

## Der postchristliche Charme der *Parerga*

von Heinz Gerd Ingenkamp (Bonn)

Die *nomina*, wie der Grammatiker sagt, des Titels bedürfen wohl der Erläuterung, „postchristlich“, „Charme“ und im Zusammenhang mit postchristlichem Charme auch „Parerga“.

Die Präposition „post“ in „postchristlich“ ist verwendet wie in dem Wort „postmodern“, bezeichnet also eine Vorstellungswelt, die sich innerhalb der fortbestehenden Kultur von deren Dogmen zu lösen versucht hat, ohne deswegen in der Lage gewesen zu sein, die gesamte Interessenlage, Stimmung, Denkrichtung der alten Umgebung aufzugeben. Auf die *Parerga* bezogen, wird sich zeigen, daß Schopenhauer sich auf drei Weisen postchristlich zeigt: einmal in einer kämpferischen Wendung gegen die Organisation der Christenheit, d. h. vor allem das „Pfaffen“tum und seinen Einfluß, *und* gegen bestimmte zentrale Glaubensinhalte, in diesem Fall nichts geringeres als den Theismus (Abschnitt 1); dann in einer mit aller Ablehnung dennoch einhergehenden bleibenden Anhänglichkeit, indem er sich nicht aus Fragen und Antworten, allgemein „Ideen“, lösen will oder kann, die ihm das Christentum vermittelt hat (Abschnitt 2); und schließlich, indem er in einem ansonsten durch und durch säkularen Zusammenhang durch Einleitend-Relativierendes und Anmerkend-Verweisendes einen Zusammenhang zu den (postchristlichen) Hauptgedanken seiner Metaphysik herstellt (Abschnitt 3).

Dergleichen kann einen gewissen Charme haben. Um das vor Augen zu führen, will ich mich mit einem zum würdigen Thema wenig passenden Beispiel aus dem Alltag kompromittieren. Ein von seiner Frau geschiedener Freund lädt zum Nachmittagstreffen an. Dem Gast ist klar, daß es dabei zu einigen harten Worten gegen die ehemalige Gattin kommen wird; er nimmt das als unvermeidlich hin. Er bemerkt aber, daß der nun Alleinstehende, wohl ohne es zu merken, sich immer noch unverkennbar nach dem Geschmack der Verflissenen gekleidet hat. Und dann erzählt der Freund auch noch die eine oder andere Anekdote, in denen sie keine Nebenrolle spielt. Eine solche außer Kontrolle geratene Treue ist auf bewegende Weise amüsant, „hat“ also, wie man so sagt, „einen gewissen Charme“. Selbst wenn der Besucher die „Ex“ des Freundes nicht gemocht hat, wird er Verständnis haben.

Auf die Frage, was die *Parerga* (wörtlich: [wenig bedeutende] Rand- und Nebenwerke) denn, dem Hauptwerk und den übrigen Werkteilen gegenüber, Beson-

deres an derartigem Charme zu bieten haben, gehe ich am Schluß ein, nachdem ich die Einzelheiten, dem Aufbau der Sammlung gemäß, durchgegangen bin.

Die Richtung des ersten Abschnitts gibt der erste Satz der ersten Schrift, „Skizze einer Geschichte der Lehre vom Idealen und Realen“, an. Er lautet: „Cartesius gilt mit Recht für den Vater der neuern Philosophie, zunächst und im Allgemeinen, weil er die Vernunft angeleitet hat, auf eigenen Beinen zu stehn, indem er die Menschen lehrte, ihren eigenen Kopf zu gebrauchen, für welchen bis dahin die Bibel einerseits und der Aristoteles andererseits funktionirten [...]“. Auf diese erste Abhandlung folgen ein weiteres historisch orientiertes Werk, die „Fragmente zur Geschichte der Philosophie“, und schließlich die berühmterbüchtigte gegenwartskritisch-polemische Abhandlung „Über die Universitätsphilosophie“. In diesem Abschnitt finden wir immer wieder die schroffe Wendung gegen die befahdeten Aspekte des Christentums (wobei sich gelegentlich, wenn es um die eigene Hauptlehre geht, auch die verbliebene christliche Atmosphäre zeigt: vgl. zu dieser das sofort Folgende.)

Im zweiten Abschnitt, nur etwas mehr als halb so lang wie der erste, kommt es mit den beiden Artikeln „Über die anscheinende Absichtlichkeit im Schicksale des Einzelnen“ und „Versuch über das Geistersehn und was damit zusammenhängt“ zu Erinnerungen an zentrale Gebiete der eigenen Metaphysik, die uns aber nun mit einer Konkretheit begegnet, wie dies die entsprechenden Teile des Hauptwerks durchaus nicht tun: Im einen Fall finden wir eine Instanz, die uns geheimnisvoll durchs Leben führt, im anderen ein Tor zu einer Welt hinter oder besser unter der unseren. In der Einleitung zum ersten dieser Traktate gibt Schopenhauer zu erkennen, daß er ihn, weil er vielleicht doch dem einen oder anderen nützlich sein könnte, einfach nur nicht wegwerfen wollte – der Leser, dem das übrige Werk bekannt ist, wird sich allerdings fragen, ob dem, was folgt, damit Gerechtigkeit widerfährt.

Den Schluß des Bandes nehmen die „Aphorismen zur Lebensweisheit“ ein, die nur um 10 Seiten kürzer sind als der erste der drei Teile. Sie sind postchristlich in einem weiteren, wenn nicht anderen Sinn. Sieht man nämlich von der das ganze Werk relativierenden Einleitung (wir hatten dasselbe gerade beim Absichtlichkeits-Traktat gesehen) und vor allem von *einem* anmerkenden Einschub ab, ist das Christentum hier in einer Weise überwunden, daß es als vergessen gelten kann: Kein Kampf dagegen, keine Spuren der Abhängigkeit: Eine Lehrschrift, die wohl in jeder Kultur verstanden werden kann, in der ein Schuß Pessimismus nicht als Skandal gewertet wird. Jedem Gebildeten fällt als Modell und Parallele Epikur ein, aber der muß sich mit einer nebensächlichen Zitierung begnügen. Als antiken Vorläufer für sein Ideal der Schmerzlosigkeit nennt Schopenhauer – Aristoteles, der wohl selber erstaunt gewesen wäre, sich hier zu finden, denn seine weltoffene, gesellschafts- und epochenabhängige und -zugewandte Ethik

ist ein kompletter Alternativentwurf zu Schopenhauers Lebensweisheit des λάθη βιώσας.<sup>1</sup>

Nun der Reihe nach zum Einzelnen.

