con amore*“ – „liebend“,⁴⁹ um auf Benjamin anzuspielen – übersetzt werde, was an dieser Stelle bei Schopenhauer wiederum Treue bedeutet. Er differenziert zwischen Treue und Wörtlichkeit und weist darauf hin, dass er sich „dem Text

⁴⁴ Ebd., S. XVI.

⁴⁵ Ebd.

⁴⁶ Gracián: *Oráculo manual*, S. 228f.

⁴⁷ Schopenhauer: *Gesammelte Briefe*, S. 131f. Schopenhauer macht von den Lebensregeln des *Handorakels* allerdings auch anders Gebrauch. So notiert er den 144. Aphorismus („*Entrar con la agena para salir con la suya*“; Gracián: *Oráculo manual*, S. 180) auf dem Brief eines Freundes, um festzuhalten, dass er dessen Absicht durchschaut hat, und zugleich um die Regel durch ein konkretes Beispiel zu bestätigen, wodurch diese eine deutlichere Warnfunktion erhält (vgl. dazu, aber mit einer anderen Deutung, Neumeister: „Schopenhauer als Leser Graciáns“, S. 273f.). Arthur Hübscher erwähnt auch weitere Fälle, darunter u. a. das dem 20. Aphorismus entnommene Motto, das Schopenhauer auf das eigene Handexemplar seines – zu jenem Zeitpunkt noch verkannten – Hauptwerks mit tröstender Funktion vermerkt: „*y si éste no es su siglo, muchos otros lo serán*“ (Schopenhauer: *Der handschriftliche Nachlaß*, Bd. 4/2, S. XIII).

⁴⁸ Schopenhauer: *Gesammelte Briefe*, S. 132; vgl. auch S. 135.

⁴⁹ Walter Benjamin: „Die Aufgabe des Übersetzers“. In: Ders.: *Gesammelte Schriften*. Unter Mitwirkung v. Theodor W. Adorno u. Gershom Scholem hg. v. Rolf Tiedemann u. Hermann Schweppenhäuser. Bd. IV/I: Kleine Prosa. Baudelaire-Übertragungen. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1972. S. 9-21, hier S. 18.

so genau als möglich angeschlossen habe, jedoch eine durchweg ganz wörtliche Uebersetzung theils unverständlich, theils holperich zu lesen ausgefallen wäre“; er sei

[...] daher von der ganz strengen Wörtlichkeit so weit abgekommen, als es nöthig war, um bei einem für das große Publikum bestimmten Buche verständlich und zugleich elegant zu schreiben, aber keinen Zoll weiter: Satz für Satz ist dem Sinne, und wo es angiegt, auch den Worten nach, treu wiedergegeben.⁵⁰

In der „Notiz für den Verleger“ beansprucht Schopenhauer, die erste „lesbare“, „richtige und genaue“, „authentische“ Übersetzung des *Oráculo manual* (nicht nur ins Deutsche, sondern überhaupt) verfasst zu haben; sofern es die „himmelweit verschiedenen“ Sprachen Spanisch und Deutsch ermöglichen, gebe sie „nicht nur den Sinn des Originals vollkommen wieder, sondern auch den Geist und den gedrungenen sentenziösen, wortkargen Stil, der dem des Lehrbriefs im Wilhelm Meister am nächsten kommt“.⁵¹ Goethe ist für Schopenhauer nicht nur in dieser Hinsicht, also stilistisch, mit Gracián vergleichbar; darüber hinaus ist er ein Dichter der Lebenskunst (und selbst ein Lebenskünstler). Durch das Motto aus dem zweiten der *Koptischen Lieder*, das der *Handorakel*-Übersetzung vorangestellt ist, werden die graciánsche und die goethesche Klugheit miteinander in Verbindung gebracht.⁵²

Als Keil für das Manuskript einen Verleger findet, wird aufgrund der von Schopenhauer aufgestellten Vertragsbedingungen der „so wohlmeinend auf die Bahn gebrachte Handel sich zerschlagen“.⁵³ Nicht ohne Resignation verlangt Schopenhauer 1839 schließlich seine „alte Übersetzung des *Gratian* [sic]“ von Keil zurück: „weil dies M. S. am Ende Sie und mich überleben und wenn Keiner mehr Einspruch thun kann, die *bonne prise* irgend eines

⁵⁰ Schopenhauer: *Gesammelte Briefe*, S. 131. Eduard Grisebach zitiert im bibliographischen Anhang zu seiner Ausgabe des *Handorakels* einen Brief Keils an Schopenhauer, in dem es u. a. heißt: „Ich habe [...] Ihre Uebersetzung mit dem Originalen verglichen und die Treue und Präcision bewundert, mit der Sie den alten schwer zu übersetzenden Herrn im Deutschen wiedergegeben haben.“ (*Arthur Schopenhauer's handschriftlicher Nachlaß*. Aus den auf der königlichen Bibliothek in Berlin verwahrten Manuskriptbüchern hg. v. Eduard Grisebach. Bd. 1: Gracian's Orakel der Weltklugheit. Leipzig: Reclam 1892. S. 177).

⁵¹ Schopenhauer: *Der handschriftliche Nachlaß*, Bd. 4/2, S. XVI. Nur „eine Anzahl Wortspiele“, so Schopenhauer im Vorwort zu seiner Übersetzung, seien „verloren gegangen“ und nicht durch den „Versuch einer annähernden Nachahmung“ zu retten gewesen (ebd., S. 133).

⁵² „Geh! gehorche meinen Winken,/Nutze Deine jungen Tage,/Lerne zeitig klüger seyn:/Auf des Glückes großer Waage/Steht die Zunge selten ein:/Du mußt steigen oder sinken,/Du mußt herrschen und gewinnen./Oder dienen und verlieren,/Leiden oder triumphiren,/Amboß oder Hammer seyn.“ (Ebd., S. 132).

⁵³ Schopenhauer: *Gesammelte Briefe*, S. 136 (Schopenhauer an Keil, Brief vom 24. Juni 1832).

Buchhändlers werden könnte“.⁵⁴ Noch einmal kehrt in der Tat das Schicksal des Nachruhms wieder, denn die Übersetzung erscheint erstmals 1862, aus dem handschriftlichen Nachlass, posthum – und bei Brockhaus.

Ironie der Geschichte: Blumenberg erklärt sie zu „Schopenhauers größtem Bucherfolg“,⁵⁵ und sie darf als eine der wichtigsten Übersetzungen des *Oráculo manual* gelten. Schopenhauer wollte *zeitgemäß* übersetzen, d. h. zum einen modernen philologischen Standards genügen⁵⁶ und zum anderen eine stilistisch angemessene „Verdeutschung Graciáns für unsre Zeit“⁵⁷ besorgen, durch eine eigene Aktualisierung von dessen Stil. Seine Übersetzung scheint noch nicht veraltet zu sein. Sie wird jedenfalls bis heute nachgedruckt und ist offenbar durch keine neuere Übersetzung ersetzt worden, was dafür sprechen könnte, dass sie nach wie vor die Aura der Kongenialität ausstrahlt.

Mobilisierung

Die Frage, ob die Aphorismen des *Oráculo manual* als konkrete Handlungsanweisungen lesbar seien, wird im philologischen Fachdiskurs eher verneint als bejaht. Dadurch wird Gracián wiederum auf Distanz zu Machiavelli gebracht.⁵⁸ Lethen hat angemerkt, wie sehr sich die Philologie gegen einen vereinfachenden Zugriff wehrt, der im Zeichen der Pragmatik die Komplexität des Textes „zugunsten unterkomplexer Handlungsanweisungen“ preisgibt.⁵⁹ Ein solcher Rezeptionsmodus erscheint aus der Perspektive einer vornehmlich textimmanent verfahrenen Literaturwissenschaft als unzulässig und unangemessen; letztlich führt er zu einer popularisierenden Aneignung des *Handorakels* als Ratgeber.⁶⁰ Dass er dennoch praktiziert wurde und wird, ist allerdings eine Tatsache.

Beide Seiten, die pragmatische und die literarisch-philologische, haben gegenüber Gracián ihre Berechtigung. Dies lässt sich auch dadurch begrün-

⁵⁴ Ebd., S. 184 (Schopenhauer an Keil, Brief vom 20. August 1839).

⁵⁵ Blumenberg: *Die Lesbarkeit der Welt*, S. 117.

⁵⁶ Schopenhauer übersetzt direkt aus dem spanischen Original, belässt die Aphorismen in der ursprünglichen Reihenfolge, ergänzt und kommentiert nichts bis auf wenige Fußnoten und das kurze Vorwort. Hübscher weist darauf hin, dass die erste, unvollständige Übersetzung sich durch „trockene philologische Genauigkeit“ auszeichne, insofern sie „dem Urtext noch genauer folgt als die endgültige Fassung“ (Schopenhauer: *Der handschriftliche Nachlaß*, Bd. 4/2, S. XVIII).

⁵⁷ Ebd., S. 284. Aufschlussreich ist in dieser Hinsicht Schopenhauers Kritik an der 1715 erschienenen Übersetzung von A. F. Müller (vgl. ebd., S. XIVf. u. 283f.).

⁵⁸ Vgl. stellvertretend Küpper: „Jesuitismus und Manierismus in Graciáns *Oráculo manual*“.

⁵⁹ Lethen: „Im reißen Strom der Translationen“, S. 190.

⁶⁰ Vgl. dazu Johanna Schumm: „Zur Wiederkehr der Verstellung. Die gegenwärtige Rezeption von Graciáns *Oráculo manual* als Ratgeber“. In: Radaelli u. Dies. (Hg.): *Graciáns Künste*. S. 203–231.

den, dass das *Oráculo manual* historisch am Übergang von der politischen zur literarischen Aphoristik steht und, eben weil es ein ‚Schwellentext‘ ist, in seinen „präskriptive[n] Eigenschaften“ ambig bleibt.⁶¹ Gerade im Falle Schopenhauers wird aber deutlich, dass sich das Feld der Rezeption und Interpretation nicht nur zwischen zwei Extreme spannt, sondern dass darin mehrere Positionen besetzbar sind: etwa indem das *Oráculo manual* in einer „entmilitarisierten, privatisierenden Form“⁶² benutzt und zugleich durch die Übersetzung im Hinblick auf ein größeres Publikum aktualisiert wird, indem es Vorbild und zugleich Gegenstand einer kritischen Lektüre ist und schließlich indem es sich aus der Perspektive verschiedener philosophischer Disziplinen wie Ethik, Ästhetik, Metaphysik und Erkenntnistheorie jeweils anders darbietet. Es gibt nicht einmal bei Schopenhauer *den einen* Gracián.

Wie die kurze Vorrede „Al lector“ ankündigt, enthält allein das *Oráculo manual* zwölf „Gracianes“: „Una cosa me has de perdonar y otra agradecer: el llamar Oráculo a este epítome de aciertos del vivir, pues lo es en lo sentencioso y lo conciso; el ofrecerte de un rasgo todos los doze Gracianes“.⁶³ Wiederholt ist darauf hingewiesen worden, dass die Bezeichnung *Oráculo* in einer gewissen Spannung zu dessen ‚Manualität‘ steht.⁶⁴ Das Attribut *manual* meint zunächst die handliche Größe des Buches (die allerdings alle Werke Graciáns teilen); ferner ist es auf die *epítome* zu beziehen: Das Buch sei nämlich ein Abriss oder Résumé der „doze Gracianes“. Schopenhauer übersetzt diese beiden Aspekte durch „Handbuch“.⁶⁵ Doch *manual* verweist auch schon auf die praktische Umsetzung dessen, was das Orakel sagt.⁶⁶ Für Emilio Blanco ist diese offenbar unproblematisch; die „arcanidad“ weicht am Ende der Lebens- bzw. Verhaltensregel:

Gracián sabía entonces del carácter minúsculo que iba a tener su *Oráculo* [...]. Cuadra perfectamente en ese sentido la facilidad de traerlo entre las manos. Y se puede decir lo mismo del carácter casero y de fácil ejecución, puesto que lo que encontramos en la obra graciana son fundamentalmente normas de comportamiento para la vida.⁶⁷

Dennoch bleibt festzustellen, dass sich „*lo sentencioso y lo conciso*“ im *Oráculo manual* als mehrdeutige oder rätselhafte Sprechweisen zeigen können, die sich eben nicht unmittelbar umsetzen lassen. Der Sinn des Orakels

⁶¹ Wolfgang Lasinger: *Aphoristik und Intertextualität bei Baltasar Gracián. Eine Strukturanalyse mit subjektgeschichtlichem Ausblick*. Tübingen: Narr 2000, S. 13.

⁶² Lethen: „Im reißenden Strom der Translationen“, S. 189.

⁶³ Gracián: *Oráculo manual*, S. 96.

⁶⁴ Vgl. etwa Küpper: „Jesuitismus und Manierismus in Graciáns *Oráculo manual*“, S. 414f.

⁶⁵ Schopenhauer: *Der handschriftliche Nachlaß*, Bd. 4/2, S. 134.

⁶⁶ Vgl. dazu die Einführung von Emilio Blanco in Gracián: *Oráculo manual*, S. 26. Vgl. auch Lasinger: *Aphoristik und Intertextualität bei Baltasar Gracián*, S. 35f.

