

Aoristo))))))

International Journal of Phenomenology, Hermeneutics and Metaphysics

Wer auf die Welt setzt, ist betrogen! Philosophische  
Anthropologie im Zeichen des Pessimismus: Gehlen,  
Landmann, Horkheimer

Quem confia no mundo se engana! Antropologia  
filosófica sob o signo do pessimismo: Gehlen,  
Landmann, Horkheimer

Prof. Dr. Gerald Hartung  
Bergischen Universität Wuppertal<sup>1</sup>

## ZUSAMMENFASSUNG

In dieser Abhandlung unternehme ich den Versuch, an einigen Beispielen zu zeigen, dass die philosophische Anthropologie als eine Denkrichtung des 20. Jahrhunderts auf eine verblüffende Weise zwischen einer behaupteten Nähe zur empirischen Forschung und einer Übernahme von fundamentalen Überzeugungen und Setzungen steht. An der Stelle, wo Argumente und ein redliches Freilegen von Gründen zu erwarten wäre, erfolgt oftmals der Hinweis auf Vorannahmen, die einer empirischen Überprüfung nicht ausgesetzt werden und dieser auch nicht standhalten würden. Dieser Gestus widerspricht allerdings dem Anspruch der philosophischen Anthropologie, eine Integration von empirischen und apriorischen Anteilen im Feld der anthropologischen Forschung integrieren zu können. (HARTUNG, 2018).

## SCHLÜSSELWÖRTER

Philosophische Anthropologie; Pessimismus; Gehlen; Landmann; Horkheimer

---

<sup>1</sup> Email: [hartung@uni-wuppertal.de](mailto:hartung@uni-wuppertal.de)

Wer auf die Welt setzt, ist betrogen! Philosophische Anthropologie im Zeichen des  
Pessimismus: Gehlen, Landmann, Horkheimer

## RESUMO

Neste artigo, terei como empresa a tentativa de mostrar por meio de alguns exemplos que a filosofia antropológica se localiza, como corrente de pensamento do século XX, de um modo surpreendente entre uma alegada aproximação à pesquisa empírica e uma adoção de convencimentos e de atribuições fundamentais. No lugar onde seria de se esperar argumentos e uma exposição honesta de fundamentos, sucede muitas vezes a indicação a premissas que não interrompem uma verificação empírica e tampouco ofereceriam resistência a ela. Entretanto, esse gesto contradiz a exigência de uma antropologia filosófica de ser capaz de uma integração da cota empírica e da apriorística no campo da pesquisa antropológica. (HARTUNG, 2018).

## PALAVRAS-CHAVE

Filosofia Antropológica; Pessimismo; Gehlen; Landmann; Horkheimer

## EINLEITUNG

Schon das 19. Jahrhundert kennt für die grundlegende Frage nach der Natur des Menschen eine andere Option, nämlich die Frage, ob es mit dem Menschen gut oder schlecht ausgehen wird. Diese Frage, zuerst in die metaphysische Begriffswelt von Schopenhauer und seinen Nachfolgern getaucht, scheint ungleich leistungsfähiger, weil sie den Anschluss an naturwissenschaftliche Forschungen zu den Funktionsbedingungen menschlichen Lebens eher möglich macht. Es scheint um eine offene Frage zu gehen und die Antwort, insofern sie denn gegeben wird, könnte am empirischen Material überprüfbar sein. Allerdings bleibt auch hier die Öffnung zur Empirie eingeschränkt. Schopenhauer hat von den Naturwissenschaften lediglich erwartet, dass diese seine kosmologischen und anthropologischen Einsichten stützen werden; wenn sie das nicht tun, werden sie als Unsinn abgestempelt.

Schopenhauer ist es denn auch, der in den späteren Auflagen seines *Hauptwerks Die Welt als Wille und Vorstellung* (Erstauflage: 1819) dafür sorgt, dass eine mögliche Lesart seiner Philosophie den Vorzug erhält. Statt die Frage, ob die Welt die beste oder die schlechteste aller möglichen Welten ist und ob die Lust-Unlust-Bilanz für das menschliche Individuum offen ist, zu erörtern – und diese Frage der Naturforschung und der Selbstbeobachtung des handelnden Menschen anheimzustellen, gibt er die Antwort selbst: diese Welt, in der wir leben, ist tatsächlich die schlechteste aller möglichen Welten und die wenigen Momente der Lust, des Glücks können die strukturellen Bedingungen

des Leidens, der Unlust keineswegs kompensieren. Schopenhauers Nachfolge in Sachen Pessimismus, Eduard von Hartmann, hat die kosmologische These, den großen Gegenentwurf zu Leibniz, für ein bloßes „Sophisma“ erklärt, aber er hat zugleich die schiefe Ökonomie des Leidens in seiner *Philosophie des Unbewussten* zur Grundlage für Theorie und Praxis gemacht. Damit ist der Pessimismus zu einer philosophischen Lehre und zu einer pseudo-wissenschaftlichen Doktrin geworden.

Es mag merkwürdig erscheinen, für die Kontextualisierung der philosophischen Anthropologie auf die Debatte über den philosophischen Pessimismus zurückzugehen, die in den 1870er Jahren populär war. (BEISER, 2016). Tatsächlich steckt nicht erst für den heutigen Leser, sondern auch schon für den des frühen 20. Jahrhunderts die philosophische Lehre vom Pessimismus voller Zumutungen. Hier wäre beispielsweise Schopenhauers Metaphysik eines Naturwillens zu nennen oder seine Erkenntnislehre, die er als Erweiterung der Philosophie Kants versteht, sein teilweise kruder Materialismus und sein Quietismus, wie auch von Hartmanns Erkenntnis- und Verhaltenslehre. Insofern ist es fraglich, ob wir nicht nur Spuren, sondern darüber hinaus auch systematische Aspekte seiner Lehre in den philosophischen Anthropologien des 20. Jahrhunderts finden.

Tatsächlich aber werden wir sehen, dass insbesondere Gehlen, Landmann und Horkheimer auf ganz unterschiedliche Weise auf Schopenhauer und den philosophischen Pessimismus rekurren, wenn sie die Grundlagen ihrer Anthropologie explizieren. Und selbstverständlich spielt dabei explizit der „Pessimismus“ Schopenhauers keine systematische Rolle, sondern wird als unnötige Entgleisung oder als zeitgeschichtliche Episode abgetan. Nur Horkheimer bildet eine Ausnahme, wenn er in seinen letzten Lebensjahren dezidiert sein Verständnis der kritischen Theorie mit einer pessimistischen Grundtönung versieht.