1. In der „Skizze“ geht es um die Geschichte der Frage nach Erscheinung (dem Idealen) und Ding an sich (dem Realen).<sup>2</sup> Wie gesagt, beginnt die Auseinandersetzung mit dem Christentum beim ersten Satz. Bald danach wird die Gottnähe eines Descartes und Malebranche fast schon mitleidig verspottet, etwa so, daß es über Descartes heißt, er decke die Kluft zwischen unserer Vorstellung und dem, was wirklich ist, so zu, daß er sage, „der liebe Gott [werde] uns doch wohl nicht betrügen“. Es dauert nicht lange, und es folgt der Ausdruck der Verwunderung darüber, daß angesichts der Fortschritte damaliger Denker der Theismus nicht schon im 17. Jahrhundert vom Pantheismus verdrängt worden sei. Kant jedenfalls habe den theistischen Dogmatismus „besiegt“, und inzwischen sei der Pantheismus „zur herrschenden Denkungsart der Gelehrten und selbst (!) der Gebildeten“ geworden. Hier, schon auf S. 6 der *Parerga*, liegt uns also Schopenhauers eigenes Bekenntnis zur Postchristianität in der ersten der oben voneinander getrennten Bedeutungen vor, denn, wie sehr er auch in seinem Hauptwerk und gelegentlich in den *Parerga* (S. 59, 63, 204) eine Sonderrolle für das Neue Testament beansprucht, das, wie es seit den Preisschriften öfter heißt, indischen Geistes sei: Mit dem Theismus fällt natürlich das Christentum, das nun ja zu einer religiös inspirierten Philosophie umgedeutet wird. Schopenhauer würde auf diesen Einwand hin wahrscheinlich ein einschränkendes Epitheton wie „das dogmatische Christentum“ oder „das Christentum der Pfaffen“ verlangen und damit seine Postchristianität in der zweiten, subtileren Bedeutung andeuten. Der Theismus seinerseits wird dem Judentum zugeschrieben, um den als Vorläufer des eigenen Werkes gebrauchten, offenbar nachtheistischen neutestamentlichen Glauben (bzw. die entsprechende Philosophie) nicht zu beschädigen; und es ist dieser jüdische Theismus, der die früheren der genannten Denker bis hin zu Spinoza beengt: Dennoch aber ließen sie sich vom „Belfern der Pfaffen“ (S. 19) nicht abhalten, ihren zum Licht führenden Weg zu gehen. Der Ton ist also nicht zimperlich: Hier will jemand sagen, womit er abgerechnet hat.

In den Fragmenten zur Geschichte der Philosophie tritt die Attacke gegen den Theismus und „die Pfaffen“ zunächst zurück, ohne ganz zu verschwinden;

---

1 Látē biōsas, lebe zurückgezogen, ist ein Wahlspruch der Epikureer.

2 Das Stück hat einen Anhang, der ein besonderes Verhältnis zu unserem Thema hat. Man vermisst vielleicht noch etwas zwischen Kant und ihm selbst, Schopenhauer, meint der Autor verschmitzt, und nun geht es gegen Fichte, Schelling und Hegel los, die, so Schopenhauer, ja nicht in den vorigen Abschnitt gehören, weil sie keine Philosophen, sondern auf ihr Honorar und ihre Karriere schielende Sophisten seien. Dem Hauptthema der späteren Attacke auf die Universitätsphilosophen wird hier unverkennbar präludiert, und die dortigen Attacken auf das Pfaffentum dürfen wir getrost hierhin übertragen.

naturgemäß kommt sie bei der Behandlung Kants wieder stärker zum Vorschein. Hier erhalten wir dann auch eine Erklärung für das Auftreten des Theismus, die ihrem Urheber Klarheit im Ausdruck seiner Meinung nicht absprechen läßt. Es ist, kurz gesagt, die Sklavennatur des Menschen, der sich, statt selbst sein Leben in die Hand zu nehmen, lieber zu Boden wirft und um fremde Hilfe bittet. Danach entspringt der Theismus aus dem *Willen*, und zwar

folgendermaßen: Die beständige Noth, welche das Herz (Willen) des Menschen bald schwer beängstigt, bald heftig bewegt und ihn fortwährend im Zustande des Fürchtens und Hoffens erhält, während die Dinge, *von* denen er hofft und fürchtet, nicht in seiner Gewalt stehn, ja, der Zusammenhang der Kausalketten, an denen solche herbeigeführt werden, nur eine kurze Spanne weit von seiner Erkenntniß erreicht werden kann; – diese Noth, dies stete Fürchten und Hoffen, bringt ihn dahin, daß er die Hypostase persönlicher Wesen macht, von denen Alles abhänge. [...] Sind nun Anfangs [...] dieser Götter [...] mehrere; so werden sie später, durch das Bedürfniß, Konsequenz, Ordnung und Einheit in die Erkenntniß zu bringen, Einem unterworfen oder gar auf Einen reducirt werden [...]. Das Wesentliche [...] ist der Drang des geängsteten Menschen, sich niederzuwerfen und Hilfe anzuflehn [...]. Der Mensch verläßt sich lieber auf fremde Gnade, als auf eigenes Verdienst.<sup>3</sup> Dies ist eine Hauptstütze des Theismus. (S. 125 f.)

Das ist nicht weit entfernt von den wohl neuesten neurophysiologischen Theorien über dergleichen,<sup>4</sup> und es zeigt, daß der, der so spricht, mit der Angelegenheit „fertig geworden“ ist. Wenig später erfolgt der Nachweis, daß der Theismus, genauer der Monotheismus, nicht nur jüdische Erfindung ist, sondern auch auf jüdisches Denken beschränkt bleibt (S. 136 ff.). Dies am Ende der Darstellung der Kantischen Philosophie und der Auseinandersetzung mit dessen „Verdienst um die spekulative Theologie“ (ab S. 112), deren Ergebnis, einigermaßen spöttisch, lautet, daß Kant dieser zwar „den Todesstoß gegeben“ habe, dann aber dafür sorgen mußte, „daß die Leute doch nur etwas in die Hand kriegten“. Was Kant aus diesem Grunde vorlege, „besagt“ aber „nichts Anderes, als daß die Annahme eines nach dem Tode vergeltenden, gerechten Gottes ein brauchbares und ausreichendes *regulatives* Schema sei, zum Behuf der Auslegung der gefühlten, ernstesten, ethischen Bedeutsamkeit unsers Handelns, wie auch der Leitung dieses Handelns selbst; also gewissermaßen eine Allegorie der Wahrheit [...]“ (S. 118). Selbst diese fromme Ausflucht paßte den Philosophieprofessoren nicht (S. 119): der Theismus blieb, und so muß sich der (wahre) Philosoph damit befassen.

In der sich anschließenden Schrift, die die Philosophieprofessoren unter Vorwegnahme des Satzes von Upton Sinclair „It is difficult to get a man to un-

---

3 Schopenhauer scheint nicht zu bemerken, daß sich diese Polemik gegen seine eigene Ethik richtet und an den Verfasser der „irrtümlichen“ *Aphorismen* denken läßt; siehe unten, S. 196 f.

4 Vgl. Shermer, Michael: *The Believing Brain*. New York 2011, 59 ff. (The Biology of Belief).

derstand something when his job depends on not understanding it“<sup>5</sup> aufs Korn nimmt, fehlt das alles nicht, es tritt aber auch nichts Neues hinzu; allerdings kommt hier, der Sache angemessen, öfter die Behinderung freien Denkens durch die Kumpanei zwischen Staat und Priesterschaft (gedacht ist durchweg an die protestantische) zur Sprache; so geht es auch gleich los: „Zuvörderst nämlich wird eine Regierung nicht Leute besolden, um Dem, was sie durch tausend von ihr angestellte Priester, oder Religionslehrer, von allen Kanzeln verkünden läßt, direkt, oder auch nur indirekt, zu widersprechen [...]“ (S. 149 f.). Die schärfste Attacke mußte sich der Klerus allerdings in einer sehr langen Anmerkung der ersten Schrift gefallen lassen; es geht dort zwar nur um die „lichtscheue“ englische Kirche und um die „Dreistigkeit Anglikanischer Pfaffen“ (S. 16), aber man erfährt, wie weit diese „Arroganz“ führen kann, wenn man ihr nur Spielraum läßt.<sup>6</sup>

Es ist diese Postchristianität gröberer Art, die im ersten Teil der *Parerga* vorherrscht. Von Charme wird man, wenn man die hier vorgestellten Abschnitte allein im Auge hat, (noch) nicht sprechen; manchmal wird man schmunzeln, dann aber auch wieder über die Härte der Formulierungen staunen. Es sind die Momente, in denen der geschiedene Freund, der zum Kaffee eingeladen hat, über die „Ex“ herzieht. Wir werden uns jetzt dem Anzug des einladenden Freundes zuwenden.