⁶⁷ Gracián: *Oráculo manual*, S. 26f.

wird hier, wie in der Literatur, „derart gestaltet“, dass er „erst post festum [zu] begreifen“ ist, so Joachim Küpper.⁶⁸ Sein eindeutiges Fazit:

Es wird weder einem damaligen noch einem heutigen Leser in konkreten Situationen viel nützen, Graciáns *Oráculo* zur Hand zu haben. Alles, was dort steht, ist eventuell richtig, aber von diesen Maximen führt kein direkter Weg zu Anwendung.⁶⁹

Wolfgang Lasinger kommt zu einem ähnlichen Schluss, wenn er behauptet, die präskriptive Kraft des *Oráculo manual* sei im Vergleich zu den tacitistischen Aphorismensammlungen deutlich geringer.⁷⁰ Das Präskriptive vermische sich mit dem Deskriptiven; weil aber dadurch das rein Deskriptive als Auszeichnungsmerkmal der Moralistik fehle, sei Gracián nicht einfach Moralist.⁷¹ In der Tat erwecken seine „*aciertos del vivir*“ gerade bei der ersten Lektüre den Eindruck, etwas vorschreiben zu wollen. Nun sind sie aber, mögen sie wegen ihrer Kürze noch so leicht memoriert oder transportiert werden, dennoch „schwer“ (Schopenhauers Wort)⁷² – schwer zu lesen bzw. zu verstehen. Auf sie trifft die Beschreibung moralistischer Sätze zu, die Karlheinz Stierle mit Bezug auf die Moralistik allgemein und speziell auf Nietzsche gibt:

Die Darstellungskunst des Moralisten mobilisiert alle Möglichkeiten der Intensivierung, die dem Satz semantisch, syntaktisch, rhythmisch und klanglich zu Gebote stehen. [...] Der moralistische Satz muß daher auch wieder und wieder gelesen werden, bis er sich in seiner gedanklichen Energetik ganz erschließt. [...] [K]raft seiner äußersten Konzentration [treibt] jeder moralistische Satz einen Gedanken, eine Einsicht auf die Spitze [...] und so immer schon die Notwendigkeit hervor[,], wieder neu anzusetzen [...].⁷³

Solche Sätze müssen also mit einigem Aufwand interpretativ erschlossen werden und verlangen dadurch Zeit – eine Zeit der Wiederholung, die auch den immer wieder erforderlichen Neuansatz umfasst. Eine vergleichbare Dynamik erkennt Theodor W. Adorno in der Form des Aphorismus: „Er zielt auf die Negation abschlußhaften Denkens; er terminiert nicht im Urteil, sondern ist die konkrete Gestalt, in der die Bewegung des Begriffs sich darstellt, der des Systems sich entschlug.“⁷⁴

⁶⁸ Küpper: „Jesuitismus und Manierismus in Graciáns *Oráculo manual*“, S. 415. Schopenhauer bestätigt dieses Moment der nachträglichen Erkenntnis.

⁶⁹ Ebd., S. 436.

⁷⁰ Vgl. Lasinger: *Aphoristik und Intertextualität bei Baltasar Gracián*, S. 66f.

⁷¹ Ebd., S. 177f.

⁷² Schopenhauer: *Der handschriftliche Nachlaß*, Bd. 4/2, S. XIV.

⁷³ Karlheinz Stierle: „Was heißt Moralistik?“. In: Behrens, Rudolf u. Maria Moog-Grünwald (Hg.): *Moralistik. Explorationen und Perspektiven*. München: Fink 2010. S. 1–22, hier S. 7f.

⁷⁴ Theodor W. Adorno: „Zur Einführung in Heinz Krügers ‚Studien über den Aphorismus als philosophische Form‘“. In: Ders.: *Gesammelte Schriften*. Hg. v. Rolf

Dass auch „die im *Oráculo manual* verwendeten Begriffe nicht zur Ruhe kommen“,⁷⁵ kann bei der Lektüre durchaus den Effekt bewirken, dass, anstatt dass wirkliche Handlungen ausgeführt, mögliche Handlungen ‚nur‘ reflektiert werden. In dieser durch den Text in Gang gesetzten Reflexionsbewegung ist jedoch nicht eine „Handlungslähmung“⁷⁶ zu sehen, sondern vielmehr der – wenngleich nur mittelbare – praktische Nutzen, den die Lektüre in jedem Fall abwirft. Das tatsächliche Handeln steht dagegen fast immer auf einem anderen Blatt geschrieben.

Die begriffliche Bewegung entsteht durch die Verdichtung, in der „*de un rasgo todos los doze Gracianes*“ vereint werden, und zwar durch „Paradigmatisierungen“.⁷⁷ Wie Lasinger genau nachgewiesen hat, konstituiert sich die „textuelle Einheit“ des *Oráculo manual* „nicht über einen hierarchisierenden syntagmatischen Aufbau, sondern über paradigmatisierende Querverweise“.⁷⁸ Dieser Verweiszusammenhang dynamisiert nicht nur die konkrete Lektüre, sondern bedingt auch die Widersprüchlichkeit des Textes, der eben dadurch nirgends „terminiert“ (Adorno). Hinzu kommt, dass im *Oráculo manual* die eine Figur fehlt, die – wie noch der *Político don Fernando el Católico* oder der *Héroe* – durch ein „panegyrische[s] Verfahren“⁷⁹ ins Zentrum gestellt wird und das Ganze zusammenhält. Im Vergleich zu Graciáns früheren Traktaten ist eine deutliche Verallgemeinerung erkennbar, als Anonymisierung und ‚Enthistorisierung‘. Der entworfenene „*Hombre universal*“ integriert die verschiedenen Typen aus den Traktaten in sich,⁸⁰ aber er überwindet sie auch, indem er in eine allgemeine „Typologie der Lebenslagen“⁸¹ eingelassen ist. Es leuchtet ein, dass diese Verallgemeinerung eine entscheidende Rolle bei der Rezeption und in der Rezeptionsgeschichte des *Oráculo manual* spielt.⁸²

Tiedemann unter Mitwirkung v. Gretel Adorno, Susan Buck-Morss u. Klaus Schultz. Bd. 20/2: Vermischte Schriften II. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1986. S. 474–476, hier S. 476 – ebenfalls bezogen auf Nietzsche.

⁷⁵ Lasinger: *Aphoristik und Intertextualität bei Baltasar Gracián*, S. 173.

⁷⁶ Lethen: „Im reißenden Strom der Translationen“, S. 190.

⁷⁷ Lasinger: *Aphoristik und Intertextualität bei Baltasar Gracián*, S. 77–98.

⁷⁸ Ebd., S. 77.

⁷⁹ Werner Krauss: „Graciáns Lebenslehre“. In: Ders.: *Das wissenschaftliche Werk*. Bd. 3: Spanische, italienische und französische Literatur im Zeitalter des Absolutismus. Hg. v. Peter Jehle. Berlin u. New York: de Gruyter 1997. S. 5–165, hier S. 118.

⁸⁰ Gracián: *Oráculo manual*, S. 153, Nr. 93. Blanco spricht von einem „varón integral“ (ebd., S. 24).

⁸¹ So Karl Voßler in seiner auf das Jahr 1942 datierten Einleitung in Baltasar Gracián: *Handorakel und Kunst der Weltklugheit*. Deutsch v. Arthur Schopenhauer. Mit einer Einleitung v. Karl Voßler u. einer Nachbemerkung v. Sebastian Neumeister. Stuttgart: Kröner 1992. S. X.

⁸² Zur Verallgemeinerung und zur damit begründeten „contemporaneidad“ des *Oráculo manual* vgl. Adela Muñoz Fernández: „Un estudio comparativo entre *Die Kunst glücklich zu sein* de Schopenhauer y el *Oráculo manual o Arte de prudencia* de Baltasar Gracián“. In: Jarillot Rodal, Cristina (Hg.): *Bestandsaufnahme*

Ebenfalls aus der Verdichtung resultiert eine weitere, nicht nur begriffliche Bewegung, insofern die einzelnen Sätze oder Aphorismen selbst eine maximale Konzentration anstreben, diese jedoch nur auf Kosten der syntagmatischen Linearität des Textes erreichen können. Der Gesamttext wirkt daher desorganisiert und fragmentarisiert; er macht Sprünge und zieht Schleifen, anstatt systematisch vorzugehen.⁸³ Die moralistische „Vorliebe“ für die „offenen, literarischen Formen“ wird oft damit erklärt, dass solche Formen sich am besten eignen, um den Menschen, wie er ist, darzustellen.⁸⁴ Welche Bedeutung in dieser Hinsicht die Bewegung gewinnen kann, lässt ein Satz aus „Graciáns Lebenslehre“ von Werner Krauss erahnen: „Der Mensch hat eine Bestimmung: Leben, d. h. sich bewegen.“⁸⁵ Dass auch Krauss eine Entsprechung zwischen dem Text und seinem Gegenstand ausmacht, suggeriert etwa die folgende Stelle:

Es gibt in jedem aphoristisch ausgelegten Gedankenkreis Widersprüche, die zusammengestellt den Eindruck des Relativismus erregen, als ob im Verfall an den Wechsel der jeweiligen Situation die Einheit der Gesinnung verlorenginge. Graciáns Methode ist kein System und durch den Zwang der Systembildung nicht zu begreifen. Das Leben wird von Situationen her gedeutet, die ganz verschiedene und widerspruchsvolle Haltungen fordern können. Der Gedanke springt vom Subjekt zum Objekt über; er versetzt sich bald in die Lage des im Angriff Befindlichen, bald in die der Verteidigung. Der Wechsel der Perspektive durch die Aufnahme verschiedener Standorte besagt noch nicht den Verzicht auf die Einheit der Gesinnung, den Verfall an die Kasuistik des Sprichwortwissens, sondern im Gegenteil den methodischen Fortgang eines Wissens, das sich in einer chaotisch aufgebrochenen Welt versichert. Widersprüche lösen sich auf, sobald man die ganze Situation im Auge hat. In den Situationen werden nicht absolute, sondern typische Haltungen eingenommen.⁸⁶

der Germanistik in Spanien. Kulturtransfer und methodologische Erneuerung. Bern: Peter Lang 2010. S. 659–670, hier S. 661. Muñoz Fernández verweist an dieser Stelle auf Cantarino, Elena u. Emilio Blanco (Hg): *Diccionario de conceptos de Baltasar Gracián*. Madrid: Cátedra 2005, S. 28.

⁸³ Vgl. dazu Stierle: „Was heißt Moralistik?“, S. 20f. Schopenhauer stellt den Zusammenhang zwischen Kürze und Interpretationsbedürftigkeit des *Handorakels* so dar: „Gracian überläßt den Uebergang von Einem Gedanken zum andern meist dem Nachdenken des Lesers“ (Schopenhauer: *Der handschriftliche Nachlaß*, Bd. 4/2, S. XIV).

⁸⁴ Stierle: „Was heißt Moralistik?“, S. 18 (hier zitiert Stierle aus Hugo Friedrichs *Montaigne-Buch*).

⁸⁵ Krauss: „Graciáns Lebenslehre“, S. 70.

⁸⁶ Ebd., S. 91f. Vgl. bei Krauss auch die folgende Stelle über Graciáns Aphorismen: „Das Ausschnitthafte von Welterfahrung, das in ihnen zur Sprache kommt, bezeichnet ihre letzte Orientierung am Leben, das immer nur von einem Standort her beleuchtet werden kann. Sie widerstreben, mehr thematisierend und verdichtend als erklärend und entwickelnd, einer Entäußerung in einem abgerundeten System.“ (Ebd., S. 14).

Das *Oráculo manual* fordert dazu auf, die „ganz verschiedene[n] und widerspruchsvolle[n] Haltungen“ des Lebens einzunehmen. Der ständige „Wechsel der Perspektive“ dient dabei der Einübung in Situationen, die bei der Lektüre vorgestellt werden. Lethen, mit seiner „Neigung, aus Büchern Verhaltenslehren zu machen, Schriften als imaginäres Reservoir von Bewegungsimpulsen zu begreifen“, übernimmt von Krauss auch die Vorstellung eines militanten Gracián;⁸⁷ demnach seien „Verhaltenslehren“ weniger zur „Handlungsanweisung“ als zur „Alarmierung“ bestimmt:

Die Bewegungssuggestionen, die von den Maximen ausgehen, sollen einen Reflexionsraum erschließen, der es mit den Kämpfen aufnehmen kann. Das erklärt auch, warum in Graciáns *Handorakel* wie in Brechts *Me-ti* dunkle Bilder und paradoxe Denkfiguren spontane Handlungsimpulse hemmen, um die Möglichkeit der Bewegung nach vielen Seiten durchzuspielen.⁸⁸

Nach dem *Oráculo manual* zu handeln, meint hier offenbar, eine Reihe von Handlungsmöglichkeiten virtuell ablaufen zu lassen und nicht eine „spontane“ Handlung tatsächlich zu vollziehen. Wer „die ganze Situation im Auge hat“, kann gar nicht spontan handeln (dafür spricht bspw. der 180. Aphorismus). Es geht stattdessen um reflektiertes Handeln, das im Sinne eines praktischen Nachdenkens über mögliche Handlungen, angeregt durch die offene Form des Textes, exerziert wird.

Einen für das Situative geschärften Blick vermittelt das *Oráculo manual* nicht nur durch seine dynamische Struktur, sondern auch durch seinen konzeptistischen, wiederum dynamischen Stil. Das Seltene, das Besondere und das Schwierige sind Graciáns wichtigste stilistische Qualitäten, wie Krauss stringent darlegt.⁸⁹

Die Sprache soll mehr andeuten als aussagen – die Wahrheit darf niemals ganz in Worten verausgabt werden. Man darf dem Verständnis keine bequemen Brücken bauen, sondern muß immer am andern Ufer stehen. Die Rätselrede bedient sich des Lakonismus, der an Graciáns gnomisch gerafften Sätzen zuallererst auffällt. Die Sprache spiegelt nicht einfach den Gedanken, sondern ist seine Erzeugung.⁹⁰

In der „Erzeugung“ klingt das *concepto* an; der Leser muss es stets mit erzeugen, und er hat es dabei oft nicht leicht. In jedem Fall lässt sich das Verhältnis von Text und Welt nicht schlicht als Abbild oder Spiegelbild verstehen. Eher wird es als eine ungewohnte und unerwartete Bewegung in der

⁸⁷ Helmut Lethen: *Suche nach dem Handorakel. Ein Bericht*. Göttingen: Wallstein 2012. S. 73. Zum Kampf bei Gracián vgl. Krauss: „Graciáns Lebenslehre“, S. 11f. sowie 33, 86, 91f., 94, 102.

⁸⁸ Helmut Lethen u. Erdmut Wizisla: „Das Schwierigste beim Gehen ist das Stillestehen.“ Benjamin schenkt Brecht Gracián. Ein Hinweis“. In: *Brecht Yearbook/ Das Brecht-Jahrbuch* 23 (1998). S. 142–146, hier S. 145.

⁸⁹ Vgl. Krauss: „Graciáns Lebenslehre“, S. 72, 88, 93.

⁹⁰ Ebd., S. 93.

