

KARL WERNER WILHELM: *Zwischen Allwissenheitslehre und Verzweiflung. Der Ort der Religion in der Philosophie Schopenhauers.* (= Studien und Materialien zur Geschichte der Philosophie, Bd. 36), Hildesheim, Zürich, New York: Georg Olms Verlag, 1994. 183 Seiten.

In seiner *Kritik der Kantischen Philosophie* hat Schopenhauer von seiner eigenen Philosophie gesagt, der Weg, den sie beschreite, liege „in der Mitte zwischen der Allwissenheitslehre der frühern Dogmatik und der Verzweiflung der Kantischen Kritik“. Schopenhauer will also erklärtermaßen die Metaphysik alten Stils hinter sich lassen, zugleich aber der „Verzweiflung“, die er im Kritizismus Kants wahrnimmt, etwas entgegensetzen. Damit weist er der Philosophie, wie Karl Werner Wilhelm diesen Sachverhalt umschreibt, nicht nur die Aufgabe zu, ‚Wissenschaft zu begründen und Denken zu sortieren‘, sondern auch die, Trost zu spenden und auf „Erlösung“ hinzuweisen (s. S. 9 u. 171). Und gerade deshalb – so lautet nun Wilhelms Hauptthese – bleibt sie auf die *religiöse* Tradition verwiesen. Diesen Bezügen will Wilhelm in der vorliegenden Studie nachgehen. Ihm kommt es dabei vor allem darauf an, die Rolle herauszuarbeiten, die die Religion im Denken Schopenhauers spielt, erwartet er sich davon doch Aufschlüsse über grundlegende Zusammenhänge der Schopenhauerschen Philosophie.

Der erste, „Philosophie der Religion“ überschriebene Teil der Untersuchung (S. 13-42) nimmt seinen Ausgang dort, wo bei Schopenhauer Religion als Gegenstand philosophischer Reflexion thematisch wird, nämlich in dem Dialog *Über Religion* aus dem zweiten Band der *Parerga und Paralipomena*. Wilhelms eingehende Interpretation dieses Dialogs führt vor Augen, daß diese Reflexion mit tiefgreifenden Problemen der Schopenhauerschen Metaphysik in Berührung kommt. Da damit die Vermutung bestätigt wird, Schopenhauers Überlegungen zur Religion könnten einen Aussagewert in bezug auf grundlegende Zusammenhänge seines Denkens haben (s. S. 9), sieht sich die weitergehende Untersuchung auf einen Durchgang durch die Philosophie Schopenhauers insgesamt verwiesen.

Diesem Durchgang ist der zweite, umfangreichste Teil von Wilhelms Arbeit gewidmet (S. 43-144). Unter dem Titel „Philosophie und Religion“ wird das Verhältnis beider aus der Perspektive der Metaphysik in den Blick genommen. Wilhelm wendet dabei – wohl zum erstenmal in der Schopenhauer-Literatur – eine *strukturelle* Betrachtungsweise an. Das heißt, seine Interpretation ist von dem Gedanken geleitet, jedes der vier Bücher der *Welt als Wille und Vorstellung* könne als eine in sich geschlossene Metaphysik, also als ein möglicher jeweils eigenständiger „Hinweg“ ins Zentrum des Schopenhauerschen Denkens betrachtet werden (s. S. 10 u. 44). Allerdings geht Wilhelms Untersuchung die vier Hinwege in umgekehrter Reihenfolge: Sie beginnt also mit dem vierten Buch und arbeitet sich zum ersten vor. Dies ist insofern durchaus legitim, als im letzten Buch der *Welt als Wille und Vorstellung* „die religionsphilosophisch bedeutsamsten Ausführungen“ zu erwarten sind (S. 10f.).