2. Die beiden Abhandlungen, aus denen wir oben den zweiten Teil der *Parerga* gemacht haben, führen uns nun zu einem anderen Ton und auf ein anderes Niveau. Hier beginnt der Charme sein Werk, der rückwirkend auch die, für sich betrachtet, eher drastischen Schärfen des früheren Teils einfärben wird.

Schon in den Schriften des ersten Teils gibt es allerdings Passagen, die die Anhänglichkeit des Autors an solche Ideen erkennen läßt, die der dem Religiösen Fremdere als eindeutig religiös gestimmt betrachtet wird. Seine besondere Zuneigung gilt hier Empedokles (der sonst verehrte Platon wird erstaunlich kurz abgehandelt), und Schopenhauer gerät in dem ihm gewidmeten Abschnitt geradezu ins Schwärmen:

Er hat das Elend unseres Daseyns vollkommen erkannt und die Welt ist ihm, so gut wie den wahren (!) Christen, ein Jammerthal, – ἄτης λευμών.<sup>7</sup> Schon er vergleicht sie, wie später Plato, mit einer finstern Höhle, in der wir eingesperrt wären.

---

5 In: Sinclair, Upton: *I, Candidate for Governor: And how I got licked*. Univ. of California Press 1935, 109.

6 Es heißt dort z. B.: „Es ist daher Menschenpflicht, Licht, Aufklärung und Wissenschaft durch alle nur ersinnliche (sic) Kanäle nach England einzuschwärzen, damit jenen wohlgemätesten aller Pfaffen ihr Handwerk endlich gelegt werde. [...] Dergleichen ist ein Skandal für Europa und darf nicht länger geduldet werden“.

7 átēs leimōn (endbetont), wörtlich Wiese der Verblendung; Fragment 121 in: Diels-Kranz: *Fragmente der Vorsokratiker*, 1903.

In unserm irdischen Daseyn (!) sieht er einen Zustand der Verbannung und des Elends, und der Leib ist der Kerker der Seele. Diese Seelen haben einst sich in einem unendlich glücklichen Zustande befunden und sind durch eigene Schuld und Sünde (!) in das gegenwärtige Verderben gerathen, in welches sie, durch sündigen Wandel (!), sich immer mehr verstricken und in den Kreislauf der Metempsychose gerathen, hingegen durch Tugend und Sittenreinheit, zu welcher auch die Enthaltung von thierischer Nahrung gehört, und durch Abwendung von den irdischen Genüssen und Wünschen (!) wieder in den ehemaligen Zustand zurückgelangen können. (S. 39 f.)<sup>8</sup>

Schopenhauer bringt, sehr zum Erstaunen eines seinen Text eventuell lesenden Philologen, Empedokles also nahe an seine eigene Metaphysik und Ethik, und diese wiederum werden durch seine jetzigen Formulierungen in die Nähe des Inhalts einer christlichen Bußpredigt gebracht. Hinzu kommen die Passagen der Schrift, in denen der Pantheismus dem Theismus empfehlend gegenübergestellt ist, und in denen andere Religionen, vor allem die indischen, eher mit Zustimmung als nur mit Respekt erwähnt werden: so im Zusammenhang mit der Darstellung Plotins, des Skotus Eriugena, vor allem aber am Schluß der Bemerkungen zur Kantischen Philosophie (S. 136 f.). Wenn das „neutestamentliche Christenthum“ in der Polemik gegen die Universitätsphilosophen als diesen „zu hoch, zu ätherisch, zu excentrisch, zu sehr nicht von dieser Welt, daher zu pessimistisch [...]“ (S. 204 f.) bezeichnet ist, wird ebenfalls deutlich, welche Vorlagen zu dieser Hochachtung bezeugenden Einschätzung geführt haben (nämlich seine eigenen Hauptwerke). Auch alles dies ist noch ziemlich grobgehauen.

Kommen wir nun aber zu den Schriften des 2. Abschnitts. Deren erste, *Über die anscheinende Absichtlichkeit im Schicksale des Einzelnen*, hat, jedenfalls nach Ausweis der Bibliographien, nicht viele Freunde gefunden. Möglicherweise erscheint der Titel einigen Lesern superstitiös, vielleicht hält sie die hier besonders kunstvoll geschliffene Gelehrtensprache ab, vielleicht liegt es aber auch an der Einleitung, die mit großer Offenheit zugibt, daß im folgenden alles zweifelhaft sei, auch das Problem selbst. Was den einen neugierig macht, kann den anderen zum Abdrehen bewegen.

Natürlich läuft alles darauf hinaus, jene Absichtlichkeit nicht bloßen Schein bleiben zu lassen.<sup>9</sup> Aber die Argumentation führt nicht unmittelbar auf dies Ziel zu – angesichts der Einleitung, die Unsicherheit in jedem Punkt zugibt, wäre das auch kaum zu erwarten.

---

8 Nach frg. 112 ff. Diels-Kranz.

9 Aus ganz anderer Perspektive verfaßt, enthält der Schicksalsabschnitt der *Aphorismen* (S. 498 ff.) doch, in säkularer Fassung, Ähnliches: „Es giebt etwas Weiseres in uns, als der Kopf ist. Wir handeln nämlich, bei [...] den Hauptschritten unsers Lebenslaufes, nicht sowohl nach deutlicher Erkenntniß des Rechten, als nach einem innern Impuls, [...], der aus dem tiefsten Grunde unsers Wesens kommt [...]“ (S. 500).

Es heißt also eingangs, man solle das eventuell dogmatisch Vorgetragene nicht dogmatisch aufnehmen: der dogmatische Ton ergebe sich, weil der Autor den Leser nicht immer mit seinen Zurückhaltung ausdrückenden Phrasen und Floskeln langweilen wolle. Schlicht und ohne Umschweife dogmatisch klingt es so am wuchtigen Schluß:

So geleitet dann jene unsichtbare und nur in zweifelhaftem Scheine sich kund gebende Lenkung uns bis zum Tode, diesem eigentlichen Resultat und insofern Zweck des Lebens [...]. Hierauf beruht der hochernste, wichtige, feierliche und furchtbare Charakter der Todesstunde. Sie ist eine Krisis, im stärksten Sinne des Worts, – ein Weltgericht. (S. 236 f.)<sup>10</sup>

Aber es zeigen sich im übrigen Werk Schopenhauers Parallelen, die diesen Hauptgedanken des Traktats als ein ernstzunehmendes Resultat fassen lassen können, wenn nicht müssen.