Sprache fassbar, die der Leser selbst ausführen muss. Die Wahrheit wird nicht ganz offengelegt, das Wort deutet nicht direkt auf die Tat hin. Doch stets adressiert das *Oráculo manual* seinen Leser so, als müsste er jeweils wissen, was (wie, wo, wann und warum) zu tun ist.⁹¹ Anders gewendet: Das *Oráculo manual* löst stets Beunruhigung – und d. h. Bewegung – aus, denn der Leser kann es nicht wissen und soll es auch nicht wissen, sondern muss sich immer wieder neu situativ hineinendenken und immer wieder eine andere Position beziehen. Durch die Lektüre trainiert er die Entzifferung komplexer Zusammenhänge und wird mit der Wechselhaftigkeit und Widersprüchlichkeit des Lebens konfrontiert.⁹² Dies geschieht aber nicht wie im *Criticón*, indem der Leser durch die Figuren Andrenio und Critilo das Buch der Welt liest und dabei mit ihnen das Schema von Täuschung und Enttäuschung durchschaut. Deshalb ist es im Fall des *Oráculo manual* schwieriger, sich als „Klartextleser“ und so (nach Blumenberg) als Lebenskünstler zu behaupten.⁹³ Wer das *Oráculo manual* liest, wird unmittelbarer auf sich selbst und auf seine eigenen Fähigkeiten zurückverwiesen.

saber/vivir

Wenngleich es fragwürdig ist, ob und inwieweit die Aphorismen des *Handorakels* unmittelbar in Taten umgesetzt werden können, steht dennoch außer Frage, dass Gracián ein nützliches Wissen über das Leben vermitteln möchte: ein Wissen nämlich, das zu einer – erfolgreichen – Praxis⁹⁴ führen soll, in diesem Sinne also ein praktisches Wissen. „¿De qué sirve el saber, si no es plático?“, schließt der 232. Aphorismus und gibt die Antwort: „el saber vivir es hoi el verdadero saber.“ Die klassische Gegenüberstellung von *vita activa* und *vita contemplativa* dient hier einer näheren Differenzierung. Das „vivir“ soll kein Leben der Theorie sein, das sich in „especulación“ und „contemplación“ erschöpft; „acción“ gehört immer, ja notwendig dazu. Der „negociante“ gibt das Maß zum „hombre de lo agible“, der auch ein Wissen über das „ordinario del vivir“ haben muss.⁹⁵

Überhaupt sei Leben ohne Wissen nicht möglich: „no se vive si no se sabe“, so im 15. und im 247. Aphorismus.⁹⁶ Freilich soll zuerst das wesentliche Wissen („lo esencial“) und dann das unwesentliche („lo accessorio“) angeeignet werden; diese Vorgehensweise ist selbst essentiell: „Es esencial el método para saber y poder vivir.“⁹⁷ Schopenhauer gibt diesen Satz wie-

⁹¹ Lasinger nennt dies die „aporetische Struktur der Pragmatik direkter Sprechakte“ (Lasinger: *Aphoristik und Intertextualität bei Baltasar Gracián*, S. 47; vgl. auch ebd., S. 58f. u. 183).

⁹² Vgl. Blanco in Gracián: *Oráculo manual*, S. 66 u. 73.

⁹³ Blumenberg: *Die Lesbarkeit der Welt*, S. 114.

⁹⁴ Zum Erfolg vgl. Krauss: „Graciáns Lebenslehre“, S. 31 u. 60f.

⁹⁵ Gracián: *Oráculo manual*, S. 229.

⁹⁶ Ebd., S. 110 u. 236.

⁹⁷ Ebd., S. 237, Nr. 249.

der als „Methode ist unerlässlich zum wissen und zum leben.“⁹⁸ Näher an Gracián wäre indessen: ‚um zu wissen und um leben zu können‘, dann wäre nämlich unmissverständlich, dass das Wissen eine Bedingung des Lebens darstellt (außerdem könnte der spanische Satz gelesen werden als „para saber [vivir] y poder vivir“, im Sinne von ‚zu leben wissen‘). Blumenberg hat in dieser Hinsicht richtig beobachtet, dass Gracián eine Art Wissenschaft der „Menschenwelt“ verfolgt und dass dabei Erfahrung und Erfahrungswissen „wissenschaftsförmig“ werden.⁹⁹

Wissen lautet also immer wieder die Maxime: „*Saber, o escuchar a quien sabe*. Sin entendimiento no se puede vivir, o proprio, o prestado“; wer Wissen braucht, befrage die „oráculos“, diese sind „ociosos“, da überall eingebildestes Wissen vorherrscht.¹⁰⁰ Bereits der 15. Aphorismus hatte angeraten, selbst ein Orakel zu werden, und zwar „a sudor ageno“, indem man sich Weise zu Diensten macht („servirse de sabios“, „tener la sabiduría en servidumbre“).¹⁰¹ Denn das Verhältnis von Leben und Wissen entspricht dem antiken *vita brevis, ars longa*.¹⁰² „Ai mucho que saber y es poco el vivir“, bekräftigt Gracián.¹⁰³ Auch im 247. Aphorismus verteidigt er dieses Verhältnis von mehr Wissen und weniger Leben (*Saber un poco más, y vivir un poco menos*); es sei besser so, als umgekehrt. Er zieht den „buen ocio“ dem „negocio“ vor, indem er die Geschäfte, ausgenommen die „tarefas [...] sublimes“, als Zeitverschwendung betrachtet.¹⁰⁴ An Geschäftigkeit daher nur „lo que baste para no ser engañado, y aun reído“, wie er im bereits zitierten 232. Aphorismus schreibt.¹⁰⁵

Der Begriff ‚Aphorismus‘ kann im Fall des *Oráculo manual* verschiedene Texteinheiten meinen, wie Lasinger erläutert:

[...] [A]ls erstes bezeichnet er im tacitistischen Sinne die in der *mote*-Position [d. h. in der ‚Überschrift‘] stehenden Regeln und Leitsätze; als zweites kann man ihn von dieser Anwendung aus auf den gesamten nummerierten Abschnitt als *mote* und *glosa* umfassende Einheit ausweiten; und als drittes gilt er für den Aphorismus als verkappt und pointiert formulierten Einzelsatz (die Sentenz), der in die Abschnitte eingestreut und daraus auch wieder isoliert werden kann.¹⁰⁶

⁹⁸ Schopenhauer: *Der handschriftliche Nachlaß*, Bd. 4/2, S. 239.

⁹⁹ Blumenberg: *Die Lesbarkeit der Welt*, S. 112.

¹⁰⁰ Gracián: *Oráculo manual*, S. 198f., Nr. 176.

¹⁰¹ Ebd., S. 109f.

¹⁰² Die Meisten, kommentiert Seneca den Aphorismus des Hippokrates, sterben „in ipso vitae apparatu“, während sie noch dabei sind, sich auf das Leben vorzubereiten (Lucius Annaeus Seneca: *Die Kürze des Lebens. De brevitate vitae*. Lateinisch-deutsch. Übers. u. hg. v. Gerhard Fink. Düsseldorf u. Zürich: Artemis & Winkler 2003. S. 6).

¹⁰³ Gracián: *Oráculo manual*, S. 110, Nr. 15.

¹⁰⁴ Ebd., S. 236.

¹⁰⁵ Ebd., S. 229.

¹⁰⁶ Lasinger: *Aphoristik und Intertextualität bei Baltasar Gracián*, S. 116.

Für den Begriff ‚*aforismo*‘, der sich im *Oráculo manual* nur an einer einzigen Stelle findet,¹⁰⁷ gibt es mehrere synonyme Begriffe wie „*acierto*“, „*licción*“, „*máxima*“, „*aviso*“ und eben auch „*regla*“; sie erhalten nach Lasinger „die Bedeutung von *aforismo* im präskriptiven Sinn einer lebenstaktischen Regel.“¹⁰⁸ Allerdings wird, wie bereits angeführt, „die in Aussicht gestellte Präzeptivität letztlich nicht eindeutig ein[ge]lös[t]“.¹⁰⁹ Wenn nun Regeln „programmatisch“ (d. h. der aphoristischen Gattungstradition des Tacitismus gemäß) in der „*mote*-Position“ formuliert werden, so sind sie dadurch charakterisiert, dass sie größtenteils „aus infinitivischen Syntagmen“ bestehen, überwiegend mit den Infinitiven „*saber*“, „*usar*“ und „*conocer*“ gebildet.¹¹⁰ Für Blanco deuten die rund vierzig Aphorismen, die das „*saber*“ im *mote* tragen, auf „*posibles y plausibles normas de comportamiento conducentes al éxito*.“¹¹¹ Dasselbe gilt im Grunde für die Formulierung des Wissens bzw. Könnens als *arte*, die im *Oráculo manual* jeweils als „*arte de*“, „*arte en*“ oder auch ausdrücklich instrumentell als „*arte para*“ vorkommt – also als Kunst, etwas zu tun, um etwas zu erreichen.¹¹² Während der Begriff ‚*arte*‘ hier als „Synonym für ‚*regla de vivir*““ steht, verweist er im Titel *arte de prudencia* auf einen „Korpus von Regeln“ im Sinne von *techne*.¹¹³ Unter *arte de prudencia* ließe sich aber im übertragenen Sinne auch das kluge Handeln selbst (und seine Folgen) fassen.

An dieser Stelle taucht wieder die Frage auf, wie der ‚Sprung‘ von der Vermittlung zur Realisierung der *prudencia*, von der Regel zum regelgeleiteten Handeln vollzogen werden soll. Die Frage bleibt schließlich offen. Dennoch ist das Wissen des *Oráculo manual* kein bloß theoretisches, sondern ein Handlungs- bzw. „Tatwissen“. Krauss zufolge koinzidieren bei Gracián Handeln und Wissen in „Kultur“.¹¹⁴ Er verweist auf den 87. Aphorismus: Wissen ‚kultiviert‘, es muss aber auch selbst kultiviert werden; und entsprechend hat das Handeln zu erfolgen.

Exkurs zu Herz und Kopf

Mit Bezug auf das Handeln ist der 202. Aphorismus („*Dichos y hechos hazen un varón consumado*“) interessant, nicht zuletzt wegen der Sentenz „*Es fácil el decir y difícil el obrar*“, die sich auch auf die Schwierigkeiten bei

¹⁰⁷ Gracián: *Oráculo manual*, S. 174, Nr. 133.

¹⁰⁸ Lasinger: *Aphoristik und Intertextualität bei Baltasar Gracián*, S. 50.

¹⁰⁹ Ebd., S. 67.

¹¹⁰ Ebd., S. 61–63.

¹¹¹ Gracián: *Oráculo manual*, S. 48.

¹¹² Vgl. ebd., S. 50.

¹¹³ Lasinger: *Aphoristik und Intertextualität bei Baltasar Gracián*, S. 56.

¹¹⁴ „Die Kultur ist die Tat des Wissens. Durch Kultur wird der Wissende mit dem Handelnden einig. [...] Die Kultur macht nicht nur aus der Bestie den Menschen, sondern aus Menschen – Personen.“ (Krauss: „Graciáns Lebenslehre“, S. 74).

der Umsetzung der ‚Orakelsprüche‘ beziehen ließe.¹¹⁵ Gracián ordnet die Worte der „cabeça“ und die Taten dem „coraçõn“ zu.¹¹⁶ Worte und Taten gelingen auf vollkommene Weise, wenn Herz und Kopf ‚perfekt‘ sind. Deren „perfección“ hat ihren Ursprung in der „superioridad del ánimo“.¹¹⁷ Was durch *arte* eigentlich erst zu erreichen ist, nämlich die „eminencia“,¹¹⁸ wird als *arte* also bereits vorausgesetzt – solche zirkuläre Argumentationen gibt es bei Gracián mehrfach. So weiß im *Criticón* der *sesudo*, dass das „ser personas“ gekauft werden kann; um die entsprechenden Läden zu finden, muss man jedoch schon eine *persona* sein.¹¹⁹ Vervollkommnungsfähig ist daher nicht, wie das aufklärerische Ideal formulieren wird, der Mensch allgemein: Nur einige Menschen haben die Anlage dazu, ‚Personen‘ zu werden.¹²⁰ Zu diesen spricht das *Oráculo manual*, indem es sie, trotz und wegen ihres Potentials, immer wieder zur Kultur und Kunst des eigenen Selbst animiert.

Dem 202. Aphorismus widerspricht Schopenhauer gleich zweifach. Zwar ist er wie Gracián der Ansicht, dass die „größte Trefflichkeit“ von Herz und Kopf „nicht leicht im Verein gefunden wird“, denn sie sind schon einzeln sehr selten.¹²¹ Auch stimmt er mit der graciánschen Zuordnung von Worten und Taten überein, wie der Satz nahelegt: „Wann ein Held stirbt, balsamirt man sein Herz ein, nicht sein Gehirn: hingegen bewahrt man gern den Schädel der Dichter, Künstler und Philosophen.“¹²² Doch Herz und Kopf werden bei Schopenhauer jeweils zu „Wille“ und „Intellekt“; das Herz ist der Sitz des Wollens, und dieses „geht [...] allemal vollkommen von Statuten“,¹²³ wohingegen der Intellekt bzw. Kopf individuell mehr oder weniger vollkommen sein kann. Überhaupt bezeichnen Herz und Kopf „völlig gesonderte Eigenschaften“.¹²⁴ Ausgehend von dieser Unterscheidung distanziert sich Schopenhauer von Gracián:

Große Beschränktheit des Kopfes kann mit großer Güte des Herzens zusammenbestehn, und ich glaube nicht, daß BALTHAZAR GRACIAN (*Discreto*, p. 406) Recht hat zu sagen: *No ay simple, que no sea malicioso* (Es giebt keinen Tropf, der nicht boshaft wäre), obwohl er das Spanische Sprichwort:

¹¹⁵ Gracián: *Oráculo manual*, S. 212.

¹¹⁶ Ebd.

¹¹⁷ Ebd.

¹¹⁸ Ebd.

¹¹⁹ Baltasar Gracián: *El criticón*. Edición crítica y comentada. 3 Bde. Hg. v. Miguel Romera-Navarro. Philadelphia u. London: University of Pennsylvania Press u. Oxford University Press 1938–1940. Nachdruck Hildesheim u. New York: Olms 1978. III, 6, Bd. 3, S. 191.