Ich werde diesen Zusammenhang genauer beleuchten. Vorher möchte ich einige Strukturelemente des philosophischen Pessimismus herausstellen, die in Schopenhauers Werk angedeutet, aber erst bei seinen Nachfolgern ausgearbeitet werden. Hierzu gehört zum einen, die behauptete Unmöglichkeit, den Grund der Realität freizulegen. Der sich im menschlichen Existenzvollzug objektivierende Naturwille entbirgt lässt sich nicht objektivieren. Zum anderen wird die These von der Unvollkommenheit der Realität (unter Absehen von aller Idealität) vertreten. Damit ist das Fehlen eines Gesamtsinnes des Weltgeschehens oder die Abkehr von der Geschichtsphilosophie gemeint. Desweiteren behauptet der philosophische Pessimismus das Versagen von Theorie angesichts der Realität. Damit einher geht die Weigerung gegenüber

jeglichen Formen von Vermittlung zwischen Individuum und Allgemeinheit und das Zulassen unauflösbarer Aporien im Denken.

In der Übernahme einzelner dieser Aspekte - in unterschiedlichen Mischungsverhältnissen - erhält die philosophische Anthropologie - bei Arnold Gehlen, Michael Landmann und Max Horkheimer - einen pessimistischen Zug. Beginnen werde ich mit einer kurzen Darstellung des philosophischen Pessimismus, um den Hintergrund aufzuhellen.

## **1. EINE KURZE GESCHICHTE DES PHILOSOPHISCHEN PESSIMISMUS IM SPÄTEN 19 JAHRHUNDERT**

Der philosophische Pessimismus ist mit dem Namen Schopenhauer verknüpft. Nach Schopenhauers Ansicht muss die Deutung der Wirklichkeit bei der konkreten Erfahrung einsetzen. Über die Wirklichkeit kann nur das jeweilige Individuum urteilen, weil nur das wirklich ist, was ich erfahre. Es geht um meine Welt als Wille und Vorstellung. Alle allgemeinen Begriffe und Urteile sind unwirksam, wenn sie nicht in diesem meinen Wirklichkeitsbezug gründen, für den es keine Stellvertretung geben kann. Die Erfahrung lehrt uns nun, so Schopenhauer, dass Leben Leiden ist und dass im Leben das Leid/ Übel überwiegt. Das können wir behaupten, weil sich in uns ein Weltprinzip, der Naturwille, objektiviert, wir uns also bewusst sind, dass ein solcher Wille in uns und durch uns hindurch wirkt, dieser Naturwille sich aber zugleich als blind und sinnindifferent für uns zeigt. Anders gesagt: das Prinzip dieser Welt, das wir uns bewusst machen und auf das wir unser Leiden zurückführen, entzieht sich jeglicher theoretischen Bearbeitung. Der Wille ist ein blinder Drang und ein erkenntnisloses Streben; er entzieht sich der Erkennbarkeit; in seinen Objektivierungen, letztendlich im Menschen, zeigt sich diese innere Widersprüchlichkeit eines Weltprinzips, das nicht erklärbar sein will. Schopenhauer hat selbst gesagt, dass seine Philosophie in einen Satz gedrängt werden kann. (D'ALFOSO, 2014).

Die epistemologischen Konsequenzen sind klar: die Erscheinungswelt ist nicht wahrheitsfähig. Sehen wir einmal von den gewagten metaphysischen und ethischen Konsequenzen ab, die Schopenhauer aus dieser Überlegungen zieht, so geht es doch vor allem um eine Paradoxie: Einerseits wird der Perspektive des Individuums auf sein Leiden an der Welt systematische Bedeutung eingeräumt; andererseits wird durch die Metaphysik des Willens dem Subjekt die Möglichkeit, den Grund des Leidens zu erkennen, wiederum abgesprochen. Innerhalb des Weltprozesses ist alles schon entschieden, nichts Neues möglich.

Dem Subjekt bleibt daher nur die Resignation. (PAUEN, 1997, S. 112). Es muss also mehr als zweifelhaft sein, die enorme Popularität von Schopenhauers Werk am Maßstab argumentativer Stringenz zu messen. Es scheint fast umgekehrt zu sein!

Ähnlich ist die Lage bei Eduard von Hartmann, der mit seiner *Philosophie des Unbewussten* (5. Auflage: Berlin 1873) nicht nur einen philosophischen Bestseller schreibt, sondern durch seine Transformation des Schopenhauerschen Naturwillens in die Rede vom „Unbewussten“ einem Begriff Konjunktur im späten 19. Jahrhundert verschafft und damit für den theoretischen Pessimismus den Anspruch auf Wissenschaftlichkeit erhebt. (TAUBERT, 1873). Nach Hartmann ist der ganze Weltprozess geprägt durch den „fortdauernden Kampf des Logischen mit dem Unlogischen“. Es gelingt ihm auf durchaus lesenswerte Weise – und er wird viel gelesen in dieser Zeit, auch wenn kaum jemand im akademischen Feld sich zu seiner Lektüre bekennt – die Geschichte der Philosophie und Wissenschaften als eine agonale Situation zu beschreiben: dem blinden Weltgrund, dem Prinzip des logisch Indifferenten, tritt immer wieder, wenn auch vergeblich, der logische Trieb entgegen, um Gedankengebäude und Wissenschaftsgebilde zu schaffen, die eine gewisse Zeit Geltung beanspruchen, bis ihr illusionärer Charakter durchscheint. (HARTMANN, 1891).

Hartmanns Lehre führt uns in eine weitere Paradoxie, die sich deutlich von derjenigen Schopenhauers unterscheidet: Bei ihm wird der Pessimismus als Lebenshaltung „zu einer Frage des persönlichen Ranges, die Hoffnungslosigkeit zu einem Ausweis der Genialität“ (PAUEN, 1997, S. 130) einzelner Individuen. Zugleich aber betont Hartmann die Pflicht eines jeden, trotz dieser Einsicht in den illusionären Charakter aller bestehenden Ordnungsgefüge (Gesellschaft, Wissenschaft usw.) deren Bestand anzuerkennen. Friedrich Nietzsche hält ihn daher für einen der ersten philosophischen Parodisten.