Der Ausgangspunkt der Darlegung ist, wie zu erwarten, daß alles mit strenger Notwendigkeit geschieht (S. 215). Moderne Skeptiker werden schon das, möglicherweise sogar als „religiös“,<sup>11</sup> bestreiten und feststellen, daß unser Gehirn darauf angelegt ist, Strukturen zu sehen und vor allem auch Strukturen zu konstruieren:<sup>12</sup> *Das Gehirn konstruiert* Notwendigkeiten. Schopenhauer selbst trägt einmal diesen Gedanken vor, wenn er sagt, man könne meinen, die Planmäßigkeit unseres Lebenswegs sei „nur eine unbewußte Wirkung unserer ordnenden und schematisierenden Phantasie“ (S. 219). Es folgt, implizit, aber auch so gut wie ausformuliert, das uns persönlich betreffende Axiom „Jedes Wesen ist sein eigenes Werk“<sup>13</sup>, eine Vorstellung, die der Philosoph zu Platons mythischer Lebenswahl in Beziehung setzt.<sup>14</sup> Das heiße nicht, daß auch unser konkreter Lebenslauf unser *Werk* ist: aber er ist unser „Wesen und Daseyn“ und bei der Geburt „bis ins Einzelne, unwiderruflich bestimmt“ (S. 217 mit Anm. 2). So ergibt es sich angesichts bestimmter Ereignisse und Erlebnisse immer wieder einmal, daß man sich sagt, so habe es kommen müssen; und das könne uns auf den Gedanken bringen, „daß diesem mundus phaenoménon, in welchem der Zufall herrscht, durchgängig und überall ein mundus intelligibilis zum Grunde läge, welcher den Zufall selbst beherrscht“ (S. 220). So schon beim ersten

---

10 Der 25jährige (die Parerga schrieb er als über 50jähriger), auf dem Weg zu seiner eigenen Metaphysik, hatte sich noch, Epikur wörtlich wiedergebend (er setzt nur die 1. Person des Singulars statt der des Plurals), aber ihn nicht nennend, notiert: „so lang ich bin ist der Tod nicht und wann der Tod ist, bin ich nicht“ und noch hinzugesetzt: „was ist da zu fürchten?“ (HN I, 38). – Ein „Weltgericht“ ist die individuelle Todesstunde, weil wir, in individueller Ausprägung, der ganze Wille sind (W I, § 21).

11 Strenger Materialismus kommt zu derselben Ansicht.

12 Das wird man ohne Beleg akzeptieren; vgl. aber Shermer, a. a. O., der das Phänomen „patternicity“ nennt.

13 Vgl. Schopenhauers Schrift *Über den Willen in der Natur*, S. 58.

14 P II, 242 f., E, 178; Platon, *Staat* 617D ff.

Durchgang durch das Problem, und das ist auch gleich schon die oben als Hauptgedanke bezeichnete These, die der Leser genötigt ist, trotz aller Zugeständnisse an die anfangs zugestandene aporetische Situation, als Resultat anzusehen. Nun legt der Philosoph sehr viel Wert darauf, daß ihm nicht unterstellt wird, doch noch aus dem Geist der theistischen Religion zu philosophieren, und so bedauert er, daß der ältere „Begriff eines allwaltenden Schicksals“ [...] „in der christlichen Zeit [...] verdrängt worden ist von dem der Vorsehung“: der setze einen intellektuellen Ursprung voraus und lasse an ein persönliches vorhersehendes Wesen denken (S. 221 Anm.). Er trennt also das, was wir vorübergehend als tatsächlich vorhanden annehmen durften (den mundus *intelligibilis*, also die Geisteswelt, die unser Leben bestimmt), von dem, was es notwendig impliziert – der Vorsehung, die, weil sie zu sehr an einen persönlichen Gott erinnert, ausgeschaltet bleiben muß. Aber dann folgt doch, es geht auch gar nicht anders, wieder ein Schritt zurück und auf das Christentum zu: Das „Dogma von der Vorsehung, als durchaus anthropomorphistisch“ gelte nicht proprio sensu, aber es könne als „der mittelbare, allegorische und mythische Ausdruck einer Wahrheit“ gelten, als Schema der Orientierung: „es wäre also, mit Einem Worte, zwar nicht wahr, aber doch so gut wie wahr“ (S. 226 f.). Der Gedanke einer zweiten Instanz des An-Sich, die die im Hauptwerk anerkannte Instanz, den Willen, letztendlich dominiert, wird klarer herauskommen, aber zuerst wird er durch ein Argument verdeckt, das, angesichts des Schlusses, wie ein Experiment aussieht. Man könnte es übergehen, wenn es nicht demonstrierte, wie weit Schopenhauer – wenn auch nur im Experiment – sich sogar von der Kernlehre seiner Metaphysik entfernen kann. Dieser Zwischengedanke also macht den Willen, unser An-Sich also, das es, wenn es um die Absichtlichkeit des Schicksals geht, eigentlich zu dominieren gilt, vorübergehend zum Agenten. Als wahr gilt nach diesem Experimentalargument, daß der Wille das „im Innern“ der Welt „Wirkende und Leitende ist“ (nach der „reinen Lehre“ ist der Wille dagegen „grundlos“, d. h. jenseits des Satzes vom Grunde, also auch ziel- und zwecklos, ja, sich selbst befehdend, (W I, 127, 183, 194 u. ö.), und so sind „auch alle, die Handlungen eines Menschen bestimmenden Begebenheiten, nebst der sie herbeiführenden Kausalverknüpfung, [...] nur die Objektivation desselben Willens, der auch in diesem Menschen sich darstellt“ (S. 227) – und in der Welt als ganzer, können wir hinzufügen. Wie „Jeder der heimliche Theaterdirektor seiner Träume“ sei, so gehe auch „jenes Schicksal, welches unsern wirklichen Lebenslauf [im Gegensatz zum Traum] beherrscht, irgendwie zuletzt von jenem Willen aus [...]“ (S. 232). Wenn es dann von diesem Willen, der nach der reinen Lehre ziellos ist, heißt, daß er da, „wo er als Schicksal auftritt, von einer Region aus wirkt[e], die weit über unser vorstellendes, individuelles Bewußtseyn hinausliegt“, wenn Schopenhauer von ihm als „unserm leitenden Genius“, „unserm Geist [...], der außerhalb uns wohnt und seinen Stuhl in die obern Sterne setzt“ sprechen kann (a. a. O.; dies

wird im folgenden gelehrt belegt und erläutert)<sup>15</sup>, so kommt man auf den Gedanken, daß sich der aus dem Hauptwerk bekannte, sich selbst befehlende Wille hier mit einer anderen, ihm gegensätzlichen Seinsebene vorübergehend identifiziert hat.

Aber das Experiment wird, nachdem es durchgeführt ist, übergangen. Die höhere – man würde „providentielle“ sagen, wenn Schopenhauer es nicht ausdrücklich verboten hätte – Seinsebene, auf die alles von Anfang an zulief, wird am Schluß der Schrift unbestreitbar installiert, und es ergibt sich, wie angesichts des Themas auch notwendig, daß es der (an sich ja ziellose) Wille ist, der „geleitet“ wird (S. 236). Es folgt nämlich dies:

Da wir nun, aus den Resultaten meiner Philosophie [...] das Abwenden des Willens vom Leben als das letzte Ziel (!) des zeitlichen Daseyns erkannt haben;<sup>16</sup> so müssen wir annehmen, daß dahin ein Jeder, auf die ihm ganz individuell angemessene Art, also oft auch auf weiten Umwegen, allmählig geleitet werde. (a. a. O.)