¹²⁰ Zur *persona* vgl. Gracián: *Oráculo manual*, bes. Nr. 1, 6, 48, 87, 108, 148, 229, 293. Zur *persona* als Schauspielermaske vgl. Schopenhauer: „Psychologische Bemerkungen“, S. 503.

¹²¹ Schopenhauer: *Die Welt als Wille und Vorstellung II*, S. 264.

¹²² Ebd., S. 277.

¹²³ Ebd., S. 249.

¹²⁴ Ebd., S. 264.

Nunca la necedad anduvo sin malicia (Nie geht die Dummheit ohne die Bosheit), für sich hat.¹²⁵

Gracián beruft sich selbst mehrfach auf Sprichwörter; wer jedoch das *Criticón* kennt, wird wahrscheinlich an deren radikale Kritik und Reform in der sechsten *crisis* des dritten Teils zurückdenken.¹²⁶ Das Sprichwortwissen genießt bei Schopenhauer indes einen hohen Stellenwert; daher ist das angeführte spanische Sprichwort als Gegenargument durchaus ernst zu nehmen. Darüber hinaus bringt aber das Zitat implizit zum Ausdruck, dass das gute wie das schlechte Herz, der gute wie der schlechte Kopf angeborene Eigenschaften sind. Tugend und Klugheit sind also dem Menschen gegeben – oder eben nicht. Dies lässt sich auch, wie eben gezeigt, zumindest anhand einzelner Aphorismen, für das *Oráculo manual* annehmen; dennoch ist es bemerkenswert, dass Schopenhauer das *mote* des zweiten Aphorismus „*Genio y Ingenio*“ ausgerechnet mit „Herz und Kopf“ übersetzt.¹²⁷

Die im 202. Aphorismus vertretene Präferenz der Taten vor den Worten, mithin des Herzens vor dem Kopf, weckt wiederum Schopenhauers Widerspruch. Zu Graciáns Satz „La eminencia en los hechos dura, en los dichos passa“ notiert er: „*vale el contrario*“.¹²⁸ Diese richtigstellende Marginalie liest sich wie eine *Maxime* des Nachruhms, die für den *schreibend* tätigen Geistesmenschen Schopenhauer (und ebenso für Gracián) gelten soll. Als Frauenfeinde müssten sie freilich beide stolpern über die benachbarte Stelle: „Las palabras son sombras de los hechos: son aquéllas las hembras, éstos los varones.“¹²⁹

Reglas ai de ventura

Wie bereits zitiert, besteht für Schopenhauer das *Oráculo manual* aus „dreihundert Lebensregeln“ bzw. „dreihundert Klugheitsregeln“. Der Begriff ‚Regel‘ ist dabei dehnbar, er kann den gesamten Aphorismus wie auch nur das *mote* meinen,¹³⁰ und er bleibt insofern unscharf, als er nirgends definiert und bisweilen jeweils synonym zu ‚*Maxime*‘ oder ‚*Vorschrift*‘ verwendet

¹²⁵ Ebd.

¹²⁶ Vgl. Gracián: *El criticón*, Bd. 3, S. 175–211, sowie die Auflistung aller im Roman zitierten Sprichwörter in ebd., S. 498–506. Vgl. auch Werner Krauss: „Die Welt im spanischen Sprichwort“. In: Ders.: *Das wissenschaftliche Werk*. Bd. 2: Cervantes und seine Zeit. Hg. v. Werner Bahner. Berlin: Akademie 1990. S. 308–333.

¹²⁷ Gracián: *Oráculo manual*, S. 101. Schopenhauer: *Der handschriftliche Nachlaß*, Bd. 4/2, S. 135. „Genio y Ingenio“ ist auch der Titel des ersten *realce* im *Discreto*; vgl. Gracián: *El discreto*, S. 22–31.

¹²⁸ Schopenhauer: *Der handschriftliche Nachlaß*, Bd. 4/2, S. XIII.

¹²⁹ Gracián: *Oráculo manual*, S. 212.

¹³⁰ In seiner ersten Übersetzung überschreibt Schopenhauer die einzelnen Aphorismen mit „1^{ste} Regel“, „2^{te} Regel“ usw. (Schopenhauer: *Der handschriftliche Nach laß*, Bd. 4/2, S. 268). Vgl. auch ebd., S. 284 u. 116.

wird. Auch die Gracián-Übersetzung macht dies deutlich. Hier gibt Schopenhauer *regla* stets mit ‚Regel‘ wieder;¹³¹ *lición* oder *máxima* gelegentlich auch.¹³² ‚Lebensregel‘ setzt er da, wo im Original meistens *regla de vivir* bzw. *del vivir* steht: Mit diesen beiden spanischen Ausdrücken – d. h. mit direktem Bezug auf das Leben – formuliert Gracián im *Oráculo manual* über die Hälfte seiner (explizit als solche bezeichneten) *reglas*,¹³³ so dass den Lebensregeln ein gewisses Gewicht zukommt.

Auffällig ist nun, dass Schopenhauer im eigenen Entwurf einer eudämonologischen Abhandlung selbst den Begriff ‚Lebensregel‘ wählt. Franco Volpi hat diesen Entwurf unter dem Titel *Die Kunst, glücklich zu sein. Dargestellt in fünfzig Lebensregeln* aus dem handschriftlichen Nachlass herausgegeben. Er schreibt im Vorwort dazu:

Es ist [...] kein Zufall, daß *Die Kunst, glücklich zu sein*, so wie sie rekonstruiert werden kann, genau 50 Lebensregeln enthält. Diese sind, wie bei Gracián, als Maximen nach französischer Art aufgefaßt und formuliert: also als Betrachtungen, Überlegungen und Bemerkungen, die etwas länger sind als der Spruch, die Sentenz oder der Aphorismus, und in einer Anweisung oder pädagogischen Beratung und Aufforderung bestehen, die gegebenenfalls durch einen kurzen Kommentar erläutert wird, der seinerseits aus einem moralphilosophischen Argument besteht oder ein Beispiel anbietet.¹³⁴

Für Volpi sind Schopenhauers Lebensregeln sowohl formal als auch inhaltlich mit denen Graciáns vergleichbar.¹³⁵ Der Vergleich lässt sich aber vor allem durch den Entstehungskontext erhärten. Denn der Plan, „eine Kunst der Glückseligkeit in Form eines Katalogs von Verhaltensregeln zu konzi-

¹³¹ Vgl. Nr. 19, 21, 64, 92, 120, 121, 126, 134, 159, 212, 224, 251, 299.

¹³² Vgl. Nr. 33, 64, 110, 265.

¹³³ Vgl. Nr. 120, 121, 126, 159, 212, 224; zudem heißt es in Nr. 134 „gran regla del arte del vivir“.

¹³⁴ Arthur Schopenhauer: *Die Kunst, glücklich zu sein. Dargestellt in fünfzig Lebensregeln*. Hg. v. Franco Volpi. München: Beck 1999. S. 14f. Volpi bezeichnet die Eudämonologie als ein „Handbüchlein der praktischen Philosophie, das – im Aufbau und in der Gliederung nach Regeln – der *Eristischen Dialektik* ähnelt.“ (Ebd., S. 8). Allerdings überschreibt Schopenhauer in seiner *Eristik* die einzelnen Textabschnitte mit ‚Kunstgriff‘ (vgl. Arthur Schopenhauer: *Die Kunst, Recht zu behalten. In achtunddreißig Kunstgriffen dargestellt*. Hg. v. Franco Volpi. Frankfurt a. M. u. Leipzig: Insel 1995), während er in *Die Kunst, glücklich zu sein* stattdessen ‚Lebensregel‘ setzt; der Unterschied ist signifikant.

¹³⁵ Vgl. Schopenhauer: *Die Kunst, glücklich zu sein*, S. 15. In seiner Lebensregel Nr. 18 bezieht sich Schopenhauer auf den 24. Aphorismus des *Oráculo manual* (vgl. ebd., S. 55); dieser Gracián-Bezug wird in den *Aphorismen* getilgt (vgl. Schopenhauer: „Aphorismen zur Lebensweisheit“, S. 428–431). Dafür zitiert er, allerdings an anderer Stelle und nur im Text der Zürcher Ausgabe, den 240. Aphorismus (vgl. Schopenhauer: *Aphorismen zur Lebensweisheit* = Ders.: *Werke in zehn Bänden*. Bd. 8, S. 501).

pieren“, hängt wohl mit dem *Oráculo manual* zusammen.¹³⁶ Ab 1822 beginnt Schopenhauer „ziemlich regelmäßig Sprüche, Maximen, Apophthegmen, Lebensregeln von Denkern und Schriftstellern [...] aufzuzeichnen, um sie dann für sich und bei der Niederschrift seiner Werke auszuwerten.“¹³⁷ 1826 taucht in diesen Aufzeichnungen erstmals auch Gracián auf,¹³⁸ und ausgerechnet im selben Jahr schreibt Schopenhauer seine ersten dreißig Lebensregeln nieder.¹³⁹ Diese Lebensregeln werden „zum Teil, nach starker Bearbeitung“, in das Kapitel „Paränesen und Maximen“ der *Aphorismen zur Lebensweisheit* eingehen, das insgesamt 53 Regeln versammelt; Volpi nennt daher *Die Kunst, glücklich zu sein* die „Urfassung der *Aphorismen*“.¹⁴⁰

Bereits am frühen Entwurf ist zu erkennen, wodurch sich Schopenhauer von Gracián unterscheidet: weniger in Form und Inhalt als vielmehr durch die Systematisierung der Lebensregeln. So heißt es über die (ganz im Konjunktiv entworfene) Eudämonologie, sie „zerfiele [...] in zwei Teile“, nämlich:

- 1) Regeln für unser Verhalten gegen uns selbst
- 2) für unser Verhalten gegen andre Menschen.

Von dieser Trennung in zwei Teile wäre noch das Ziel näher zu bestimmen, also zu erörtern, worin das als mögliche bezeichnete menschliche Glück bestände und was dazu wesentlich.¹⁴¹

Wie das Glück zu erreichen sei, sollte in der Eudämonologie „gelehrt“ werden, und zwar „durch Aufstellung von Lebensregeln“:

[...] [D]iese müßten aber nicht *pêle mêle* folgen, sondern unter Rubriken gebracht sein, die jede wieder Unterabteilungen hätte. Das ist schwer, und ich kenne keine Vorarbeit dazu. Daher ist das beste, Regeln dieser Art zuerst wie sie kommen niederzuschreiben und sie nachher zu rubrizieren und einander unterzuordnen.¹⁴²

Die Rubrizierung ist in einigen Querverweisen, die Schopenhauer zu einzelnen Regeln ergänzt, angelegt.¹⁴³ Ebenfalls verweist er auf andere seiner Manuskriptbücher und auf sein 1819 in erster Auflage erschienenes Hauptwerk *Die Welt als Wille und Vorstellung*. Die Lebensregel Nr. 10, die mit Seneca vorgibt: „Unterwirf Dich der Vernunft, wenn du dir alles unterwerfen willst“, endet mit „Vgl. Nr. 21“,¹⁴⁴ während die Lebensregel Nr. 21 wiederum die Fußnote „Hier Nr. 10“ enthält, wenn der „Selbstzwang“ zur Ver-

¹³⁶ Schopenhauer: *Die Kunst, glücklich zu sein*, S. 13.

¹³⁷ Ebd.

¹³⁸ Vgl. Schopenhauer: *Der handschriftliche Nachlaß*, Bd. 4/2, S. XIII.

¹³⁹ Vgl. Schopenhauer: *Die Kunst, glücklich zu sein*, S. 17.

¹⁴⁰ Ebd., S. 18.

¹⁴¹ Schopenhauer: *Die Kunst, glücklich zu sein*, S. 25.

¹⁴² Ebd., S. 27.

¹⁴³ Vgl. ebd., S. 28f., 46, 50.

¹⁴⁴ Ebd., S. 46.

nunft „dem Zwange von außen“ vorgezogen wird.¹⁴⁵ Indem sie außerdem die Anpassung des Denkens an das „fragmentarisch[e]“ Leben empfiehlt, gewinnt diese Regel fast metatextuellen Charakter, denn eine solche Anpassung, die auf das Problem der richtigen Reihenfolge hinausläuft, könnte letztlich auch die Regeln selbst betreffen. Das „fragmentarisch[e]“ Denken muss eine Art ‚Schubladensystem‘ entwickeln, um eins nach dem anderen zu verarbeiten:

Weil die Angelegenheiten des Lebens, die uns betreffen, ganz abgerissen, fragmentarisch, ohne Beziehung auf einander, im grellsten Kontraste stehend, ohne irgendein Gemeinsames, als daß sie unsre Angelegenheiten sind, auftreten und durcheinanderlaufen; so müssen wir unser Denken und Sorgen um sie, damit es ihnen entspreche, eben so fragmentarisch einrichten; d. h. wir müssen abstrahieren können; wir müssen jede Sache zu ihrer Zeit bedenken, besorgen, genießen, erdulden, ganz unbekümmert um alles übrige; – gleichsam Schiebächer unsrer Gedanken haben, wo wir eins öffnen, alle andern schließen [...]. [...] Hierbei ist [...] *Selbstzwang* anzuwenden.¹⁴⁶

Diese Lebensregel taucht in leicht abgewandelter Form als die 15. der „Paränesen und Maximen“ in den *Aphorismen zur Lebensweisheit* auf. In beiden Varianten erscheint die Anwendung der Regeln als „Selbstzwang“, zur „Lenkung und Ablenkung unsrer selbst“.¹⁴⁷ Dadurch werden Handlungen ermöglicht, die gleichsam gegen die eigene Natur gehen. Dennoch, ja gerade deshalb können Regeln keinen Erfolg garantieren bzw. oft nicht erfolgreich umgesetzt werden. Dies behaupten zwei weitere Regeln, die auf die für Schopenhauer grundlegende erkenntnistheoretische Unterscheidung zwischen Anschauung und Begriff abzielen. In *Die Kunst, glücklich zu sein* sind es Nr. 31 und Nr. 33, in den „Paränesen und Maximen“ folgen sie jeweils an 18. und 19. Stelle aufeinander, denn Nr. 33 „[g]ehört gleich nach Nr. 31“,¹⁴⁸ und diese „läßt sich [jener] allgemeineren subsumieren“.¹⁴⁹

Lebensregel Nr. 31:

Zum Leitstern seiner Bestrebungen soll man nicht *Bilder der Phantasie* nehmen, sondern *Begriffe*. – Meistens geschieht das Umgekehrte. [...] Natürlich ist dies: denn das Anschauliche wirkt, eben weil es das Unvermittelte ist, auch unmittelbarer auf unsern Willen, als der Begriff, der abstrakte Gedanke, der nur das Allgemeine, nicht das *Détail* gibt und nur eine mittelbare Beziehung auf den Willen hat. Dagegen aber hält dieser Wort. Er soll uns stets leiten und bestimmen. Freilich wird er wohl immer der Erläuterung und Paraphrase durch einige Bilder bedürfen.¹⁵⁰

¹⁴⁵ Ebd., S. 58.