Noch einige Worte zu Nietzsche, dessen Abhandlung *Die Geburt der Tragödie* (1872) in der zweiten Auflage 1886 den Untertitel *Griechentum und Pessimismus. Neue Ausgabe mit dem Versuch einer Selbstkritik* bekommt. Ich muss hier aus Zeitgründen die meisten Kuriositäten dieser „Selbstkritik“ weglassen und kann nur einen Punkt ansprechen: Nietzsche fragt sich (und uns), ob der „Pessimismus nothwendig das Zeichen des Niedergangs, Verfalls, des Mißrathenseins“ ist oder ob es auch „Pessimismus der Stärke“, also eine „intellektuelle Vorneigung für das Harte, Schauerliche, Böse, Problematische des Daseins aus Wohlsein, aus überströmender Gesundheit, aus Fülle des Daseins“ (NIETZSCHE, 1999, S. 12) geben könnte. Nehmen wir das einmal als

Möglichkeit an, für was steht dann Wissenschaft als Symptom des Lebens? Denn wenn wir die Härte des Daseins aus Erfahrung lernen, wozu bedarf es dann der Wissenschaft als mittelbarer und vermittelbarer Erfahrung? Und Nietzsche fragt weiter: „Ist Wissenschaft vielleicht nur eine Furcht und Ausflucht vor dem Pessimismus? Eine feine Nothwehr gegen – die Wahrheit?“ (NIETZSCHE, 1999, S. 12-13).

Um es kurz zu machen: die Antwort lautet „Ja“! Mit Sokrates als „Wendepunkt und Wirbel der sogenannten Weltgeschichte“ (NIETZSCHE, 1999, S. 100) wird der Pesthauch des „praktischen Pessimismus“ – die Resignation – durch einen theoretischen Optimisten zurückgedrängt, der mit dem „Glauben an die Ergründlichkeit der Natur der Dinge dem Wissen und der Erkenntnis die Kraft einer Universalmedizin beilegt.“ (NIETZSCHE, 1999, S. 100). Doch am Ende der Geschichte, also in der Gegenwart Nietzsches, kommt dieses Paradigma der Wissenschaft an seine Grenzen, der in ihrer Struktur verborgene Optimismus scheitert, denn die Peripherie des Kreises der Wissenschaft hat unendlich viele Grenzpunkte, an denen der Mensch in das „Unaufhellbare“ schaut.

193

Der Mensch der Moderne stellt sich diesem „Ignorabimus“ und sieht in der Figur des „Faust“ einen Hinweis darauf, dass die „sokratische Erkenntnislust“ gescheitert ist. Nietzsche rechnet es Kant und Schopenhauer hoch an, dass sie mit der Kritik der optimistischen Erkenntnistheorie auch die „zufriedene Daseinslust der wissenschaftlichen Sokratik [...] vernichtet“ (NIETZSCHE, 1999, S. 128) haben. Die Paradoxie eines Erkenntnistrebens, das an seinen eigenen Voraussetzungen gebrochen wird, erhält bei Nietzsche einen weiteren Aspekt: Statt metaphysisch oder wissenschaftstheoretisch aufgeladen zu werden, wird die Paradoxie zum Symptom einer Zeit, die alle Sicherheiten und Gewissheiten in den Strudel der wechselnden Perspektivik einer unbegründbaren Lebensführung zieht.

Ich bin diesen Weg von Schopenhauer über Zwischenstationen zu Nietzsche gegangen, um zu zeigen, dass es in der Debatte über den Pessimismus nicht nur um praktische Fragen der Lebensführung – bspw. die negative Lustbilanz des Lebens und die Resignation als Resultat eines Desillusionierungsprogramms – geht, sondern dass die Wissenschaftlichkeit der Wissenschaften am Beispiel der Philosophie auf dem Spiel steht. Daher war die Universitätsphilosophie aufgerufen, Stellung zu beziehen.

Am Beispiel Wilhelm Windelbands, der 1876 eine Abhandlung *Pessimismus und Wissenschaft* veröffentlicht, wird klar, welche Antwort gegeben werden muss. (WINDELBAND, 1921). Wir dürfen nicht Stimmungen mit den

Resultaten wissenschaftlicher Untersuchungen verwechseln. Das charakteristische Moment im Auftreten des modischen Pessimismus ist, dass er den Anspruch auf Wissenschaftlichkeit erhebt; durch Verallgemeinerung individueller Stimmungslagen zu angeblich wissenschaftlichen Urteilen und letztendlich deren Abkoppelung von der psychischen Disposition meint man, vor einer philosophisch bewiesenen Wahrheit zu stehen. (WINDELBAND, 1921, S. 224). Windelband fordert eine Begrenzung des Anspruchs von Philosophie und Wissenschaft: diese sind weder für die Lebensführung noch für Urteile über den Zustand des ganzen Universums und seines letzten Zweckes zuständig.

Mein Zwischenfazit lautet: Wir stehen hier am Scheideweg einer Debatte, die in den 1870er Jahren im Namen des „Pessimismus“ eröffnet wird, die aber bis heute andauert: Es geht um die Frage, ob die Konzeption von Wissenschaft, die auf die prinzipielle Erkennbarkeit und „Ergründlichkeit der Natur der Dinge“ setzt, infolge der Wellen von erkenntnis- und wissenschaftstheoretischen Kritiken noch Bestand oder ob sie einer grundlegenden Revision bedarf. An diesem Punkt setzt die philosophische Anthropologie an.

## **2. ARNOLD GEHLEN: ANTHROPOLOGIE IM ZEICHEN DER RESULTATE SCHOPENHAUERS**

Arnold Gehlen hat mir in seiner Studie *Die Resultate Schopenhauers* (1958) eine ganze Reihe von Hinweisen gegeben, vor allem indem er bestimmten Spuren zu übermalen versucht. Gehlen attestiert Schopenhauer ein völliges Unverständnis der Naturwissenschaften und der sozialgeschichtlichen Zusammenhänge seiner Zeit. Die Willens- und Erkenntnislehre, überhaupt der ganze metaphysische Anspruch Schopenhauers sei vollkommen untauglich. Wenn Schopenhauer einen Einfluss auf die Naturforschung seiner Zeit hatte, dann höchstens einen hemmenden, denn seine „Phantasie-Physik“, die einer metaphysischen Gesamtdeutung der Welt zugrunde liegt, lenkt nur von ernstzunehmender Forschung ab. Insbesondere sein philosophischer Pessimismus sei eine völlig unhaltbare Doktrin. (GEHLEN, 1983). Hingegen liegen nach Gehlens Auffassung die „epochemachenden Resultate“ auf anthropologischem Gebiet. Hierzu gehören die Sprengung der Bewusstseinsphilosophie durch ein konsequentes Philosophieren vom Leib aus, die Intuition des im Tier erscheinenden Willens, der sich in der Harmonie von

Instinktausstattung, Organbau und Umwelt zeigt, und die Oberflächlichkeit des Intellekts.