Sehen wir uns bei Schopenhauer um, wer oder was denn nun den Willen lenken könnte, so bleibt nichts übrig als jene Welt, in die sein Heiliger Zugang findet. Diese wird jetzt überraschend zu einem *agens*, in Schopenhauers bereits zitierter Formulierung „jene unsichtbare und nur in zweifelhaftem Scheine sich kundgebende Lenkung“ (a. a. O.). Und nicht nur dies. Die scheinbare Absichtlichkeit im Schicksale des Einzelnen führt, wie gehört, letztlich zum *Ziel* der Willensverneinung. Es herrscht also nicht nur ein *anderes* Prinzip als der Wille in der Gesamtwelt, sondern ein *andersartiges*, nämlich ein *gutes*, ja, *Gutes-wirkendes* Prinzip, dem um unseren wahren Nutzen zu tun ist. Es gibt Parallelen im Gesamtwerk, die zeigen, daß diese Idee Schopenhauer auch gekommen ist:<sup>17</sup> sie bleibt aber – es liegt wohl am Willen – ohne den ihr gebührenden Thron. Bedenkt man nun, daß Willensverneinung in Schopenhauers Diktion Heiligung, Heiligwerden, bedeutet, dann ist die Bindung an das, was die alte Religion verkündet, so eng, daß in einer denkbaren Epoche, in der das Christentum sich überlebt hat wie heutzutage die Isisreligion, der sich dann mit Schopenhauer befassende Historiker oder Philologe den Leser per Anmerkung auf die geistige Formung des jungen Schopenhauer durch die Kanzel seiner Zeit wird hinweisen müssen.<sup>18</sup>

---

15 Schopenhauer zitiert Paracelsus; der vollständige Text lautet: „Damit aber das Fatum wohl erkannt werde, ist es also, daß jeglicher Mensch einen Geist hat, der außerhalb ihm wohnt und setzt seinen Stuhl in die oberen Sterne“: so S. 224 f. aus „Theophr. Werke Straßb. 1603. Fol. Bd. 2. S. 36“ (nach Schopenhauers Angabe). Der Satz erscheint noch einmal S. 299.

16 Das haben wir sicher nicht; vgl. W I, 478 f.: Die Willensverneinung kommt wie es, u. a., bildhaft heißt, „von außen angefloten“.

17 Näheres dazu in meinem Beitrag zum Jahrbuch 2012 „Nicht-Sein oder Nicht-So-Sein“.

18 Schopenhauer will, daß die Willensverneinung zu etwas hinführt (was nicht sein muß; siehe unten die letzte Anmerkung). Sie führt bei ihm zu einem Nichts, gegen welches „die reale Welt mit allen ihren Sonnen und Milchstraßen“ nichts ist (Schlußworte von W I). Wenn es diese uns offenstehende Instanz gibt, muß *sie* als An-Sich wenigstens des Menschen fungieren (die

Die folgende Schrift, *Versuch über das Geistersehn und was damit zusammenhängt*, beginnt mit einer Einleitung, die sich schon im Ton vom wohltuend bescheidenen Exordium des Schicksalstraktats erheblich unterscheidet. Schopenhauer verblüfft den Leser des 19. Jahrhunderts nämlich mit einer ernst gemeinten und schroff vorgetragenen Verteidigung des Gespensterglaubens, die mit einer Attacke auf das „superkluge[n], verflossene[n]“ Jahrhundert der Aufklärung beginnt.

Die Kernthese des Traktats betrifft, wenn wir die Einführung auf sich beruhen lassen, nun aber das Zentrum der Metaphysik und gehört systematisch in deren Einleitungskapitel im ersten Band des Hauptwerks (oder in die entsprechenden Teile des zweiten Bandes, in welchem sich die Physiologie schon als die Außenseite der Transzendentalphilosophie etabliert hat). Sie erklärt, wie wir, ergänzend zu dem vom Willen befreiten Erkennen, auf einem zweiten, intimeren, nämlich den Willen *erlebenden* Wege eine Art Kenntnis vom Willen erlangen können. Ich habe mich früher mit ihr befaßt und gehe, um abzukürzen, der Einfachheit halber von der ehemaligen Darstellung aus.<sup>19</sup>

Schopenhauer sagt einmal: „Diese Dinge [er hatte von „Bergen, Pflanzen, Luft, Thieren“ gesprochen] sind freilich schön zu *sehn*, aber [sie] zu *seyn* ist ganz etwas anderes“.<sup>20</sup> In der Parallele zu „sehn“ wird „sein“ zu einem transitiven Verb, und zwar zu einem Verb der Wahrnehmung: Schopenhauer meint, die Dinge von innen zu erleben, also so, wie sie sich selbst „erleben“ (, sei alles andere als schön). Für diese Wahrnehmung bedarf es eines Organs: Dies ist das von ihm so genannte Traumorgan, das er am Falle des Hellsehens vorstellt und erklärt.

Das Traumorgan ist [...] das selbe mit dem Organ des wachen Bewußtseyns [...], nur gleichsam vom andern Ende angefaßt und in umgekehrter Ordnung gebraucht, und die Sinnesnerven, welche in beiden fungiren, können sowohl von ihrem innern, als von ihrem äußern Ende aus in Thätigkeit gesetzt werden (S. 266 f.).

Das ist die ganze Theorie; was hinzutritt, ist Erläuterung, kurzgefaßt diese: Die Welt, wie wir sie sehen, ist ein Gehirnphänomen, wie Schopenhauer, Transzendentalphilosophie und Physiologie verbindend, immer wieder einmal gern sagt (z. B. W II, 4, 6). Die grundlegenden Funktionen, mit denen das Gehirn arbeitet,

---

Parallele wäre die christliche Lehre von der unsterblichen Seele bzw. eine allgemeinere religiöse Lehre von einer dem Menschen offenstehenden Geistwelt: Der Mensch *ist* dann wesentlich Seele oder Geistwesen), der Wille aber dürfte nur der in *unserer* Welt nicht nur herrschende, sondern alles wesentlich *seiende* Teufel sein, dem der Mensch, seiner Anteilhabe am (eigentlichen) An-Sich gemäß, entkommen kann.

19 „Das Seiende als Empfindung“ in: *Zeit der Ernte, Festschrift für Arthur Hübscher*. Hrsg. von W. Schirmacher, Stuttgart-Bad Cannstatt 1982, 355 ff.