¹⁴⁶ Ebd., S. 57f.

¹⁴⁷ Schopenhauer: „Aphorismen zur Lebensweisheit“, S. 432

¹⁴⁸ Schopenhauer: *Die Kunst, glücklich zu sein*, S. 69.

¹⁴⁹ Schopenhauer: „Aphorismen zur Lebensweisheit“, S. 435.

¹⁵⁰ Schopenhauer: *Die Kunst, glücklich zu sein*, S. 67.

Der Begriff – etwa auch als Regel – soll das Handeln leiten, obwohl er keinen direkten Zugriff auf den Willen hat. Es wird klar, warum „Selbstzwang“ und Selbstbeherrschung geboten sind. In der Lebensregel Nr. 33 heißt es dann gleich zu Beginn:

Man muß Herr werden über den Eindruck des Anschaulichen und Gegenwärtigen, welches unverhältnismäßig stark ist gegen das bloß Gedachte und Gewußte, nicht durch seine Materie und Gehalt, die oft sehr unbedeutend, sondern durch seine Form, die Anschaulichkeit, Unmittelbarkeit, mittelst der er sich dem Gemüt aufdringt und seine Ruhe stört, oder wohl gar seine Vorsätze wanken macht.¹⁵¹

Wenn die „Vorsätze wanken“ und die „Vergegenwärtigung bloßer Gedanken“ nicht hinreicht, soll gegen die Übermacht des Anschaulichen am besten selbst Anschauliches angewandt werden, um so „einen Eindruck durch den entgegengesetzten zu neutralisieren“.¹⁵² Dies fällt schwer:

Denn das Vorhandene, das Anschauliche wirkt, als leicht übersehbar, stets mit seiner vollen Gewalt: hingegen Gedanken und Gründe verlangen Zeit und Ruhe, um durchdacht zu werden, daher man sich [sic] nicht jeden Augenblick gegenwärtig haben kann.¹⁵³

Im letzten Abschnitt wird der Schluss gezogen:

Dem hier Gesagten zufolge ist die sich in jedem Augenblick zudrängende und dem Unbedeutenden, das eben gegenwärtig ist, eine unverhältnismäßige Wichtigkeit und Bedeutsamkeit gebende anschauliche Erkenntnis eine beständige Störung und Verfälschung des Systems unsrer Gedanken: – so auch ist umgekehrt bei physischen Leistungen (wie im Werk [...] gezeigt) der Gedanke ein Störendes der reinen anschaulichen Auffassung.¹⁵⁴

Über den Verweis auf das „Werk“ (nämlich *Die Welt als Wille und Vorstellung*) nähert man sich dem systematischen Ort der Lebensregel in Schopenhauers Philosophie. ‚System‘ meint hier nicht mehr die systematische Anordnung der einzelnen Regeln, sondern deren Stellenwert innerhalb des philosophischen Systems und damit die Frage, wo und unter welchen Prämissen Schopenhauer von Regeln spricht bzw. Regeln aufstellt.

Grundsätzlich ist er skeptisch gegenüber der Möglichkeit einer ‚Regulierung‘ des Handelns; abstrakte Regeln können es nur begrenzt beeinflussen. Überhaupt sei „alle Philosophie immer theoretisch“ – „praktisch zu werden, das Handeln zu leiten, den Charakter umzuschaffen, sind alte An-

¹⁵¹ Ebd., S. 69.

¹⁵² Ebd. Vgl. dazu im Zusammenhang mit der Klugheit auch Schopenhauer: „Aphorismen zur Lebensweisheit“, S. 460.

¹⁵³ Schopenhauer: *Die Kunst, glücklich zu sein*, S. 70.

¹⁵⁴ Ebd.

sprüche, die sie, bei gereifter Einsicht, endlich aufgeben sollte.“¹⁵⁵ Wenn es aber der Philosophie „wesentlich ist [...], nicht vorzuschreiben“,¹⁵⁶ so folgt aus dieser Ablehnung der praktischen Philosophie etwa für die Ethik, dass sie nur deskriptiv, nicht präskriptiv sein kann. Geleitet und in seinem Handeln bestimmt wird der Mensch durch seinen „intelligible[n] Charakter“,¹⁵⁷ der angeboren und eben nicht „umzuschaffen“, sondern unveränderlich ist. Er entspricht allerdings nicht dem, „was man in der Welt Charakter nennt.“ Der eigentliche Charakter ist nämlich der „ERWORBENE CHARAKTER, den man erst im Leben, durch den Weltgebrauch erhält“.¹⁵⁸ Schopenhauer definiert ihn als

[...] möglichst vollkommene Kenntniß der eigenen Individualität: es ist das abstrakte, folglich deutliche Wissen von den unabänderlichen Eigenschaften seines eigenen empirischen Charakters und von dem Maaß und der Richtung seiner geistigen und körperlichen Kräfte, also von den gesammten Stärken und Schwächen der eigenen Individualität. Dies setzt uns in den Stand, die an sich einmal unveränderliche Rolle der eigenen Person, die wir vorhin *regellos* naturalisirten, jetzt besonnen und methodisch durchzuführen und die Lücken, welche Launen oder Schwächen darin verursachen, nach Anleitung fester Begriffe auszufüllen. [...] Haben wir [...] erforscht, wo unsere Stärken und unsere Schwächen liegen; so werden wir unsere hervorstechenden natürlichen Anlagen ausbilden, gebrauchen, auf alle Weise zu nutzen suchen und immer uns dahin wenden, wo diese taugen und gelten, aber durchaus und mit Selbstüberwindung die Bestrebungen vermeiden, zu denen wir von Natur geringe Anlagen haben; werden uns hüten, Das zu versuchen, was uns doch nicht gelingt.¹⁵⁹

Nach Ausbildung des erworbenen Charakters lassen sich Regeln ausmachen, die diesem gemäß sind (auch im negativen Sinne der „Selbstüberwindung“) und die den ursprünglichen Zustand der ‚Regellosigkeit‘ aufheben. Metaphorisch gewendet: Wer seinen erworbenen Charakter „besitzt“, „spielt seine eigene Rolle [...] kunstmäßig“.¹⁶⁰ Dabei ist Wissen, die „Bekanntheit mit uns selbst“,¹⁶¹ entscheidend: „Wir müssen“, heißt es, „erst aus Erfahrung lernen, was wir wollen und was wir können“; wenn wir es aber wissen, und nur dann, können wir „etwas Rechtes vollbringen“¹⁶² – eben „besonnen und methodisch“. Wie Ulrichs dargelegt hat, kann also nach Schopenhauer „die Person ein *reflexives* praktisches Selbstverhältnis ausbilden.“¹⁶³ Denn „als

¹⁵⁵ Schopenhauer: *Die Welt als Wille und Vorstellung I*, S. 357.

¹⁵⁶ Ebd.

¹⁵⁷ Ebd.

¹⁵⁸ Ebd., S. 396.

¹⁵⁹ Ebd., S. 398f. (meine Hervorhebung).

¹⁶⁰ Schopenhauer: „Die beiden Grundprobleme der Ethik“, S. 408.

¹⁶¹ Ebd.

¹⁶² Schopenhauer: *Die Welt als Wille und Vorstellung I*, S. 397f.

¹⁶³ Lars-Thade Ulrichs: „Reiner Wille, unreines Wollen. Praktische Selbstverhältnisse bei Kant, Fichte, Schelling, Schopenhauer und Frankfurt“. In: Lang, Stefan u.

selbstbewusste, vernunftbegabte Wesen“ haben wir nicht nur die Möglichkeit, zum eigenen empirischen, angeborenen Charakter „in Distanz zu treten, d. h. einerseits ihn theoretisch zu beurteilen bzw. zu ihm evaluativ Stellung zu nehmen“, sondern können uns auch „praktisch zu ihm [...] verhalten, indem wir ihn bewusst einsetzen oder zurückstellen, d. h. handhaben, was [...] ohne ein (praktisches) Selbstverhältnis nicht möglich ist.“¹⁶⁴

Mit dem erworbenen Charakter bildet die Person auch eine Persönlichkeit aus. Für diese gilt ebenfalls, dass sie zwar „unveränderlich für das ganze Leben feststeht“, es jedoch

[...] in unsrer Macht steht, daß man sie zum möglichsten Vorteil benutze, also ihr die Art von Ausbildung zukommen lasse, die ihr grade angemessen ist, und jede andre meide, und sich in die Lage, den Stand, Beschäftigung u. s. w. versetze, die dieser Persönlichkeit entspreche, und zweitens, daß man sich den Genuß derselben erhalte.¹⁶⁵

Wie hoch Schopenhauer diesen Genuss einschätzte, bringt ein in *Die Kunst, glücklich zu sein* mehrfach angeführtes Zitat aus Goethes *Divan* zum Ausdruck: „Das höchste Glück ist die Persönlichkeit“.¹⁶⁶ In den *Aphorismen zur Lebensweisheit* zitiert er dann die Verse im richtigen Wortlaut: „Höchstes Glück der Erdenkinder/Sei nur die Persönlichkeit.“¹⁶⁷ Indem Schopenhauer das Zitat etwas verkürzt, kann er in Goethes Worten den absoluten Wert der Persönlichkeit und des Subjektiven für das Glück behaupten.¹⁶⁸

Regelzeit

Die bereits erwähnte Stelle, an der Schopenhauer die Grenzen eines mnemotechnischen Gebrauchs des *Oráculo manual* thematisiert, steht im zweiten Band der *Welt als Wille und Vorstellung*, im Kapitel „Vom Verhältniß der anschauenden zur abstrakten Erkenntniß“.¹⁶⁹ Die „dreihundert Lebensregeln“ werden dort als Beispiel für abstrakte Erkenntnis angeführt – eine

Ders. (Hg.): *Subjektivität und Autonomie. Grundprobleme der praktischen Philosophie nach Kant*. Berlin u. a.: de Gruyter 2013. S. 289–315, hier S. 305.

¹⁶⁴ Ebd.

¹⁶⁵ Schopenhauer: *Die Kunst, glücklich zu sein*, S. 100.

¹⁶⁶ Ebd., S. 95 u. 99. Davor: „Das größte Glück ist die Persönlichkeit“ (ebd., S. 88).

¹⁶⁷ Schopenhauer: „Aphorismen zur Lebensweisheit“, S. 317. Im Gedicht wird von Suleika eine Meinung referiert (und nicht unbedingt vertreten); Hatem erwidert darauf: „Kann wohl seyn! so wird gemeynet“, nennt aber als *sein* ganzes „Erden-glück“ Suleika selbst (Johann Wolfgang Goethe: *Sämtliche Werke. Briefe, Tagebücher und Gespräche*. I. Abt. Bd. 3/1: West-östlicher Divan. Hg. v. Hendrik Birus. Frankfurt a. M.: Deutscher Klassiker Verlag 1994. S. 84).

¹⁶⁸ Vgl. Schopenhauer: „Aphorismen zur Lebensweisheit“, S. 318, sowie Schopenhauer: *Die Kunst, glücklich zu sein*, S. 103.

¹⁶⁹ Schopenhauer: *Die Welt als Wille und Vorstellung II*, S. 84–107.

Erkenntnis, die alleine nicht ausreichend und ohnehin immer nur sekundär ist:

Im Praktischen vermag die intuitive Erkenntnis des Verstandes unser Thun und Benehmen unmittelbar zu leiten, während die abstrakte der Vernunft es nur unter Vermittelung des Gedächtnisses kann. Hieraus entspringt der Vorzug der intuitiven Erkenntnis für alle die Fälle, die keine Zeit zur Ueberlegung gestatten, also für den täglichen Verkehr, in welchen eben deshalb die Weiber excelliren. Nur wer das Wesen der Menschen, wie sie in der Regel sind, intuitiv erkannt hat und eben so die Individualität des gegenwärtigen Einzelnen auffaßt, wird diesen mit Sicherheit und richtig zu behandeln verstehen. Ein Anderer mag alle dreihundert Klugheitsregeln des GRACIAN auswendig wissen; dies wird ihn nicht vor Balourdissen und Mißgriffen schützen, wenn jene intuitive Erkenntnis ihm abgeht.¹⁷⁰

Während „Weiber[n]“ nicht nur „keine Zeit“, sondern im Grunde auch keine Fähigkeit „zur Ueberlegung“, also keine Vernunft zugesprochen wird, sollen sich Männer durch gleichsam weibliche Intuition im Alltag bewähren. Wieder kommt der Gegensatz von totaler „anschauliche[r] Gegenwart“ und selektiver Gegenwart der Begriffe zum Tragen: Diese können „nie alle zugleich“ aus dem Gedächtnis abgerufen und dem Bewusstsein präsent gemacht werden, sondern jeweils „nur eine kleine Anzahl derselben zur Zeit.“¹⁷¹ Dass die Begriffe bzw. Regeln überhaupt aus dem Gedächtnis abgerufen werden müssen, ist in konkreten Handlungssituationen an sich schon von Nachteil. Denn der Vorgang kostet Zeit und erfolgt „selten pünktlich“.¹⁷² Hinzu kommt, dass „der einzelne Fall fast nie genau nach der Regel zugeschnitten [ist]“ und deshalb mit dieser erst abgeglichen werden muss; bis jedoch eine Regel als *propositio major*, der jeweilige Fall als *propositio minor* gesetzt und daraus die *conclusio* gezogen wird, ist es meist schon zu spät, um die als richtig, klug oder erfolgreich ‚gedachte‘ Handlung tatsächlich zu vollziehen.¹⁷³ Fast sarkastisch folgert Schopenhauer: „dann dienen jene trefflichen Grundsätze und Regeln höchstens, uns hinterher die Größe des begangenen Fehlers ermessen zu lassen.“¹⁷⁴ Doch diese nachträgliche Erkenntnis hat ihren Wert, insofern

[...] hieraus, mittelst Zeit, Erfahrung und Uebung, die Weltklugheit langsam erwachsen [wird]; weshalb, in Verbindung mit diesen, die Regeln *in abstracto* allerdings fruchtbar werden können. Hingegen die INTUITIVE ERKENNTNISS, welche stets nur das Einzelne auffaßt, steht in unmittelbarer Beziehung zum

¹⁷⁰ Ebd., S. 89. Die Erkenntnis des ‚menschlichen Regelfalls‘, d. h. Menschenkenntnis, ist also intuitiv und kann kaum abstrakt werden. Vgl. dazu auch Schopenhauer: „Aphorismen zur Lebensweisheit“, S. 444–447, sowie Schopenhauer: *Der handschriftliche Nachlaß*, Bd. 4/2, S. 114.