Gehlen-Leserinnen wissen, dass wir es hier mit drei Grundüberzeugungen der biologischen Anthropologie Gehlens zu tun haben, die weder empirisch noch argumentativ ausgewiesen werden. Gehlen sieht den Menschen in seiner „biologischen Mittellosigkeit“ und „physischen Unspezialisiertheit“. Er bestimmt ihn als ein organisch mangelhaftes und gerade deshalb weltoffenes Wesen. Alle seine höheren Leistungen werden dem Menschen nicht als Geistwesen zugesprochen, sondern sie werden vielmehr im Horizont der physischen Existenz und am Leitfaden der Frage, mit welchen Mitteln der Mensch sein Leben fristet, behandelt. Die Selbstproblematisierung des Menschen wird zum Ausdruck seiner Naturbedingtheit. Nur der Mensch ist mit dem Problem der Existenzbewältigung konfrontiert, nur er ist in diesem Sinne weltoffen und das heißt gezwungen, seine Welt „handelnd“ zu gestalten und zu vermessen:

Das von nachdenkenden Menschen empfundene Bedürfnis nach einer Deutung des eigenen menschlichen Daseins ist kein bloß theoretisches Bedürfnis. [...] Was es aber heißt: der Mensch muß sein Wesen deuten [...] – das ist nicht so leicht gesagt. Jedoch eine Antwort ist notwendig, denn sonst bleibt es bei der Vermutung, man könne in dieser Frage ‚neutral‘ bleiben [...]. (GEHLEN, 1997, S.1).

195

Der Mensch ist zum Handeln und Deuten seiner selbst gezwungen. Gehlen spricht vom „Mängelwesen“ Mensch und legt bekanntlich eine Fährte zu Herder. Aber die Linie zu Schopenhauer ist viel belastbarer. Eine Zweckmäßigkeit ohne Zweck im Naturgeschehen freizulegen, das ist ein Grundgedanke Schopenhauers. Wenn Gehlen von der „Aufgabe physischer und lebenswichtiger Dringlichkeit“ spricht, mit der der Mensch sich „aus eigenen Mitteln und eigentätig [...] entlasten, d. h. die Mängelbedingungen seiner Existenz eigentätig in Chancen seiner Lebensfristung umarbeiten“ (GEHLEN, 1997, S.36), dann greift er weit über die von ihm proklamierten epochemachende Resultate Schopenhauers hinaus und mobilisiert der Sache nach dessen Behauptung einer Determination durch den allgemeinen Naturwillen, die sich besonders in der Metaphorik der Nüchternheit, Härte und Alternativlosigkeit artikuliert.

Die Unangepasstheit, die Instinktunsicherheit, die physischen Schwächen, alles das, was den Mensch zu einem Mängelwesen in biologischer Hinsicht

stempelt, wird von Gehlen als zweckmäßig begriffen. Handlung, Sprache, die Antriebsmomente menschlicher Handlungen erscheinen als wohlbegründbare Strategien der Entlastung angesichts der ungeheuren Problematik der Existenzbewältigung, vor die menschliches Leben schlechthin gestellt ist. Insbesondere der menschliche Faktor „Bewusstsein“ liefert seiner Ansicht nach den treffenden Beweis für die „besondere menschliche ‚Technik‘, sich im Dasein zu erhalten.“ (GEHLEN, 1997, S.63). Die Nähe zu von Hartmanns Behauptung, dass sich das Leiden als Grundstruktur des Lebens im Bewusstsein eine Objektivationsstufe seiner selbst schafft, die auch Bedingung für ein angemessene Lebensführung ist, liegt auf der Hand.

So gesehen markiert die Ausbildung des inneren Menschen oder „Bewußtseinsthiers“ vor allem einen Gefährdungszustand, der dem biologischen Status menschlicher Existenz korrespondiert; hier steht der Mensch unter dem Tier, dort verfügt er lediglich über die Chance, sich wirksam im Leben zu erhalten. Gefährdet und ungewiss ist, ob der Mensch die Aufgaben, die ihm mit seiner Existenz gestellt sind, erfüllen wird – „das ist die Grundsituation des Menschen als eines „nicht festgestellten“ Wesens.“ (GEHLEN, 1997, S.348).

Von den oben genannten vier Kriterien eines philosophischen Pessimismus – der Unmöglichkeit, den Grund der Realität freizulegen, der Unvollkommenheit der Realität (unter Absehen von aller Idealität), dem Versagen der Theorie angesichts der Realität und der Beschränkung der Realität auf das Individuum in seiner leidvollen Existenz – finden sich die ersten drei bei Gehlen in deutlicher Ausprägung. So spricht er davon, dass „wir nur ahnen [können], daß mit der bloßen Existenz, geradezu mit der Durchführung der Bewegungen des Lebens, schon ein ‚Problem‘ gelöst wird, [das] jeder Erkenntnis spottet.“ (GEHLEN, 1997, S.71). Oder er verweist auf „die Inkommensurabilität des Vollzugs des Daseins für die empirische Erkenntnis“. Das sind nur einzelne Hinweise darauf, dass Gehlen die Position philosophischer Skepsis, die ihm von manchem zugesprochen wird, übersteigt in Richtung der Behauptung einer prinzipiellen Unergründlichkeit eines allgemeinen Naturprinzips, an dem sich das Versagen der Theorie vom Menschen zeigt.

Beim vierten Kriterium, gemeint ist die Beschränkung der Realität auf das Individuum in seiner leidvollen Existenz, ist der Zusammenhang nicht so offensichtlich. Tatsächlich aber entbirgt erst der zutiefst pessimistische Zug in der Beschreibung individuellen Lebensvollzug und der Unfähigkeit wirkungsmächtiger Entlastung auf Seiten des Individuums die Motivation für die Aufstellung der großen „Entlastungssysteme“. Institutionen gewinnen bei

Gehlen ja nicht ihre Legitimation dadurch, dass sie aus den Wechselverhältnissen von Individuen, die sich auf ein vermittelndes Allgemeines beziehen, entstehen. Institutionen sind weder bei Schopenhauer noch bei Gehlen das Resultat von Vermittlungsarbeit, sondern eher eine – archaische oder moderne – Antwort auf die Selbstproblematik des Menschen, der sich selbst nicht ergründen und auch nicht im Leben stabilisieren kann. Gehlens Blick auf die Schwächen eines individuellen Lebensvollzugs ist in seiner pessimistischen Färbung konsequenter als Schopenhauer, der hier eine Hintertür für sich und andere ließ: die heroische Lebensform. Für diese hat Gehlen nur Spott übrig!