20 HN III, 172 (im Aufsatz versehentlich HN II). Die von Herausgeberseite erfolgte Einfügung des Pronomens „sie“ kann sich z. B. aus HN IV 1, S. 31 ergeben. Ob sie nötig ist, kann bezweifelt werden.

sind Zeit, Raum und Kausalität. Um in der Physiologie zu bleiben, können wir statt von „Funktionen“ auch von Organen sprechen. Mit dem Ding an sich, dem Willen, haben diese Organe nichts zu tun: ihre Tätigkeit ist also auf die „Erscheinung“ begrenzt und relativ. Aber es gibt doch einen Weg vom Gehirn zum Ding an sich, und zwar, wie zu erwarten, durch *Eliminierung* der normalen Tätigkeit dieser Organe. Diesen Weg kann man, also dafür begabte Personen wie Somnambulen, im Tiefschlaf gehen, während dessen das Gehirn seine Eindrücke nicht aus der Außenwelt, sondern von „innen“ aufnimmt. Physiologisch läuft dies so ab: Wenn dem Gehirn über das Traumorgan etwas von innen, d. h. aus der „Werkstätte des organischen Lebens“: dem Ursprung der „Traumgestalten“ schlechthin, zugeführt wird (S. 250), dann wird es, das Gehirn, wie auch bei den Impulsen von *außen*, „bestimmt [...]“, seine Funktion der Anschauung raumerfüllender Gestalten zu vollziehen“, d. h. das Gehirn verarbeitet, was ihm zugeführt wird, mit Hilfe seiner Werkzeuge Raum, Zeit und Kausalität (S. 251), als komme es von außen. (Es kann gar nicht anders als *so* wahrnehmen oder denken.) Nun aber geht

[...] bei der Anschauung (!) durch das Traumorgan die Erregung [die sonst über die Sinne von außen kommt] vom Innern des Organismus [aus] und [pflanzt] vom plastischen Nervensystem aus sich in das Gehirn fort, welches dadurch zu einer der erstern [von außen kommenden] ganz ähnlichen Anschauung veranlaßt wird, bei der jedoch, weil die Anregung von der entgegengesetzten Seite kommt, also auch in entgegengesetzter Richtung geschieht, anzunehmen ist, daß auch die Schwingungen, oder überhaupt die innern Bewegungen der Gehirnfibern, in umgekehrter Richtung erfolgen und demnach erst am Ende sich auf die Sinnesnerven erstrecken, welche also hier das zuletzt in Thätigkeit Versetzte sind, statt daß sie, bei der gewöhnlichen Anschauung, zuallererst erregt werden. (S. 321)

Auf diese Weise also haben wir das Ding an sich berührt, ja, wir haben unsern Weg durch es hindurch gemacht (S. 320 ff.) und kennen jetzt auch die physiologische Wegkarte.<sup>21</sup>

Es handelt sich dabei um das wenig erfreuliche Ding an sich, den Schopenhauerschen Willen, also sicher nicht um einen „Ort“, der sich mit dem Paradies der Christen oder jenem Nichts gleichsetzen ließe, das nach der Willenverneinung winkt; das Gegenteil ist der Fall: Man erinnere sich an Gedanken wie den, wonach die Welt die Hölle ist und die Menschen die Teufel *und* die gequälten

---

21 In einem antiken Unterweltmythos (Plutarch, *Über das Daimonion des Sokrates*, Kap. 21 f.) stürzt ein bisher drauflos lebender Mensch auf den „Nacken“, also wohl den Hinterkopf, und gilt für tot. Er darf aber in diesem Zustand der Bewußtlosigkeit eine Fahrt ins Jenseits erleben, von der er, erwacht, ein anderer Mensch geworden und mit einem anderen Namen benannt, seinen Freunden erzählt. Hier haben wir in heidnischem Umfeld den Ansatz einer prinzipiell ähnlichen Erklärung für die Erfahrung einer anderen Welt: die Beeinträchtigung oder besser Ausschaltung der unserer Welt geltenden Gehirntätigkeit. Der Gedanke muß naheliegen.

Seelen darin (P II, 319): dergleichen öfter. Das Traumorgan ist also keinesfalls das Organ der Mystik, die dem Gläubigen die Einheit mit Gott ermöglicht. Schopenhauer würde es nicht einfallen, als einen zusätzlichen Weg der Erlösung den Heiligen via Traumorgan den Willen durchschauen und diesen in der Folge verneinen zu lassen: Sind wir einmal am Ende jenes Traumweges angelangt, sind wir ja fester in der Hand des Willens als in der Welt unseres Wachseins. Aber wir gelangen durch die Pforte, die das Traumorgan uns eröffnet, *hinter und unter die Welt der Erscheinung*: Ein Weg hinaus in eine andere Welt ist gesucht und gefunden, und bereits daß er überhaupt Interesse weckt, ist Zeichen genug, daß die ererbte Religion (Genaueres dazu bald) mit ihren 3 Welten im Hintergrund steht.

In unserem wenig anspruchsvollen Beispiel hatte sich der Geschiedene so angezogen, wie es der „Ex“ gefallen hätte, was in den Augen des Gastes einen gewissen Charme hatte: Was unser Thema betrifft, kann man jetzt schlecht umhin, an Paulus und seine Aufforderung „Ziehet an den Herrn Jesus Christus [...]“, Röm 13.14, zu denken. Diese – innere – Kleidung kann Schopenhauer nicht ablegen.

3. Gibt es nun ein Werk, das wie befreit von den Fesseln der Religion wirkt, ein Werk, in dem wir nicht wieder die Hölle des Willens, die Abhängigkeit von (sparsam vergebener) Gnade, den Vorhimmel der Ideen, das Aufgehen im leidenden Nächsten finden, so sind es die *Aphorismen zur Lebensweisheit*. Aber das Postchristliche verläßt uns auch hier nicht ganz. Allerdings: Es bleibt äußerlich und wirkt wie nachgetragen.

Gleich anfangs desavouiert die – ähnlich wie im vorhergehenden Traktat anti-aufklärerische – Einleitung all die klugen, selbstgewissen Gebote und Empfehlungen des Folgenden und kanzelt sie von vornherein als „Irrthum“ ab. Dies wohl auch deswegen, weil sie eine Art Erlösung, *unter Umgehung von „Gnade“*, in unsere eigene Hand legen. Ausgerechnet eins der finstersten Kapitel des Hauptwerks, W II, 49, in frommer Bedrohlichkeit „Die Heilsordnung“ überschrieben, wird herangezogen, um die „Irrthümlichkeit“ des Meisterwerks von vornherein klarzustellen. Das Publikum, das sich ja, wie bekannt, auf diese Schrift, die *Aphorismen*, hin mit Schopenhauer angefreundet hat, hat die Einleitung aber so schnell vergessen wie die Beerdigungsgesellschaft den Anlaß ihrer Zusammenkunft, wenn sie erst bei Kaffee und Cognac zufrieden beisammen sitzt.

Sodann erinnert Schopenhauer an verschiedenen Stellen der *Aphorismen* an sein Hauptwerk. Diese Anmerkungen sind derartig deutlich als externe Zutaten erkennbar, daß man sie wie Hinweise für Spezialisten lesen kann, die man als solche übergehen darf.

Eine Anmerkung fällt allerdings aus dem Rahmen. Schopenhauer hatte im Kapitel „Von Dem, was Einer ist“ die physischen und intellektuellen Eigenschaften des Menschen und deren Bedeutung für die Lebensführung behandelt und schließt dann kurz an (man lernt hier den Ton aller dieser Anmerkungen ken-

nen): „Auf welche Weise nun aber auch die moralische Trefflichkeit unmittelbar beglückt, habe ich früher in meiner Preisschrift über das Fundament der Moral § 22, S. 275 dargelegt, wohin ich also von hier verweise“ (S. 366). Auch mit dem sich hier ergebenden Problem habe ich mich früher einmal länger auseinandergesetzt;<sup>22</sup> ich brauche hier aus *dem* Grunde nicht darauf einzugehen, weil sich gezeigt hat, daß die beiden sich ergebenden Fragen „Ist *das* Mitleid gemeint, das auf einer den Satz vom Grunde transzendierenden Erkenntnis beruht?“ und „Ist Mitleid *Bedingung* der Eudaimonie wie Gesundheit und Geist?“ aus den *Aphorismen* heraus nicht beantwortet werden können.