¹⁷¹ Schopenhauer: *Die Welt als Wille und Vorstellung II*, S. 87.

¹⁷² Ebd., S. 89.

¹⁷³ Ebd.

¹⁷⁴ Ebd., S. 89f.

gegenwärtigen Fall: Regel, Fall und Anwendung ist für sie Eins, und diesem folgt das Handeln auf dem Fuß.¹⁷⁵

Die Regeln in ihrer Eigenschaft als Begriffe, in denen sich „belehrende Erfahrung niedergelegt“ hat, sind „frei von der Gewalt der Zeit“¹⁷⁶ – das ist ihr Vorteil. „ÜBERLEGT seyn, d. h. nach Begriffen verfahren“, ist „die unerläßliche Bedingung“, so Schopenhauer, „um im wirklichen Leben den Andern ÜBERLEGEN zu seyn“.¹⁷⁷ In dieser Hinsicht erscheint die abstrakte Erkenntnis als die sicherere. Doch das Primat der Anschauung bleibt davon unangetastet: „Alle tiefe Erkenntniß, sogar die eigentliche Weisheit, wurzelt in der ANSCHAUlichen Auffassung der Dinge“.¹⁷⁸

Nácense algunos prudentes

Nach Schopenhauer gehört die Klugheit zu den „Aeußerungen“ der Verstandesfunktion. Diese besteht in der „unmittelbare[n] Erkenntniß des Verhältnisses von Ursache und Wirkung“,¹⁷⁹ also des Kausalitätsverhältnisses. Die Klugheit ist demnach eine Form der intuitiven Erkenntnis. Schopenhauer definiert sie auch als die „Schärfe des Verstandes [...] im praktischen Leben“.¹⁸⁰ Der Grad der Verstandesschärfe ist „angeboren und nicht zu erlernen“.¹⁸¹ Der „Weltmann“ ist klug aufgrund seiner „ursprüngliche[n] Anlage“, d. h. er ist von vornherein mit einer scharfen intuitiven Erkenntnis ausgestattet. Diese hat er aber auch durch „reiche Erfahrung ausgebildet“.¹⁸² Weltklug ist, wer über ein „LEBENDIG[ES]“¹⁸³ Wissen verfügt, wer das eigene Erfahrungswissen anwenden kann, um so unbekannte Fälle zu verstehen bzw. um in diesen die bekannten Fälle (platonisch) wiederzuerkennen:

¹⁷⁵ Ebd., S. 90.

¹⁷⁶ Ebd., S. 75.

¹⁷⁷ Ebd.

¹⁷⁸ Ebd., S. 440f.

¹⁷⁹ „Das vom VERSTANDE richtig Erkannte ist die REALITÄT“, ihr Gegenteil „der SCHEIN (das fälschlich Angeschaute)“ (Arthur Schopenhauer: „Über die vielfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde“. In: Ders.: *Werke in fünf Bänden*. Bd. 3. S. 7–168, hier S. 83). Vgl. auch Schopenhauer: *Die Welt als Wille und Vorstellung II*, S. 57.

¹⁸⁰ Schopenhauer: *Die Welt als Wille und Vorstellung I*, S. 54; vgl. auch ebd.: „genau genommen bezeichnet KLUGHEIT ausschließlich den im Dienste des Willens stehenden Verstand.“

¹⁸¹ Gleich darauf heißt es einschränkend: „wiewohl Uebung und Kenntniß des Stoffs überall zur richtigen Handhabung erfordert sind“ (Schopenhauer: „Über die vielfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde“, S. 87).

¹⁸² Schopenhauer: *Die Welt als Wille und Vorstellung II*, S. 90. Hier heißt es außerdem, wie bereits zitiert, dass „mittelst Zeit, Erfahrung und Uebung, die Weltklugheit langsam erwachsen“ werde (ebd.). Vgl. dazu auch Gracián: *Oráculo manual*, S. 103f., Nr. 6.

¹⁸³ Schopenhauer: *Die Welt als Wille und Vorstellung II*, S. 92.

Inzwischen sind die wesentlichen Zwecke des Menschen PRAKTISCH; für diese aber ist es hinreichend, daß das anschaulich Aufgefaßte Spuren hinterläßt, vermöge deren er es, beim nächsten ähnlichen Fall, wiedererkennt: so wird er weltklug. Daher kann der Weltmann, in der Regel, seine gesammelte Wahrheit und Weisheit nicht lehren, sondern bloß üben: er faßt jedes Vorkommende richtig auf und beschließt, was demselben gemäß ist.¹⁸⁴

Wenn der „Weltmann“ aber einerseits nichts „lehren“ kann und andererseits als solcher geboren wird, stellt sich wieder einmal die Frage, wer für wen Klugheitsregeln formulieren mag und auf welche Weise diese von Nutzen sein können.

Dass kluges Handeln indes nicht moralisch wertvoll sein muss, steht für Schopenhauer fest; entsprechend fällt sein Urteil über Gracián und Machiavelli aus. Wenn der Verstand dafür zuständig ist, Kausalität zu erkennen, so trifft er auf diese jeweils „als Ursach, als Reiz und als Motiv“.¹⁸⁵ Ein kluger Mensch kann die – auch „verheimlichten“ – Motive anderer Menschen einsehen und zu eigenen Zwecken benutzen.¹⁸⁶ Überhaupt sind die Motive des Menschen, wenn schon nicht mit Absicht geheim gehalten, so doch meistens ‚unsichtbar‘, weil nicht anschaulich. Seine Motive können, anders als die der übrigen Tiere, abstrakt sein, weil er Vernunft hat, d. h., über Begriffe verfügt.¹⁸⁷

Zwar gilt nach Schopenhauer, dass „vernünftig seyn und klug seyn, zwei sehr verschiedene Eigenschaften sind.“¹⁸⁸ Doch genauso wenig wie kluges ist vernünftiges Handeln mit moralisch wertvollem Handeln gleichzusetzen. Im Gegenteil: „Vernünftig und Lasterhaft lassen sich sehr wohl vereinigen, ja, erst durch ihre Vereinigung sind große, weitgreifende Verbrechen möglich.“¹⁸⁹ Auch hat „der kluge und konsequente, überlegte und weitsehende Machiavelli“ in *Principe* eben sehr vernünftige Anweisungen verfasst; ihm „die Immoralität seiner Schrift vorwerfen, ist eben so angebracht, als es wäre, einem Fechtmeister vorzuwerfen, daß er nicht seinen Unterricht mit einer moralischen Vorlesung gegen Mord und Totschlag eröffnet.“¹⁹⁰ Denn dies hieße Ethik und Politik miteinander zu verwechseln.

¹⁸⁴ Ebd., S. 88.

¹⁸⁵ Vgl. Schopenhauer: „Über die vielfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde“, S. 86. Der Verstand kann sich der Motive etwa „praktisch bedienen, entweder bloß um Thiere abzurichten, oder sogar um das Menschengeschlecht nach seiner Pfeife tanzen zu lassen, nach dem er glücklich an jeder Puppe das Fädchen herausgefunden hat, an welchem gezogen sie sich beliebig bewegt.“ (Ebd., S. 86f.). Vgl. auch die „Menschendressirkunst“ in Schopenhauer: „Aphorismen zur Lebensweisheit“, S. 352f. Vgl. zu dem „Fädchen“ die Daumenschraube („torcedor“) in Gracián: *Oráculo manual*, Nr. 26, 189, 207 u. 213.

¹⁸⁶ Schopenhauer: *Die Welt als Wille und Vorstellung I*, S. 55.

¹⁸⁷ Vgl. etwa Schopenhauer: *Die Welt als Wille und Vorstellung II*, S. 81f. u. 172.

¹⁸⁸ Arthur Schopenhauer: „Über das Sehn und die Farben“. In: Ders.: *Werke in fünf Bänden*. Bd. 3. S. 633–728, hier S. 648.

¹⁸⁹ Schopenhauer: „Die beiden Grundprobleme der Ethik“, S. 506.

¹⁹⁰ Schopenhauer: *Die Welt als Wille und Vorstellung I*, S. 654.

Ausgerechnet die Vernunft, die der Machiavellismus erfordert, ist der Grund, warum Schopenhauer seine Eudämonologie anti-machiavellistisch konzipiert, wie aus den ersten Sätzen seines Entwurfs hervorgeht:

Die Lebensweisheit als Doktrin wäre wohl ziemlich synonym mit Eudämonik. Sie sollte lehren, möglichst glücklich zu leben, und zwar die Aufgabe noch unter zwei Beschränkungen lösen: nämlich ohne Stoische Gesinnung und ohne Machiavellismus anmuten zu sein.¹⁹¹

Die machiavellistische „Maxime, sein Glück auf Kosten des Glückes aller Übrigen zu erlangen“, ist dem „gewöhnlichen Menschen“ nicht „an[zumuten“, und zwar deshalb, weil er dazu nicht die „nötige Vernunft“ hat und „nicht resolut genug“ ist.¹⁹² Die Maxime scheitert an der Gemeinheit der Menschen. Freilich wäre sie, vom Standpunkt der schopenhauerschen Ethik betrachtet, grundsätzlich nicht vertretbar; und dies klingt auch an, wenn es in der entworfenen Eudämonologie heißt, der Machiavellismus sei ein „kürzere[r], aber ihr versagte[r] Weg[] zum Ziel“¹⁹³ (nämlich zum Glück).

Gegen den Vorwurf der Immoralität verteidigt Schopenhauer das *Oráculo manual* mit einem anderen Argument als im Fall des *Principe*. Graciáns „verdienstvolles und unsterbliches Werk“ sei „gar nicht unmoralisch“, wie z. B. die Aphorismen „16. 29. 120. 165. 280 genugsam beweisen. Aber die Dummen möchten gern, daß die Klugheit für unmoralisch gelte.“¹⁹⁴ Das *Oráculo manual* spricht also selbst dafür, dass Klugheit und Moral koexistieren können und muss daher nicht, wie Machiavellis Fürstenbuch, aus dem Bereich der Moral gänzlich zurückgezogen werden. Ob die „Dummen“ die Klugen beschuldigen, um für sich selbst die Moral zu reklamieren? Eher anzunehmen, dass sie die entscheidenden, ‚moralischen‘ Stellen bei Gracián schlicht überlesen.

Graciáns deutsches Gegenstück

Unter dem Titel *Lebensweisheit* erscheint 1960 ein Band, in dem Schopenhauers *Aphorismen* und Graciáns *Handorakel* (in dieser Reihenfolge) zusammen abgedruckt sind. Im Vorwort dazu schreibt Hübscher, mit den *Aphorismen zur Lebensweisheit* (1851 im ersten Band der *Parerga und Paralipomena* erschienen) trete, „in geziemender Verspätung, der ‚andere Schopenhauer‘ an das Licht der Öffentlichkeit“.¹⁹⁵ Bezeichnenderweise ist

¹⁹¹ Schopenhauer: *Die Kunst glücklich zu sein*, S. 23.

¹⁹² Ebd., S. 24. Hinzu kommt, dass das Glück, zu dem Machiavelli verhelfen mag, nur „das scheinbare“ und nicht „das wahre“ Glück ist (ebd.).

¹⁹³ Ebd.

¹⁹⁴ Schopenhauer: *Der handschriftliche Nachlaß*, Bd. 4/2, S. XV.

¹⁹⁵ *Lebensweisheit. Schopenhauers Aphorismen und Graciáns Handorakel*. Mit einem Vorwort v. Arthur Hübscher. München u. Zürich: Droemersch Verlagsgesellschaft Th. Knauer Nachf. 1960. S. 21.

für Hübscher auch die Übersetzung des *Oráculo manual* „ein Zeugnis des ‚anderen Schopenhauer‘, des Mannes, der die Einsichten und Erfahrungen großer Vorbilder vergangener Zeiten für sein eigenes Leben klug und zweckmäßig zu ordnen und durchzuführen, nutzbar zu machen wußte.“¹⁹⁶ Eine analoge Beschreibung findet sich wiederum zu den *Aphorismen*:

Die in langen Jahren gemachten Erfahrungen seines Lebens, die Einsichten und Regeln, nach denen er seine eigenen Verhältnisse klug und zweckmäßig geordnet hat, die reichen Zitate aus der gesamten Weltliteratur, die seine Gedanken unterbauen und bekräftigen – dies alles bindet sich zu einem überlegenen Rechenschaftsbericht [...].¹⁹⁷

Um jedoch „Moralist“ und „Lebenslehrer“¹⁹⁸ zu werden, um seine Eudämonologie, wie es in der Einleitung zu den *Aphorismen* heißt, „ausarbeiten zu können“, muss Schopenhauer „von dem höheren, metaphysisch-ethischen Standpunkte“ seiner „eigentliche[n]“ Philosophie „gänzlich absehn“.¹⁹⁹ Er verweist auf den „EINEN angeborenen Irrthum“, den er in seinem Hauptwerk kritisiert – nämlich „daß wir dasind, um glücklich zu seyn“²⁰⁰ – und an dem er nun „auf dem gewöhnlichen, empirischen Standpunkte [...] festhält“.²⁰¹ Diesen Standpunktwechsel nennt er eine „Ackommodation“.²⁰² Allein infolge dieser kann er für die „Kunst, das Leben möglichst angenehm und glücklich durchzuführen“,²⁰³ „Regeln“²⁰⁴ formulieren. Dass Lebenskunst für Schopenhauer nicht Glücksfindung, sondern bloß Schmerz- und Leidensvermeidung bedeuten kann und dass in diesem Sinne „das Wort Eudämonologie nur ein Euphemismus ist“,²⁰⁵ macht in den „Paränesen und Maximen“ gleich die erste der allgemeinen Regeln klar. Hier bringt ein Bild die negative Lebenskunst besonders prägnant zum Ausdruck: Man betrachte die Welt „mit finstrem Blicke [...] als eine Art Hölle [...] und [sei] demnach nur darauf bedacht [...], sich in derselben eine feuerfeste Stube zu verschaffen.“²⁰⁶

Hübscher bezeichnet die *Aphorismen* als „das deutsche Gegenstück zu Balthasar Gracian und den großen Moralisten des 18. Jahrhunderts in Frankreich und England“.²⁰⁷ Die Nähe zu Gracián erwächst u. a. aus dem bereits

¹⁹⁶ Schopenhauer: *Der handschriftliche Nachlaß*, Bd. 4/2, S. X. Hübscher sieht eine weitere Analogie: Das *Oráculo manual* „rühmt die Ausnahme von der Regel“ und „fügt[.]“ sich dadurch zur „Lehre“ Schopenhauers „in demselben Sinne wie seine eigenen ‚Aphorismen zur Lebensweisheit‘.“ (Ebd., S. XII).