### 3. MICHAEL LANDMANN: ANTHROPOLOGISCHE SKIZZEN VOM ENDE DES INDIVIDUUMS

Michael Landmann hat dem Werk Schopenhauers durchweg eine bedeutende Wirkung auf sein eigenes Denken eingeräumt. Schon als junger Mann hat er 1945 Schopenhauers *Aphorismen zur Lebensweisheit* ediert und mit einem instruktiven Vorwort versehen. In seiner „Philosophischen Anthropologie“ spricht er Schopenhauer – neben anderen – die Einsicht zu, dass menschliches Handeln von unergründlichen Kräften gelenkt wird. Zudem erkennt er die Zweckmäßigkeit des menschlichen Bewusstseins allein darin, ein „Medium der Motive“ zu sein, und sieht diese nicht in seiner Funktionalität als Erkenntnisorgan. Im Gegensatz zu Gehlen erscheint bei Landmann das Versagen der Theorie angesichts der Realität keine Zumutungen zu provozieren, da er ein anderes Kriterium des Schopenhauerschen Pessimismus, ich meine die Unvollkommenheit der Realität in den Mittelpunkt rückt. Inspiriert von Simmels Schopenhauer-Lektüre (bspw. in der Abhandlung „Schopenhauer und Nietzsche“ von 1906) entfaltet Landmann schon in *Erkenntnis und Erlebnis. Phänomenologische Studien* (Berlin 1951) als sein Lebensthema die These von der Unlösbarkeit derjenigen Konflikte, die auf echte Antinomien verweisen. Landmann meint, dass das Unlösbare und das Unerkennbare nicht identisch sind. „Das an sich Unlösbare kann durchaus erkennbar sein: die Erkenntnis besteht eben darin, daß es unlösbar ist.“ (LANDMANN, 1951, S.80). Die Welt ist selbst rätselhaft und wird es nicht erst dadurch, dass wir sie nur in Umrissen erfassen oder verfehlen. Beispiele dafür sind die Antinomien. Es gibt lösbare, von der Vernunft selbst aufgebrachte, und echte Antinomien; letztere „sind nicht durch inadäquates Verstehen verschuldet, sondern machen das Wesen einer Sache selbst aus; die Sache selbst

ist in sich antinomisch.“ (LANDMANN, 1951, S.81). Stoßen wir auf ein unlösbares Problem, dann meinen wir, dass dies nur mit unserer Inadäquatheit zu tun hat; vielleicht aber ist das Sein genau so wie es uns erscheint: aporetisch!

Landmann verweist auf Schopenhauer – der gegen Hegels Vermittlungsphilosophie opponierte, aber dessen Dialekt gänzlich missverstanden hat – als großen Verkünder der Aporetik menschlicher Vernunft. Unsere Vernunft wirft Fragen auf, für die sie keine Antworten finden kann. Diese aporetische Situation kann man nach Landmanns Ansicht in theoretischer Hinsicht neutralisieren und in praktischer Absicht zur Bestimmung des Menschen mobilisieren. Man kann die Aporien auch bis auf den Grund der Sinnlosigkeit wie bei Schopenhauer oder der Verzweiflung wie bei Kierkegaard ausleuchten. Man kann die Aporien als Aspekte des Seins auffassen, wie es die griechischen Tragödien und auch Schopenhauer in seiner Willens- und Erkenntnislehre in verwandter Weise vorführen, und entlastet dadurch das Denken von der überstiegenen Forderung, Konfliktlösungen für die Grundprobleme der Erkenntnis liefern zu müssen.

Diese Option mutet nicht sonderlich modern an in einer Epoche, die für sich reklamiert, alle Probleme zu verstehen und für alle Fragen eine Antwort zu finden. Doch Landmann ist bereit, diese pessimistische Option zu ziehen und aus ihr – in einer Kritik an Schopenhauers Pessimismus, insbesondere seinem Quietismus, ein Ethos des Erkennens und Weltverhaltens abzuleiten. (LANDMANN, 1982, S.110). Das ist das Programm seiner Studie *Pluralität und Antinomie. Kulturelle Grundlagen seelischer Konflikte* (1963), in der er sich der „Grundannahme der bisherigen Philosophie, daß alle Antinomien, wenn nicht für uns, so doch an sich lösbar sein müßten, daß sie nur Antinomien unserer Vernunft, nicht dagegen Seinsantinomien sein könnten, entgegengetreten“ will. (LANDMANN, 1963, S.42). In Erweiterung der Analysen von Simmel und Nicolai Hartmann sucht Landmann echte Antinomien von unlösbarem Zuschnitt innerhalb unseres Kulturlebens. Er greift hierfür auf Simmels Analyse des modernen Lebensstils zurück und variiert dessen Diagnose vom tragischen Zuschnitt menschlicher Kultur. (SIMMEL, 1989). Besonderes Augenmerk verdient die Beobachtung Landmanns, dass erst der Durchgang durch ein pessimistisches Stadium philosophischer Reflexion – hier gelten wieder unsere Kriterien: Unmöglichkeit, den Grund der Realität freizulegen, der Unvollkommenheit der Realität (unter Absehen von aller Idealität), dem Versagen der Theorie angesichts der Realität – die Bedingung der Möglichkeit für ein anderes Ethos der Erkenntnis und des Verhaltens und eine neue Anthropologie eröffnet. (LANDMANN, 1963, S.43).

Das ist auch das paradox anmutende Programm von Landmanns Studie *Das Ende des Individuums. Anthropologische Skizzen* (1971). Hier bietet Landmann eine luzide Diagnose der verschiedenen Tendenzen unserer Zeit, den Gestaltungswillen des Individuums als Quelle kultureller Dynamik trocken zu legen. Im zweiten Teil, der den bezeichnenden Titel *Rettungen* trägt und ohne die Annahme einer überwiegend impliziten Auseinandersetzung mit dem philosophischen Pessimismus wenig bis kaum Witz hat (LANDMANN, 1971, S.193), heißt es an einer Stelle: „Entgegen den Exzessen der Sinnverleihung bedarf es eines Plädoyers für das Sinnlose. Nicht aus Gegnerschaft gegen den Sinn, sondern aus Nüchternheit.“ (LANDMANN, 1971).