Wir begegnen in den *Aphorismen* also einer dritten Art von postchristlichem Charme: Nach dem Schimpfen auf das, von dem man ja doch nicht loskommt (im ersten Teil),<sup>23</sup> nach der Beibehaltung von Kernlehren oder eher deren Vertiefung, die der Außenstehende dem Einfluß des Christentums zuweisen muß, wie immer sich der Autor selbst ihre Anwesenheit in seinen Texten erklärt (dies im zweiten Teil), folgt nun die sehr gelegentliche, nur anmerkungswise Berücksichtigung solcher Ideen des Hauptwerks, die sich in unserem Kulturkreis vom Einfluß des Christentums kaum trennen lassen: Die einleitende, fast pflichtschuldige Belehrung von der Unmöglichkeit eines glücklichen Daseins „hienieden“ und der Hinweis auf die christlich inspirierte Mitleidsethik. In unserem Beispiel aus dem Alltag entsprechen diese Einschübe den dann doch erzählten Anekdoten, in denen die ehemalige Gattin eine Rolle spielt. Man möchte dem Gastgeber einfach sagen: „Du magst sie ja doch noch“, was man vielleicht sogar äußern darf, ohne ihn zu verletzen. Die Wahrheit lautete aber anders; man müßte sagen: „Du bist noch lange nicht von ihr losgekommen“ – aber das behält man lieber für sich.

Nun wird man, nach all dem, aber fragen, was das alles denn speziell mit den *Parerga* zu tun hat – man wird sich also für das 3. charakteristische Titelwort interessieren. Die Typen 1 und 2 gebe es doch im Gesamtwerk und seien allgemein schopenhauertypisch, wird es heißen.

Aber das stimmt nicht ganz. Typ 1, die direkte, schonungslose Attacke auf das institutionalisierte Christentum gab es, als die *Parerga* erschienen, erst seit 7 Jahren. In den älteren Schriften, also in der Dissertation, dem ersten Band des Hauptwerks, dem Traktat „Über den Willen in der Natur“ und den beiden die Ethik betreffenden Preisschriften (deren zweite 1840 erschien) sind derartige Bemerkungen rar und kaum sonderlich scharf. Erst im 2. Band des Hauptwerks (erschienen 1844) geht es richtig zur Sache. Hier bilden die *Parerga* nur die erste

---

22 „Schopenhauer als Eudaimonologe“, in: Jb. 87 (2006), 77 ff.

23 Eine kurze Erinnerung an Typ 1 auch in den Aphorismen: Weibern und Pfaffen soll man „möglichst“ keine Konzessionen machen, S. 392. Die Pfaffen hätte Schopenhauer sich in dem die „Weiber“ betreffenden Zusammenhang sparen können. Um so auffällender ist ihre Erwähnung.

Fortsetzung; es geht, nicht weniger kräftig, in den *Paralipomena* weiter. Und was Typ 3 betrifft: der ist ein Sonderfall, der mit der Eigenart der Aphorismen und ihrer einzigartigen Stellung im Gesamtwerk zusammenhängt. Ein komplettes Tableau hat man nur hier, in den *Parerga*, vor sich.

Die Sonderstellung der *Parerga* ergibt sich aber vor allem aus der Art, wie der zentrale und in den metaphysischen Schriften ubiquitäre Typ 2 in dieser Traktatsammlung auftritt.

In der Schrift über die scheinbare Absichtlichkeit des Schicksals finden wir die größte Nähe an ein *agens divinum* in Schopenhauers Werk. Im Hintergrund, aber deutlich, steht die Vorstellung der Welt als „Jammerthal“ (W II, 671, mit Berufung auf das NT), zu deren Verneinung, die „Erlösung“ bedeutet (W I, 442 f. u. ö.), uns jenes *agens*, jene unsichtbare Hand, führt. Diese Schrift bringt das für Schopenhauer schlechthin Revolutionär-Problemlösende. Wenn man das sagen darf, ohne gleich aus der Schopenhauer-Gesellschaft zu fliegen: Das stets etwas gewollte Dunkel, in das unsere Welt getaucht ist, löst sich, und ein Strahl Optimismus fällt systemgerecht, wenn auch wohl gegen die Interessen des Verfassers des Hauptwerks, von außen (d. h. aus einer zweiten Welt – und aus einer anderen Denkweise) auf unser irdisches Willens-Leben. Der bedrohlich scheinende Schlußsatz, der der Todesstunde ein so großes Gewicht gibt, kann nicht als Gegenargument gelten – man darf seinen Anfang nicht übersehen, der das unmittelbar vorher erreichte Ziel des Traktats aufnimmt. Es ist ja jene unsichtbare Lenkung dasjenige, was uns bis zum Tode geleitet, und somit ist vom Anfang des Satzes an klar, daß es auf unsere Erlösung *abgesehen* ist, denn die Lenkung hat ja nichts anderes im Sinn als, wie es unmittelbar zuvor heißt, das „Abwenden des Willens vom Leben“. Somit entscheidet sich in der „Krisis“ der Todesstunde, ob die Lenkung erfolgreich war oder nicht.<sup>24</sup> Der also hier – um das nur nicht zu vergessen: aporetisch – ins System übernommene optimistisch-tröstliche Zug,<sup>25</sup> der trotz aller aporetischen Vorsicht, um es zu wiederholen, nicht als *systemfremd* abzuweisen ist (mag er auch dem Willen des Autors unwillkommen sein), stärkt die Berechtigung, von Schopenhauers *Postchristianität* zu sprechen.

In der Schrift über das Geistersehen folgt eine bereits nach dem *allerersten* Schritt der Metaphysik zu erwartende Lehre von einer Fähigkeit zur „Transzendenz nach unten“, also in den Willen hinein. Der Wille ist nicht mehr nur intellektuell „geschaut“, sondern mittels einer physiologischen Theorie als unmittelbar erfahrbar, und als tatsächlich immer wieder erfahren, belegt. Was den Charakter dieser „Unterwelt“ betrifft, so ist dieser dem Intellekt nicht zugänglich;

---

24 Das sagt ähnlich auch die Bibel, vgl. Lk 16.22 „Es starb der Reiche [sc. der ichbezogene Egoist] und ward in die Hölle begraben“ oder „Wenn der gottlose Mensch stirbt, ist keine Hoffnung mehr“, Spr. 11.7, und „Der Tod der Sünder ist sehr böse“, Ps. 33.22.