Diese Untersuchung erbringt als entscheidendes Resultat, Schopenhauers Philosophie besitze einen *transitorischen* Charakter. Wilhelm meint damit, die Philosophie, die Schopenhauer in seinem Hauptwerk dargelegt hat, *weise* auf Religion und Erlösung *hin*, sei aber selbst nicht in der Lage, zur Religion oder zur Erlösung *hinzuführen* (s. S. 149 u. 151). Bestätigt wird dieser Befund durch die diachrone Betrachtung der *Welt als Wille und Vorstellung*, durch die Wilhelm die synchrone ergänzt (s. S. 148ff.). Der *Welt als Wille und Vorstellung* kommt damit, wie Wilhelm resümiert, nur eine hinweisende Funktion zu. Würde sie mehr als das intendieren, also beanspruchen, zur Religion und Erlösung hinzuführen, dann müßte sie *mystagogisch* sein. Das will sagen, neben einer spezifischen Disposition auf seiten des Angeredeten wäre eine entsprechende Disposition auf der Seite des Redenden – im konkreten Fall also auf der Seite Schopenhauers – unabdingbare Voraussetzung. Denn nur dann könnte eine Hinführung zur Erlösung „als ein Vorgang gefaßt werden, in dem dem Erlösung Suchenden – und nur ihm – eine Teilhabe an der Erlöstheit des Hinführenden eröffnet wird“ (S. 150). So jedoch hat sich Schopenhauer selbst offenbar nicht verstanden. Auch wenn er im handschriftlichen Nachlaß einmal vom Philosophen als dem ‚theoretischen Heiland‘ spricht (s. HN I, S. 312), hat er sich selbst wohl nicht als Mystagogen im herausgestellten Sinn begriffen.

Wie nun ließe sich, angesichts der erzielten Ergebnisse, die Position, die Schopenhauer hinsichtlich der Religion einnimmt, am besten bezeichnen? Wilhelm schlägt die Bezeichnung „religiöser Atheismus“ vor, verweist jedoch selbst darauf, sie verbleibe, obwohl sie in eine vielversprechende Richtung weise, doch an der Oberfläche (s. S. 147). Aufschlußreicher erscheint ihm ein Vergleich mit Kierkegaard. Festzuhalten ist, daß Kierkegaard Schriften Schopenhauers gekannt und geschätzt hat. Festzuhalten ist aber auch, daß es zwischen beiden Denkern charakteristische Unterschiede gibt. So läuft beispielsweise Schopenhauers Ethik in seinem Hauptwerk auf eine Erlösungslehre hinaus, während Kierkegaards Konzeption auf die Überwindung der Ethik durch den Glauben zielt. Zudem gibt es zwischen beiden bedeutsame Differenzen hinsichtlich der Art und Weise, wie der Übergang von der Ethik zur Erlösungslehre bzw. in den Glauben jeweils gedacht wird (s. S. 152f.). Doch besteht zwischen ihnen insofern eine Nähe, als Kierkegaard den „religiösen Schriftsteller“ als jemanden bestimmt, der selbst nicht zur Erlösung hinführen, bestenfalls darauf hinweisen kann, und dies weder im Sinne einer Dichtung noch im Sinne eines Zeugnisses. Da nun Schopenhauers Philosophie einen transitorischen Charakter in genau diesem Sinne hat, hält Wilhelm es für angemessen, Schopenhauer als „religiösen Schriftsteller“ zu bezeichnen. Damit diesbezüglich keine Mißverständnisse aufkommen, muß hierbei freilich von den inhaltlichen – christlichen – Bestimmungen dieses Titels abgesehen werden (s. S. 154).