Auch Landmann nimmt mit diesen Worten Abstand von Schopenhauers kosmologischem Übergriff, der unbeweisbaren und unhaltbaren These, dass die bestehende Welt die schlechteste aller möglichen Welten ist, und markiert nur, dass die Rettungen des Individuums als einzigem Realitätspunkt in der Welt aus der nüchternen, harten und kühlen Erkenntnis resultieren, dass es keinen allgemeinen Sinnzusammenhang gibt. Für diese Behauptung muss er die Kritik des teleologischen Denkens konsequent durchführen und so einer „Kausalität“, die nicht final eingefasst ist, wieder Raum zu schaffen. Nur eine solche Kausalität ermöglicht es, die „Genesis neuen Sinnes“ (LANDMANN, 1971, S.201), ausgehend vom Individuum verstehen zu können.

199

Wäre eine durch und durch sinndurchwaltete Welt ohne Geschichte, so wäre sie noch darüber hinaus ohne Ethik. Der Mensch wäre überflüssig in ihr, hätte nichts mehr zu vollbringen. Nur die Sinnarmut der Welt rechtfertigt den Menschen, sie gibt ihm den Raum und den Auftrag für seine eigene Sinnstiftung. (LANDMANN, 1971, S.202).

Nach Landmanns Auffassung ist die Sinnarmut, die Negativität, die Unvollkommenheit der Welt die Bedingung dafür, dass wir Menschen uns entwickeln und steigern können. In einer vollkommenen Welt hätte das Humanum keinen Platz. „Der Mensch ist das subjektive Korrelat des Unvollendeten, das Unvollendete der Möglichkeitsgrund des Menschen.“ (LANDMANN, 1971, S.202).

Von hier ausgehend verstehen wir Landmanns Widerwillen gegen alle Bergungen von Sinn, der von bestimmten Religionen versprochen wird. Auch hier steht Schopenhauer mit seinen „Aphorismen zur Lebensweisheit“ Pate. Religionen – und Philosophie, insofern sie sich nicht emanzipiert hat – versprechen Versöhnungen. Der Harmonismus als eine Geisteshaltung aber ist,

wie Landmann unterstreicht, ein Vorurteil. Es gibt Konflikte, die wir lösen können, aber daneben „bestehen die unharmonisierbaren und nicht aus der Welt zu schaffenden Konflikte“. (LANDMANN, 1971, S.204). Diese Konflikte sind ontologisch, sie sind soziologisch, d. h. zwischen Individuum und Gesellschaft, oder psychologisch, oder axiologisch, d. h. zwischen Innen- und Außenmoral, zwischen den Werten, wie Gerechtigkeit und Liebe, die sich antinomisch zueinander verhalten und uns in eine Pflichtenkollision stürzen.

Die Einsicht in die tragische Konstellation menschlichen Lebens (Schopenhauer) und insbesondere in die Tragödie der modernen Kultur (Simmel) ist wahrer als alle religiösen und philosophischen Konfliktlösungsmodelle. Zwischenfazit: Landmann ist ein echter Vertreter des philosophischen Pessimismus. Drei der genannten Kriterien übernimmt er und für das Individuum entwirft er ein Ethos der Erkenntnis und des Verhaltens zur Welt, die Konturen einer neuen Anthropologie vor dem Hintergrund eines Verdachts: es wird mit dem Menschen nicht gut ausgehen.

#### **4. HORKHEIMER: DIE WAHRE UND KRITISCHE ANTHROPOLOGIE IM ZEICHEN DES PESSIMISMUS**

Horkheimer war Zeit seines Lebens ein bekennender Schopenhauer-Leser. Auch das ist keine neue Nachricht, auch wenn diese Tatsache für Horkheimers Überlegungen zur philosophischen Anthropologie bisher noch nicht angemessen gewürdigt wurden.

In seiner Abhandlung *Materialismus und Metaphysik* (1933) unterscheidet Horkheimer einen philosophischen Pessimismus, den er als Spätprodukt einer resignierten Idealismus und einer politischen Haltung identifiziert, von einer materialistischen Theorie, die durchaus „einen pessimistischen Zug“ an sich hat. (HORKHEIMER, 1992, S.23). Dieser resultiert zum einen aus der Unmöglichkeit, vergangenes Unrecht wiedergutzumachen, d.h. in einem Verfahren des „ruchlosen Optimismus“, wie Schopenhauer sagt, in der Zukunft zu verrechnen. Er resultiert zudem aus der Unergründlichkeit der Realität, das meint auch das „Fehlen einer Sinndeutung der Welt“. Das stärkste Wirkungselement der Philosophie Schopenhauers im materialistischen Denkansatz Horkheimers ist allerdings das Individuum mit seinen Bedürfnissen, seinen Empfindungen der Lust und Unlust als Realitätsanker und Ausgangspunkt für eine gesellschaftliche Praxis, die sich nicht von idealistischen Vorstellungen als Herrschaftsmitteln dominieren lässt.

Explizit macht Horkheimer diese Gedanken in der Studie *Egoismus und Freiheitsbewegung. Zur Anthropologie des bürgerlichen Zeitalters* (1936), in der die Anthropologien vom 17. bis 20. Jahrhunderts unter Ideologieverdacht gestellt werden. Weil jede Behauptung über die ontologische Struktur, ihre Vollkommenheit und Sinnstruktur als Ideologem zu entlarven sind, kann ein allgemeines Versagen der Theorie – und damit auch der Theorie vom Menschen – konstatiert werden. Wer vom Menschen spricht, der lügt – das meinte bekanntlich schon Max Stirner. Was bleibt, das ist das Individuum in seiner prekären und isolierten Lage. „Wenn die kennzeichnende Philosophie des Zeitalters den Menschen als in sich abgeschlossene Monade in transzendentaler Einsamkeit begreift, die mit jeder anderen Monade nur durch komplizierte, ihrem Willen entzogene Mechanismen in Verbindung steht, so erscheint hier die Existenzform des bürgerlichen Menschen in den Begriffen der Metaphysik. Jeder bildet selbst den Mittelpunkt der Welt, und jeder andere ist ‚draußen‘. Jede Kommunikation ist ein Handel, eine Transaktion zwischen solipsistisch konstruierten Bereichen. Das bewußte Sein dieser Menschen läßt sich auf eine kleine Anzahl von Relationen zwischen festen Größen reduzieren. Die Sprache der Logistik ist sein angemessener Ausdruck. Aus dieser Grundstruktur der Epoche leiten sich ohne weiteres Kälte und Fremdheit her: der Unterdrückung und Vernichtung des Mitmenschen steht im Wesen des bürgerlichen Individuums nichts entgegen.“ (HORKHEIMER, 1992, S.105).