¹⁹⁷ *Lebensweisheit*, S. 21f.

¹⁹⁸ Ebd., S. 22.

¹⁹⁹ Schopenhauer: „Aphorismen zur Lebensweisheit“, S. 313.

²⁰⁰ Schopenhauer: *Die Welt als Wille und Vorstellung II*, S. 737.

²⁰¹ Schopenhauer: „Aphorismen zur Lebensweisheit“, S. 313.

²⁰² Ebd.

²⁰³ Ebd.

²⁰⁴ *Lebensweisheit*, S. 22.

²⁰⁵ Schopenhauer: „Aphorismen zur Lebensweisheit“, S. 313.

²⁰⁶ Ebd., S. 404.

²⁰⁷ *Lebensweisheit*, S. 22.

skizzierten Entstehungszusammenhang von Schopenhauers „Projekt“ einer „Eudämonologie der ‚Ent-Täuschung‘“. ²⁰⁸ Gleichwohl ist in den *Aphorismen* eine für die Geschichte der Moralistik charakteristische „Aufwertung der ‚inneren‘ Haltung gegenüber der ‚äußeren‘ Repräsentation“ ²⁰⁹ zu erkennen. So wird der Rückzug in die eigene Innerlichkeit und Individualität hier ungleich stärker betont. Der ‚Innenraum‘ des Selbst-Seins ist der eigentliche Lebensraum. „Denn je mehr Einer an sich selber hat, desto weniger bedarf er von außen und desto weniger können auch die Uebrigen ihm seyn.“ ²¹⁰ Die „Eminenz des Geistes“ macht einsam und ungesellig, und es ist nicht „der Mühe werth, [...] in der großen Welt zu leben“. ²¹¹ Angestrebt werden „Schmerzlosigkeit, Ungehudeltseyn, Ruhe und Muße, folglich ein stilles, bescheidenes, aber möglichst unangefochtenes Leben“. ²¹² Damit schwindet die soziale und im Hinblick auf das Soziale taktische, ja kämpferische Dimension Graciáns, wenngleich auch dieser bisweilen Frieden und Selbstgenügsamkeit beschwört. ²¹³

Der größte Unterschied zum *Oráculo manual* aber liegt in der einheitlichen Systematisierung, die Schopenhauer bereits in der Einleitung thematisiert. In einem Werk zur Lebensweisheit bzw. Lebenskunst komme es auf die „Einheit der Ansicht“ ²¹⁴ an. Bezüge zum Hauptwerk sind in den *Aphorismen* nicht zu übersehen: „Jeder Satz fügt sich als Glied in sein System, alles steht im Einklang mit seiner Lehre.“ ²¹⁵ Darüber hinaus findet sich nicht nur die „Grundeintheilung“ in die drei „Güter des menschlichen Lebens“ („Was Einer IST“; „was Einer HAT“; Was einer VORSTELLT“). ²¹⁶ Auch die „Paränesen und Maximen“ im fünften Kapitel, die an sich keine „systematische Anordnung“ ermöglichen, werden „in einige Ordnung“ gebracht und – hier kehrt in ergänzter Form die Einteilung aus dem Entwurf wieder – eingeteilt in „allgemeine, in solche, welche unser Verhalten gegen uns selbst, dann gegen Andere, und endlich gegen den Weltlauf und das Schicksal betreffen.“ ²¹⁷ Schließlich wird die Eudämonologie im letzten Kapitel „Vom Unterschiede der Lebensalter“ über den Verlauf eines menschlichen Lebens systematisch verfolgt. Im Vergleich dazu wirkt Gracián sehr „pêle mèle“. ²¹⁸ Außerdem sind die *Aphorismen* nicht so kurz wie diejenigen des *Oráculo manual*. Sebastian Neumeister spricht von der „aphorismusfremde[n] Länge vieler Regeln“, die durch deren „explikative Ausführlichkeit“ zustande

²⁰⁸ Robert Zimmer: *Arthur Schopenhauer. Ein philosophischer Weltbürger*. München: dtv 2010. S. 226.

²⁰⁹ Ebd., S. 235.

²¹⁰ Schopenhauer: „Aphorismen zur Lebensweisheit“, S. 329.

²¹¹ Ebd.

²¹² Ebd.

²¹³ Vgl. etwa Gracián: *Oráculo manual*, Nr. 137 u. 192.

²¹⁴ Schopenhauer: „Aphorismen zur Lebensweisheit“, S. 314.

²¹⁵ *Lebensweisheit*, S. 22.

²¹⁶ Schopenhauer: „Aphorismen zur Lebensweisheit“, S. 315.

²¹⁷ Ebd., S. 402.

²¹⁸ Schopenhauer: *Die Kunst, glücklich zu sein*, S. 27.

kommt.²¹⁹ Diese wiederum macht einzelne Sätze, mögen sie auch sentenzhaft wirken, nur schwer aus ihrem Kontext isolierbar.

Lebensausnahmen

Wie am Beispiel des Weltmanns bereits deutlich geworden ist, gilt nach Schopenhauer für die intuitive Erkenntnis und damit für die Klugheit, dass sie sich qua Anschauung „weder festhalten, noch mittheilen [läßt]. [...] Unbedingt mittheilbar ist nur die schlechteste Erkenntniß, die abstrakte, die sekundäre, der Begriff“.²²⁰ Das Abstrakte und Begriffliche wird jedoch nicht zugunsten der Anschauung ganz und gar verworfen. Vielmehr finden sich bei Schopenhauer Belege dafür, dass die intuitive Erkenntnis stets durch die abstrakte Erkenntnis begleitet und geprüft werden soll (und umgekehrt). Dies lässt sich etwa anhand einiger „Paränesen und Maximen“ nachweisen. So markieren in der 30. Maxime die Lebensregeln den Übergang vom „angeborenen“ zum „erworbenen“ Charakter:

Kein Charakter ist so, daß er sich selbst überlassen bleiben und sich ganz und gar gehn lassen dürfte; sondern jeder bedarf der Lenkung durch Begriffe und Maximen. Will man nun aber es hierin weit bringen, nämlich bis zu einem nicht aus unsrer angeborenen Natur, sondern bloß aus vernünftiger Ueberlegung hervorgegangenen, ganz eigentlich erworbenen und künstlichen Charakter; so wird man gar bald das

Naturam expelles furca, tamen usque recurret.

bestätigt finden. Man kann nämlich eine Regel für das Betragen gegen Andere sehr wohl einsehn, ja, sie selbst auffinden und treffend ausdrücken, und wird dennoch, im wirklichen Leben, gleich darauf, gegen sie verstoßen. Jedoch soll man nicht sich dadurch entmuthigen lassen und denken, es sei unmöglich, im Weltleben sein Benehmen nach abstrakten Regeln und Maximen zu leiten, und daher am besten, sich eben nur gehn zu lassen.²²¹

Die Lebensregel soll zunächst theoretisch verstanden werden – was stets gelingt, denn dies ist Sache der Vernunft. Das praktische Ausüben dagegen funktioniert nicht auf Antrieb, sondern verlangt einen Lernprozess. Analog dazu, wie jemand ein Instrument spielen, eine Kampfkunst wie das Fechten oder eine fremde Sprache lernt, wird „der Tölpel zum Hofmann, der Hitz-

²¹⁹ Sebastian Neumeister: „Schopenhauer, Gracián und die Form des Aphorismus“. In: *Schopenhauer-Jahrbuch* 85 (2004). Würzburg: Königshausen & Neumann. S. 31–45, hier S. 39 u. 43.

²²⁰ Schopenhauer: *Die Welt als Wille und Vorstellung II*, S. 87f. So können Bücher „nur sekundäre Vorstellungen mit[theilen].“ Allerdings „haben alle große Köpfe stets in Gegenwart der Anschauung gedacht“ und entsprechend geschrieben (ebd., S. 84–86). Anschaulich denken und schreiben, „Begriffe mit Anschauungen zu vergleichen ist eine Gabe der Auserwählten: sie bedingt, je nach dem Grade ihrer Vollkommenheit, Witz, Urtheilskraft, Scharfsinn, Genie.“ (Ebd., S. 85).

²²¹ Schopenhauer: „Aphorismen zur Lebensweisheit“, S. 447.

kopf zum feinen Weltmann“.²²² Kann man also doch „Hofmann“ und „Weltmann“ *werden*? Schopenhauer relativiert diese Möglichkeit, indem er mit einem Spruch Napoleons die allgemeine Regel aufstellt, nach der nur das Natürliche vollkommen sei, während das Künstliche jederzeit wieder ins Natürliche zurückfallen könne:

[...] [E]ine [...] durch lange Gewohnheit erlangte Selbstdressur [wird] stets als ein von außen gekommener Zwang wirken, welchem zu widerstreben die Natur nie ganz aufhört und bisweilen unerwartet ihn durchbricht. Denn alles Handeln nach abstrakten Maximen verhält sich zum Handeln aus ursprünglicher, angeborener Neigung, wie ein menschliches Kunstwerk, etwa eine Uhr, wo Form und Bewegung dem ihnen fremden Stoffe aufgezwungen sind, zum lebenden Organismus, bei welchem Form und Stoff von einander durchdrungen und Eines sind. An diesem Verhältniß des erworbenen zum angeborenen Charakter bestätigt sich demnach ein Ausspruch des Kaisers Napoleon: *tout ce qui n'est pas naturel est imparfait*; welcher überhaupt eine Regel ist, die von Allem und Jedem, sei es physisch, oder moralisch, gilt [...].²²³

Der Vergleich des erworbenen und des angeborenen Charakters mit jeweils Uhrwerk und Organismus bekräftigt noch einmal das Problem des fremdbestimmten und selbst „aufgezwungenen“ Handelns: Es bleibt letztlich immer prekär. Trotzdem brauchen Menschen Begriffe, Maximen, Lebensregeln, und vermögen auch nach diesen zu leben, freilich ohne je ganz künstlich werden zu dürfen und überhaupt zu können. Dass die Natur immer wiederkehrt, ist unvermeidlich – und am Ende auch besser so. Dennoch gilt es, das „viele Schlechte und Bestialische“, so gut es geht, zu verheimlichen.²²⁴ Schopenhauer „rechtfertigt“ damit allerdings „bloß das Negative, die Dissimulation, nicht das Positive, die Simulation.“²²⁵

Der selbst auferlegte Zwang zur Lebensregel bedeutet einen mitunter gewaltsamen Zugriff auf die eigene Natur. Doch auf der anderen Seite setzt Schopenhauer die Gewalt des „Anschauliche[n]“ und „Vorhandene[n]“ an, von der in der 19. Maxime (bzw. in der bereits angeführten Lebensregel Nr. 33) die Rede ist. Ohne „Gedanken und Gründe“ zu leben, bedeutet, sich der „Anschaulichkeit und Unmittelbarkeit“ der Gegenwart auszuliefern.²²⁶ Dann macht die Realität einen zu starken Eindruck, wodurch wiederum die menschliche Natur als „ursprüngliche Unvernünftigkeit“²²⁷ zum Vorschein kommt. Die Stärke ist zugleich die Schwäche der Anschauung bzw. des Anschaulichen: dass nämlich alles „auf ein Mal“ da ist.²²⁸

²²² Ebd., S. 448.

²²³ Ebd.

²²⁴ Vgl. auch Schopenhauer: „Die beiden Grundprobleme der Ethik“, S. 555.

²²⁵ Schopenhauer: „Aphorismen zur Lebensweisheit“, S. 449.

²²⁶ Ebd., S. 435.

²²⁷ Ebd., S. 436.

²²⁸ Ebd., S. 435.