Damit ist zugleich angedeutet, daß Schopenhauer bei seinen Hinweisen auf Religion und Erlösung nicht Lehrstücke der jüdisch-christlichen Tradition im Blick hat. Er vielmehr bezieht sich diesbezüglich in erster Linie auf das Paradigma *indischer* Religiosität. Wilhelms hierauf bezogene komprimierte Analyse führt zu dem

Resultat, im Hinblick auf die Suche nach einem anderen Verhältnis von Religion und Philosophie lasse sich – „bei aller hermeneutischen Vorsicht und ohne real existierende Religionen damit identifizieren zu wollen“ – feststellen, „daß die indische Tradition Theoreme bereithält, die einen kontinuierlichen Zusammenhang von Religion und Philosophie, wie er für das nicht in sich selbst gründende System Schopenhauers erforderlich ist, denkbar erscheinen lassen“ (S. 169). Mit anderen Worten: In der indischen Tradition hätte man demnach ein Paradigma, das das Verhältnis von Religion und Philosophie als das einer Einheit, die von Gegensätzen frei ist, begreift, also ein „Religion-Philosophie-Kontinuum“ (S. 156), das, wie Wilhelm die Sache sieht, die Philosophie Schopenhauers gerade nicht herzustellen vermag.

Angesichts dieser Ausführungen ist jedoch zu fragen: Wieso eigentlich soll ein solches Kontinuum für Schopenhauers Philosophie erforderlich sein? Für Wilhelm ergibt sich das daraus, daß die Schopenhauersche Philosophie ‚nicht in sich ruht‘, ‚nicht in sich selbst gründet‘ – Formulierungen, die Wilhelm des öfteren verwendet, die aber eigentümlich unscharf bleiben. Er leitet dieses Nicht-in-sich-Ruhen aus dem Umstand ab, daß seiner Ansicht nach der Schopenhauerschen Philosophie kein einheitlicher Wahrheitsbegriff zur Verfügung steht bzw. daß Schopenhauer eine „Verdopplung des Wahrheitsbegriffs“ in Kauf nimmt (S. 143), dergestalt, daß er von zwei verschiedenen Wahrheiten ausgeht, die nicht mehr auf eine Wahrheit rückführbar sind (s. S. 144). Daran ist sicherlich soviel richtig, daß Schopenhauers Auszeichnung derjenigen Erkenntnis, die zum Willen führt, als *philosophischer Wahrheit schlechthin* – gemessen an dem von ihm in der Schrift über den Satz vom Grund herausgearbeiteten Wahrheitsbegriff – nicht unproblematisch ist. Aber in Wilhelms Untersuchung wird nicht so recht plausibel, warum diese Aufspaltung des Wahrheitsbegriffs ein Nicht-in-sich-selbst-Gründen der Schopenhauerschen Philosophie zur Folge haben soll. Zudem läßt sich fragen, warum das auf diese Weise hergeleitete Nicht-in-sich-selbst-Gründen ein Indiz dafür sein soll, daß Schopenhauers Intention auf die Herstellung eines kontinuierlichen Zusammenhangs von Philosophie und Religion gerichtet ist. Die These, Schopenhauers Denken weise auf einen solchen Zusammenhang hin, wenn man seine Ausführungen zur *Erlösung* betrachtet, leuchtet ein. Wie sich jedoch eine Verbindung zwischen dem von Wilhelm behaupteten Nicht-in-sich-selbst-Gründen der Schopenhauerschen Philosophie und der Religion im Ausgang von Schopenhauers ‚doppeltem‘ Wahrheitsbegriff herstellen lassen soll, wird nicht so recht klar.

Aufs Ganze gesehen jedoch kommt Wilhelms Studie das Verdienst zu, den „transitorischen“ Charakter des Schopenhauerschen Denkens herausgearbeitet zu haben. Zweifellos ist damit ein neuer, wichtiger Aspekt in die Diskussion über Schopenhauers „Religiosität“ eingeführt. Allein das schon macht die Lektüre der vorliegenden Untersuchung zu einem Gewinn. Zu diesem positiven Gesamteindruck trägt zudem der Umstand bei, daß Wilhelm zu seinen Resultaten aufgrund eines Deutungsansatzes gelangt, der durchaus Originalität für sich beanspruchen

kann und eine tragfähige Basis für die Interpretation des Schopenhauerschen Hauptwerks bereitstellt.

Friedhelm Decher, Wenden-Ottfingen