201

Horkheimer möchte nun allerdings keine Entlastungssysteme konzipieren oder ein Ethos skizzieren, er möchte vielmehr die Bedingungen verändern, unter denen das menschliche Individuum seine Bedürfnisse bislang nicht artikulieren kann, weil es unter dem Druck gesellschaftlicher Repressionen über Jahrhunderte hinweg ein abstraktes Idealbild vom Menschen verinnerlicht hat. Horkheimers Utopie beruht auf der schlichten Setzung, dass der einzelne Mensch, als Handelnder und Leidender, in einer „vernünftigeren Wirklichkeit“ einen geläuterten Egoismus seiner je eigenen Bedürfnisbefriedigung leben wird, dessen Grenze in der Fähigkeit zum Mitleiden mit dem Anderen liegen wird.

Ich möchte noch die Grundlinien dreier späteren Reden und Abhandlungen Horkheimers skizzieren. In *Schopenhauer und die Gesellschaft* (1955) entwirft er ein ambivalentes Bild vom philosophischen Pessimismus. Einerseits geht von diesem keine aufklärerische Wirkung aus; die pessimistische Philosophie befördert die Rationalisierung eines beunruhigenden Zustands in der Wirklichkeit, der durch Industrialisierung und Technisierung der Lebenswelt nach 1850 hervorgerufen wurde. Ein Grundmotiv der Rationalisierung ist – scheinbar paradoxerweise –, dass

Schopenhauer auf der Sinnlosigkeit menschlichen Handelns, vor allem geschichtlicher Anstrengungen in Wort oder Tat beharrt. Damit aber widerspricht er sich als handelnder Philosoph und Schriftsteller. Seine wirkliche Bedeutung liegt nach Horkheimers Auffassung in seiner Behauptung, dass nur die Individuen real sind. Hier genau liegt die „Wurzel seiner Größe“: „Er verneint die Existenz des Kollektivs und verharret bei den lebendigen Einzelwesen, bei Mensch und Tier mit ihren Bedürfnissen und Leidenschaften, ihrem Streben nach Dasein und Wohlbefinden, und ihrem Elend.“ (HORKHEIMER, 1985, S.45).

Bei Schopenhauer wird nach Auffassung des Fabrikantensohnes Horkheimer die gebildete Nüchternheit des kaufmännischen Zeitalters philosophisch. Hinter dem Pessimismus, der sich ideologisch verwerten ließ, hinter der Verachtung des zeitgemäßen Betriebs in allen Sparten, „steht das unbeirrbarste Interesse am dies- und jenseitigen Schicksal des einzelnen.“ Wer auf die Welt setzt, ist betrogen! (HORKHEIMER, 1985, S.48). Der Betrug ist Teil des philosophischen Idealismus und seines lebensweltlichen Korrelats, des Optimismus. Demgegenüber impliziert Schopenhauers Lehre zwar kein aufklärerisches Moment, aber er artikuliert eine neue Option. Im Pessimismus meldet sich, so Horkheimer, in der Behauptung des gesellschaftlichen Untergangs ein Interesse an dem an, was zu bewahren ist. (HORKHEIMER, 1985, S.49).

Diesen Gedanken nimmt Horkheimer wenige Jahre später in seiner Rede *Die Aktualität Schopenhauers* (1961) wieder auf. Schopenhauer tritt hier als „ein helllichtiger Pessimist“ (HORKHEIMER, 1985, S.127) auf, weil er mit einem Dogma des abendländischen Denkens bricht: er entkoppelt die Realität vom Anspruch der Vollkommenheit. „Die Grade der Realität sind nicht Grade der Vollkommenheit“. (HORKHEIMER, 1985, S.131). In der Übernahme der Lehre Schopenhauers verblassen in Horkheimers kritischer Theorie die Möglichkeit, den Grund der Realität freizulegen und die Vollkommenheit der Realität wie auch der Anspruch einer allgemeinen Theorie der Realität. Damit sind auch hier drei unserer Kriterien erfüllt. Insgesamt schwindet das philosophische Vertrauen in das Sein der Wahrheit: „Wahrheit ist dann nirgends mehr aufgehoben als in den vergänglichen Menschen selbst und so vergänglich wie sie. Noch das Denken über die Vergänglichkeit verliert den Glanz des Mehr-als-Vergänglichen.“ (HORKHEIMER, 1985, S.136).

Alles fällt auf das Individuum zurück und artikuliert sich in seiner prekären Lage. Statt institutionelle Bergungen zu propagieren, treibt Horkheimer die Fragilität menschlicher Individualität an ihre Grenzen. Mit der pessimistischen These, dass es mit dem Menschen nicht gut ausgehen wird,

verbindet Horkheimer sein Bekenntnis, dass Schopenhauers Denken „unendlich aktuell“ sei. Mit der Aporie, dass nichts außer der Individualität des Menschen real sei, dieser aber unrettbar gefährdet, führt er das vierte meiner Kriterien zum Pessimismus in seine radikalste Form. Denn Horkheimer hält zwar am Individuum als Anker der Realität fest, nimmt ihm aber die Möglichkeit – im Sinne Schopenhauers: die heroische Möglichkeit – sich in Entgegensetzung zu seiner Welt, im tiefsten Misstrauen gegenüber dessen bergenden Strukturen, sich selbst zu bestimmen. Indem der Pessimismus das „Negative ausspricht und im Gedanken bewahrt, wird das Motiv zur Solidarität der Menschen und der Wesen überhaupt erst freigelegt, die Verlassenheit. Keine Not wird je in einem Jenseits kompensiert“. (HORKHEIMER, 1985, S.139-140).

In einer kurzen Rede mit dem Titel *Pessimismus heute* (1971) betont Horkheimer das Motiv der Verlassenheit des Menschen und der Trostlosigkeit im Versagen aller Sinnkonzepte. Was bleibt, das ist das Wissen um die Gefährdung und die Sehnsucht, dem Elend entfliehen zu können. Diese Sehnsucht und nichts anderes könnte, so Horkheimer weiter, der Grund menschlicher Solidarität sein. Ihre letztlich negative (und undogmatische) Haltung kommt mit dem überein, was „Kritische Theorie“ heißt. Nichts Absolutes mehr aussagen, aber die Solidarität zu bezeichnen, was im Angesicht des Fortschritts zur Minderung des Leidens zu verändern und zu bewahren ist. So „bleibt als letzte metaphysische Wahrheit der Pessimismus.“ (HORKHEIMER, 1985, S. 232).