Das Ganze läuft am Ende vielleicht auf eine Synthese hinaus, wie sie Schopenhauer in der 48. Maxime vornimmt. Was uns im Leben leitet, ist nicht der Kopf – zumindest nicht nur und nicht am stärksten der Kopf:

Wir handeln nämlich, bei den [...] Hauptschritten unsers Lebenslaufes [...] nach einem inneren Impuls, man möchte sagen Instinkt, der aus dem tiefsten Grunde unseres Wesens kommt, und bemäkeln nachher unser Thun nach deutlichen, aber auch dürftigen, erworbenen, ja, erborgten Begriffen: da werden wir leicht ungerecht gegen uns selbst.²²⁹

Jenes instinktive Wissen beschreibt Schopenhauer u. a. mit Graciáns „*gran sindéresis*“,²³⁰ der „instinktive[n] große[n] Obhut seiner selbst“, ohne die jeder Mensch „zugrunde geht.“ Anschließend heißt es:

Nach *abstrakten Grundsätzen* handeln ist schwer und gelingt erst nach vieler Übung, und selbst da nicht jedesmal: auch sind sie oft nicht ausreichend. Hingegen hat Jeder gewisse *angeborene konkrete Grundsätze*, die ihm in Blut und Saft stecken, indem sie das Resultat alles seines Denkens, Fühlens und Wollens sind. Er kennt sie meistens nicht *in abstracto*, sondern wird erst beim Rückblick auf sein Leben gewahr, daß er sie stets befolgt hat und von ihnen, wie von einem unsichtbaren Faden, ist gezogen worden. Je nachdem sie sind, werden sie ihn zu seinem Glück oder Unglück leiten.²³¹

Dies kann, im Unglücksfall, durchaus tragisch sein. Nur zum Schluss und stets zu spät wird der „Faden“ sichtbar, das grundlegende Unwissen über das eigene Leben und über die eigenen instinktiven „Grundsätze“ überwunden. Auch für Gracián ist die *sindéresis* angeboren, er nennt sie u. a. „suerte del Cielo“ und „conatural propensión“; von ihr hängen „[t]odas las acciones de la vida“ ab.²³² Der „Instinkt“ wird, wenn er zu einer falschen Handlung geführt hat, nachträglich durch die Vernunft ‚kritisiert‘; die Vernunft, mithin die Lebensregel, kann aber nicht *ad hoc* und unmittelbar in Handlungen umgesetzt werden: Die Umsetzung braucht „Übung“, also Zeit, und kann auch dann immer fehlschlagen.²³³

²²⁹ Ebd., S. 459f. In der Zürcher Ausgabe heißt es zusätzlich (mit einem Goethe-Zitat), die Selbstkritik erfolge „nach allgemeinen Regeln, fremden Beispielen u. s. w., ohne das ‚Eines schickt sich nicht für Alle‘ [...] genugsam zu erwägen“ (Schopenhauer: *Aphorismen zur Lebensweisheit* = Ders.: *Werke in zehn Bänden*. Bd. 8, S. 511).

²³⁰ Ebd. Zur *sindéresis* vgl. Gracián: *Oráculo manual*, Nr. 24, 60, 69, 96, 155, 168.

²³¹ Schopenhauer: *Aphorismen zur Lebensweisheit* = Ders.: *Werke in zehn Bänden*. Bd. 8, S. 511.

²³² Gracián: *Oráculo manual*, S. 154, Nr. 96.

²³³ Daher ist Weisheit so selten, wenn man sie mit Schopenhauer definiert als „nicht bloß theoretische, sondern auch praktische Vollkommenheit“ und als „die vollendete, richtige Erkenntnis der Dinge, im Ganzen und Allgemeinen, die den Menschen so völlig durchdrungen hat, daß sie nun auch in seinem Handeln hervor-

Denn „alle irgendwie aus der Erfahrung geschöpften Wahrheiten sind nie unbedingt gewiß, haben daher nur approximative Allgemeingültigkeit; weil hier keine Regel ohne Ausnahme gilt.“²³⁴ Das trifft gerade auf die Lebensregeln zu, weil ihr Gegenstand empirisch ist. Das Leben ist keine Mathematik.²³⁵ Und so können Gracián und Schopenhauer, auf ihre jeweils eigentümliche Weise, offenbar nicht bloß eine durch Klugheit „*berechnete* Lebenskunst“²³⁶ anempfehlen, sondern machen darauf aufmerksam, dass die Kalküle immer wieder nicht aufgehen und dass es letztlich gar keine „Kalkulierbarkeit“ gibt.²³⁷ Das Leben, für das sie Regeln formulieren, zeigt sich, im Guten wie im Schlechten, immer wieder von der Seite seiner Unregelmäßigkeiten und Ausnahmen.

tritt, indem sie sein Thun überall leitet.“ (Schopenhauer: „Psychologische Bemerkungen“, S. 518).

²³⁴ Schopenhauer: *Die Welt als Wille und Vorstellung II*, S. 101f.

²³⁵ Vgl. ebd., S. 87 u. 101.

²³⁶ Voßler in Gracián: *Handorakel*, S. XIV (meine Hervorhebung).

²³⁷ Küpper: „Jesuitismus und Manierismus in Graciáns *Oráculo manual*“, S. 435.

Literaturverzeichnis

- Adorno, Theodor W.: „Zur Einführung in Heinz Krügers ‚Studien über den Aphorismus als philosophische Form‘“. In: Ders.: *Gesammelte Schriften*. Hg. v. Rolf Tiedemann unter Mitwirkung v. Gretel Adorno, Susan Buck-Morss u. Klaus Schultz. Bd. 20/2: Vermischte Schriften II. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1986. S. 474–476.
- Arthur Schopenhauer's *handschriftlicher Nachlaß*. Aus den auf der königlichen Bibliothek in Berlin verwahrten Manuskriptbüchern hg. v. Eduard Grisebach. Bd. 1: Gracian's Orakel der Weltklugheit. Leipzig: Reclam 1892.
- Benjamin, Walter: „Die Aufgabe des Übersetzers“. In: Ders.: *Gesammelte Schriften*. Unter Mitwirkung v. Theodor W. Adorno und Gershom Scholem hg. v. Rolf Tiedemann u. Hermann Schweppenhäuser. Bd. IV/1: Kleine Prosa. Baudelaire-Übertragungen. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1972. S. 9–21.
- Blumenberg, Hans: *Die Lesbarkeit der Welt*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1981.
- Cantarino, Elena u. Emilio Blanco (Hg.): *Diccionario de conceptos de Baltasar Gracián*. Madrid: Cátedra 2005.
- Goethe, Johann Wolfgang: *Sämtliche Werke. Briefe, Tagebücher und Gespräche*. I. Abt. Bd. 3/1: West-östlicher Divan. Hg. v. Hendrik Birus. Frankfurt a. M.: Deutscher Klassiker Verlag 1994.
- Gracián, Baltasar: *Oráculo manual y arte de prudencia*. Hg. v. Emilio Blanco. Madrid: Cátedra 1995.
- Ders.: *Handorakel und Kunst der Weltklugheit*. Deutsch v. Arthur Schopenhauer. Mit einer Einleitung v. Karl Voßler u. einer Nachbemerkung v. Sebastian Neumeister. Stuttgart: Kröner 1992.
- Ders.: *El discreto*. Texto crítico. Hg. v. Miguel Romera-Navarro u. Jorge M. Furt. Buenos Aires: Coni 1959.
- Ders.: *El criticón*. Edición crítica y comentada. 3 Bde. Hg. v. Miguel Romera-Navarro. Philadelphia u. London: University of Pennsylvania Press u. Oxford University Press 1938–1940. Nachdruck Hildesheim u. New York: Olms 1978.
- Jiménez Moreno, Luís: *Práctica del saber en filósofos españoles: Gracián, Unamuno, Ortega y Gasset, E. d'Ors, Tierno Galván*. Barcelona: Anthropos 1991.
- Krauss, Werner: „Gracián's Lebenslehre“. In: Ders.: *Das wissenschaftliche Werk*. Bd. 3: Spanische, italienische und französische Literatur im Zeitalter des Absolutismus. Hg. v. Peter Jehle. Berlin u. New York: de Gruyter 1997. S. 5–165.
- Ders.: „Die Welt im spanischen Sprichwort“. In: Ders.: *Das wissenschaftliche Werk*. Bd. 2: Cervantes und seine Zeit. Hg. v. Werner Bahner. Berlin: Akademie 1990. S. 308–333.
- Küpper, Joachim: „Jesuitismus und Manierismus in Gracián's *Oráculo manual*“. In: *Romanistisches Jahrbuch* 58 (2007). S. 412–442.

- Lasinger, Wolfgang: *Aphoristik und Intertextualität bei Baltasar Gracián. Eine Strukturanalyse mit subjektgeschichtlichem Ausblick*. Tübingen: Narr 2000.
- Lebensweisheit. Schopenhauers Aphorismen und Graciáns Handorakel*. Mit einem Vorwort v. Arthur Hübscher. München u. Zürich: Droemer-sche Verlagsanstalt Th. Knauer Nachf. 1960.
- Lethen, Helmut: „Im reißenden Strom der Translationen. Der Gracián-Kick im 20. Jahrhundert“. In: Radaelli, Giulia u. Johanna Schumm (Hg.): *Graciáns Künste*. Themenband *komparatistik online* 1 (2014). S. 185–202.
- Ders.: *Suche nach dem Handorakel. Ein Bericht*. Göttingen: Wallstein 2012.
- Ders. u. Erdmut Wizisla: „Das Schwierigste beim Gehen ist das Stillstehen.“ Benjamin schenkt Brecht Gracián. Ein Hinweis“. In: *Brecht Yearbook/Das Brecht-Jahrbuch* 23 (1998). S. 142–146.
- Ders.: *Verhaltenslehren der Kälte. Lebensversuche zwischen den Kriegen*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1994.
- Morel-Fatio, Alfred: „Gracián interprété par Schopenhauer“. In: *Bulletin Hispa-nique* 12/4 (1910). S. 377–407.
- Muñoz Fernández, Adela: „Un estudio comparativo entre *Die Kunst glücklich zu sein* de Schopenhauer y el *Oráculo manual o Arte de prudencia* de Baltasar Gracián“. In: Jarillot Rodal, Cristina (Hg.): *Bestandsaufnahme der Germanistik in Spanien. Kulturtransfer und methodologische Erneuerung*. Bern: Peter Lang 2010. S. 659–670.
- Neumeister, Sebastian: „Schopenhauer, Gracián und die Form des Aphorismus“. In: *Schopenhauer-Jahrbuch* 85 (2004). Würzburg: Königshausen & Neumann. S. 31–45.
- Ders.: „Beobachtung und Selbstbeobachtung bei Gracián“. In: Matzat, Wolfgang u. Bernhard Teuber (Hg.): *Welterfahrung – Selbsterfahrung. Konstitution und Verhandlung von Subjektivität in der spanischen Literatur der frühen Neuzeit*. Tübingen: Niemeyer 2000. S. 233–241.
- Ders.: „Sustancia y apariencia: el pavo real de Gracián“. In: Ders.: (Hg.): *Baltasar Gracián: Antropología y estética*. Actas del II Coloquio Internacional Berlín 2001. Berlin: Verlag Walter Frey 2004. S. 301–314.
- Ders.: „Schopenhauer als Leser Graciáns“. In: Ders. u. Dietrich Briesemister (Hg.): *El mundo de Gracián*. Actas del Coloquio Internacional Berlín 1988. Berlin: Colloquium Verlag 1991. S. 261–277.
- Ders.: „Gracián en Alemania“. In: Ayala, Jorge M. (Hg.): *Baltasar Gracián. Selección de estudios, investigación actual y documentación*. Barcelona: Anthropos 1993. S. 121–125.
- Losada Palenzuela, José Luis: *Schopenhauer traductor de Gracián. Diálogo y formación*. Valladolid: Universidad de Valladolid 2011.
- Schopenhauer, Arthur: *Werke in fünf Bänden*. Nach den Ausgaben letzter Hand hg. v. Ludger Lütkehaus. Zürich: Haffmans 1988.
- Ders.: *Werke in zehn Bänden*. Zürcher Ausgabe. Zürich: Diogenes 1977.
- Ders.: *Der handschriftliche Nachlaß*. Bd. 4/2: Letzte Manuskripte/Graciáns Handorakel. Hg. v. Arthur Hübscher. Frankfurt a. M.: Kramer 1975.

- Ders.: *Gesammelte Briefe*. Hg. v. Arthur Hübscher. Bonn: Bouvier 1978.
- Ders.: *Die Kunst, glücklich zu sein. Dargestellt in fünfzig Lebensregeln*. Hg. v. Franco Volpi. München: Beck 1999.
- Ders.: *Die Kunst, Recht zu behalten. In achtunddreißig Kunstgriffen dargestellt*. Hg. v. Franco Volpi. Frankfurt a. M. u. Leipzig: Insel 1995.
- Schumm, Johanna: „Zur Wiederkehr der Verstellung. Die gegenwärtige Rezeption von Graciáns *Oráculo manual* als Ratgeber“. In: Radaelli, Giulia u. Dies. (Hg.): *Graciáns Künste. Themenband komparatistik online 1* (2014). S. 203–231.
- Seneca, Lucius Annaeus: *Die Kürze des Lebens. De brevitae vitae*. Lateinisch-deutsch. Übers. u. hg. v. Gerhard Fink. Düsseldorf u. Zürich: Artemis & Winkler 2003.
- Stierle, Karlheinz: „Was heißt Moralistik?“. In: Behrens, Rudolf u. Maria Moog-Grünewald (Hg.): *Moralistik. Explorationen und Perspektiven*. München: Fink 2010. S. 1–22.
- Ucciani, Louis: „De la citation“. In: Droit, Roger-Pol (Hg.): *Présences de Schopenhauer*. Paris: Bernard Grasset 1989. S. 207–219.
- Ulrichs, Lars-Thade: „Reiner Wille, unreines Wollen. Praktische Selbstverhältnisse bei Kant, Fichte, Schelling, Schopenhauer und Frankfurt“. In: Lang, Stefan u. Ders. (Hg.): *Subjektivität und Autonomie. Grundprobleme der praktischen Philosophie nach Kant*. Berlin u. a.: de Gruyter 2013. S. 289–315.
- Villacañas Berlanga, José Luís: „Gracián en el paisaje filosófico alemán. Una lectura desde Walter Benjamin, Arthur Schopenhauer y Hans Blumenberg“. In: Aullón de Haro, Pedro (Hg.): *Barroco*. Madrid: Verbum 2004. S. 697–717.
- Wellner, Klaus: „Schopenhauers Projekt einer metaphysikfreien Lebensweisheit“. In: Schirmacher, Wolfgang (Hg.): *Ethik und Vernunft. Schopenhauer in unserer Zeit*. Wien: Passagen Verlag 2005. S. 193–202.
- Zimmer, Robert: „Philosophie der Lebenskunst aus dem Geist der Moralistik. Zu Schopenhauers *Aphorismen zur Lebensweisheit*“. In: *Schopenhauer-Jahrbuch* 90 (2009). S. 45–64.
- Ders.: *Arthur Schopenhauer. Ein philosophischer Weltbürger*. München: dtv 2010.