203

## 5. DAS ERBE DES PHILOSOPHISCHEN PESSIMISMUS

Wir haben gesehen, dass meine Kriterien für eine Bestimmung des philosophischen Pessimismus bei den vorgestellten Autoren in unterschiedlicher Weise behandelt werden. Sowohl die Unmöglichkeit, den Grund der Realität freizulegen, als die Unvollkommenheit der Realität (unter Absehen von aller Idealität), das Versagen der Theorie angesichts der Realität und die Beschränkung der Realität auf das Individuum in seiner leidvollen Existenz – diese vier Behauptungen grundieren die Konzeptionen der philosophischen Anthropologie Gehlens, der Kritik des modernen Individualismus bei Landmann als auch der Gesellschaftskritik Horkheimers. Vor dem Hintergrund dieses Befundes gibt es meines Erachtens gute Gründe, die Wirkungslinien des philosophischen Pessimismus nicht nur in der philosophischen Anthropologie des 20. Jahrhunderts zu suchen, sondern auch

an anderen prominenten Stellen, wo Theorieverzicht geübt wird. Die historische Reminiszenz ist daher auch von systematischer Bedeutung. Insofern es mir gelungen ist, zumindest ansatzweise zu zeigen, dass wir es hier mit einem Katalog von Behauptungen über den schlechten Zustand der Welt und unsere Unfähigkeit, deren Grundstrukturen erklären zu können, zu tun haben, stehen wir vor einem Grundproblem moderner Philosophie. Es geht um die Frage, inwieweit wir unserem Denken und uns als denkenden Wesen zutrauen, der Komplexität der Welt – und ich meine hier sowohl Natur und Gesellschaft – noch zu entsprechen.

In beispielhafter Weise geben Gehlen, Landmann und Horkheimer keine Antwort auf das freigelegte Versagen aller theoretischen Sinnkonzepte, sondern bestätigen eine Forderung nach Theorieverzicht. Es ist erstaunlich zu sehen, wie die Konjunkturkurve dieser Forderung im 20. Jahrhundert verläuft. Für die Philosophie – und nicht nur für die philosophische Anthropologie – ist die in dieser Forderung implizierte Einsicht, dass es nichts mehr zu denken und über die Welt zu sagen gibt, das Ende intellektueller Redlichkeit.

### LITERATURVERZEICHNIS

- BEISER, F. C. *Weltschmerz – Pessimism in German Philosophy (1860-1900)*. Oxford: Oxford University Press, 2016.
- D'ALFOSO, M. V. Werke. In: *Schopenhauer Handbuch*, Leben-Werk-Wirkung. (Hrsg.) Daniel Schubbe; Matthias Koßler. Stuttgart-Weimar: Metzler, 2014. S. 32-91.
- GEHLEN, A. *Der Mensch*. Seine Natur und seine Stellung in der Welt. 13. Aufl. Wiesbaden: Quelle & Meyer, 1997.
- \_\_\_\_\_. Die Resultate Schopenhauers. In: *Gesamtausgabe*, Bd. 4. (Hrsg.) K.-S. Rehberg, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1983, S. 25-49.
- HARTMANN, E. v. *Zur Geschichte und Begründung des Pessimismus*. Zweite, erweiterte Aufl. Leipzig: Mauke, 1891.
- HARTUNG, G. *Philosophische Anthropologie*. Stuttgart: Reclam, 2018.
- HORKHEIMER, M. Die Aktualität Schopenhauers. In: *Gesammelte Schriften*. Bd. 7. Frankfurt am Main: Fischer, 1985. S. 122-142.
- \_\_\_\_\_. Materialismus und Metaphysik. In: *Traditionelle und kritische Theorie*. Fünf Aufsätze. Frankfurt am Main: Fischer, 1992.
- \_\_\_\_\_. Pessimismus heute In: *Gesammelte Schriften*. Bd. 7. Frankfurt am Main: Fischer, 1985. S. 24-232.
- \_\_\_\_\_. Schopenhauer und die Gesellschaft. In: *Gesammelte Schriften*. Bd. 7. Frankfurt am Main: Fischer, 1985. S. 43-54.
- \_\_\_\_\_. Traditionelle und kritische Theorie. In: *Traditionelle und kritische Theorie*. Fünf Aufsätze. Frankfurt am Main: Fischer, 1992.
- LANDMANN, M. *Das Ende des Individuums*. Anthropologische Skizzen. Stuttgart: Klett, 1971.

Wer auf die Welt setzt, ist betrogen! Philosophische Anthropologie im Zeichen des Pessimismus: Gehlen, Landmann, Horkheimer

- \_\_\_\_\_. *Erkenntnis und Erlebnis*. Phänomenologische Studien. Berlin: De Gruyter, 1951.
- \_\_\_\_\_. M. *Philosophische Anthropologie – Menschliche Selbstdarstellung in Geschichte und Gegenwart*. 4. Aufl. Berlin-New York: De Gruyter, 1982.
- \_\_\_\_\_. *Pluralität und Antinomie*. Kulturelle Grundlagen seelischer Konflikte. München-Basel: Ernst Reinhardt, 1963.
- NIETZSCHE, F. W. *Die Geburt der Tragödie, Griechenthum und Pessimismus*. Neue Ausgabe mit dem Versuch einer Selbstkritik. In: *Nietzsche, Kritische Studienausgabe*. Bd. 1. München: DTV, 1999, S. 9-156.
- PAUEN, M. *Pessimismus – Geschichtsphilosophie, Metaphysik und Moderne von Nietzsche bis Spengler*. Berlin: De Gruyter, 1997.
- SIMMEL, G. *Philosophie des Geldes*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1989. S. 591-716.
- TAUBERT, A. *Der Pessimismus und seine Gegner*. Berlin: Carl Duncker's, 1873.
- WINDELBAND, W. *Pessimismus und Wissenschaft*. In: *Präludien*. Aufsätze und Reden zur Philosophie und ihrer Geschichte. 7. Aufl. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1921. S. 218-243.

Eingereicht: 6. August 2018

Akzeptiert: 3. September 2018