25 Sonst erscheint er gelegentlich und beiläufig oder metaphorisch oder anerkennend-zitierend. Genaueres im oben, Anm. 17, genannten Aufsatz.

nichtsdestoweniger kann Schopenhauer bezeichnende Eigenschaften nennen, die ihr zukommen. Die Unterwelt ist der „Wille“; dieser ist das An-Sich der Welt, mythisch formuliert: „der Herr der Welten“ (P II, 304), nie zu befriedigen: „das Faß der Danaiden“ (W I, 428), hungrig an seinem eigenen Fleische zehrend (W I, 183), voll tiefen Wehs (P II, 304), und es gilt, daß ihn alle Schuld trifft (W II, 690, 693). Dergleichen sind seit dem Neuen Testament Eigenschaften einer Welt, die parallel und somit in Konkurrenz zum Reich Christi steht, und des Herrschers dieser Welt, der im Neuen Testament auch ἄρχων τοῦ κόσμου heißen kann<sup>26</sup> und neben anderen Bezeichnungen durchweg διάβολος genannt wird,<sup>27</sup> was, seinen Bestandteilen gemäß, gut als „Stifter von Unordnung“ gefaßt werden könnte, im klassischen Griechisch aber durchweg „Streitstifter“, „Verleumder“ u. ä. bedeutet. Im Alten Testament spielt der Teufel eine bei weitem geringere Rolle: Er ist somit ein Typikum des Neuen Testaments und der von ihm ausgehenden Religion.<sup>28</sup> Faßt man die christliche Welt weiter, als die Amtskirche dies hat zulassen wollen, zählt man also, in der Antike, die Manichäer<sup>29</sup> und, im Mittelalter, die Katharer hinzu, so tritt uns, innerhalb derselben Kultur, die Vorstellung einer Welt mit zwei Göttern entgegen, einem guten und einem bösen: Der *böse* der beiden ist nach den Katharern der Schöpfer dieser Welt, zum guten gehört das Unsichtbare und somit „Höhere“ und nicht zuletzt die „Licht“welt.<sup>30</sup> Was die Erreichbarkeit der *dunklen* Welt angeht: Schon früh weiß man, daß es „Dämonen“, also Teufel, sind, denen z. B. Weissagungen verdankt werden – u. a. weiß man es daher, daß man die griechischen Orakelgottheiten zu Dämonen herabsinken ließ.<sup>31</sup> Im Mittelalter kann man die Hölle erreichen, den Teufel dazu bringen, daß er erscheint, mit ihm handeln und ihn für sich arbeiten lassen. Der „Faust“ ist das bequemste Beispiel.<sup>32</sup>

26 ἡ ἀρχὴν τοῦ κόσμου „der Herr(scher) der Welt“, Joh 12.31, 14.30, 16.11. Zu den übrigen Urteilen über den Willen und den Entsprechungen in den Aussagen über den Teufel im NT vgl. 1Petr 5.8 (Faß der Danaiden), 2Petr 2.4, Apk 20.9 (voll tiefen Wehs), Mt 13.24f., Apk 12.9 (ihn trifft alle Schuld).

27 διάβολος, „Teufel“.

28 Weiteres bei Roskoff, Gustav: *Geschichte des Teufels*, Leipzig 1869 (im Internet zu lesen): Band I, S. 212 ff. zu den Kirchenvätern, S. 289 ff. zum Mittelalter.

29 Zu den Manichäern vgl. Baus, Karl: Von der Urgemeinde zur frühchristlichen Großkirche. In: *Handbuch der Kirchengeschichte*. Hrsg. von Hubert Jedin. Freiburg usw. 1962, I, 298 ff.

30 Zu den Katharern vgl. Wolter, Hans in: *Handbuch der Kirchengeschichte* (s. Anm. 29) III 2, 126 f. – In Frauenstädts Sammlung *Aus Arthur Schopenhauer's handschriftlichem Nachlaß*, Leipzig 1864, S. 413, findet sich der aus Traueranzeigen bekannte, dort leicht veränderte Schopenhauersatz „[...] Aber ich glaube, daß wann der Tod unsere Augen schließt, wir in einem Lichte stehn, von welchem unser Sonnenlicht nur der Schatten ist“.

31 Vgl. Roskoff, a. a. O., Bd. 2, 1 ff.

32 Vorläufer dieser Geschichte vom Teufelsbund ist die im Mittelalter verbreitete Theophiluslegende. – Der Dämonenpakt bringt es zu differenzierter Behandlung in der *Summa Theologica* des Thomas von Aquin (2.2.95.3). Vgl. Harmening, D.: *Wörterbuch des Aberglaubens*. Stuttgart 2005, 441.

Es dürfte schwer sein, die *von unserem Traktat her gelesene* Schopenhauersche Metaphysik, vor allem in ihrer Ausformulierung ab W II, von dieser Vorstellungswelt zu trennen. Wir haben in der Abhandlung über das Geistersehen nicht mit der christlichen Hölle zu tun, wohl aber mit einem „Ort“, der im Zusammenhang des abendländischen Denkens keine klarere Parallele findet als die christlichen Höllen- und Teufelsvorstellungen und wohl ohne allzuviel Gefahr für den Interpreten aus ihr abgeleitet werden darf – bei Schopenhauer wird ja *unsere* Welt zur Hölle, was dann *a fortiori* für ihr An-Sich gelten muß.

Trotzdem führt uns unser Traktat nicht zum finstersten Ort der Schopenhauerwelt, im Gegenteil. Er ist eine gut gewählte Fortsetzung der Schrift über die Absichtlichkeit. Der Wille wird nämlich, indem seine Erreichbarkeit beschrieben wird, nicht nur weniger unheimlich, er hat nun sogar seinen vom Intellekt auszubeutenden *Nutzen*, indem er die Quelle des Hellsehens ist. Er kann (ich gehe jetzt über Schopenhauer hinaus, versuche aber nur zu sagen, was in der Verlängerung der These seines Traktats liegt) sogar nutzbar *gemacht werden*. Mit der Erkenntnis der Physiologie der Somnambule muß die Möglichkeit gegeben sein, Somnambulismus hervorzurufen. Es ergibt sich, nicht bei Schopenhauer, aber als Folgerung aus seiner in diesem Punkt sehr weit gehenden Theorie, die Hoffnung auf ein geplantes Hellsehen, das der Zukunft – und nicht nur ihr – von einer anderen Seite den Schrecken nimmt, indem es die Möglichkeit bietet, die Herrschaft des Willens (der Hölle) durch Vorhersagen – oder auch nur durch Kenntnisnahme – zu mildern. Auch hier, ob Schopenhauer das nun gefällt oder nicht, ein Aufblitzen von Optimismus.

Nach christlicher Auffassung fürchtet der Mensch Tod und Hölle. Der Schrecken, der vom einen wie vom anderen ausgeht, ist beseitigt durch Christi Auferstehung – die, übrigens und nebenbei, einen Weg durch das „da unten“ („abgestiegen zu der Hölle“, vgl. Mt 12.40) impliziert. Der sprachgewaltige Paulus nennt die Konsequenz der Auferstehung in der feierlichen Doppelfrage (1Kor 15.55): „Tod, wo ist dein Stachel? Hölle, wo ist dein Sieg?“. Die Schrift über die Absichtlichkeit des Schicksals bricht, besonders in ihren letzten Zeilen, dem Tod den Stachel ab (wir sind ja in guten Händen), die über das Geistersehen nimmt der Willenshölle den Schrecken, indem sie sie begeh- (und nutz-)bar macht. Natürlich aber müssen, bei Schopenhauer, Schriften mit einem für das System derart gefährlichen Sprengstoff auf ein Nebengleis.

Es kommen andere, wohl weniger dringliche Aspekte hinzu, die in den *Parerga* zusammengefaßten Traktate als postchristlich fassen zu lassen – *und* sie ratsamerweise in die Rumpelkammer zu verlagern. Die vom Philosophen, um es fairerweise immer wieder zu betonen, als aporetisch bezeichnete Lehre von einer letztlich zur erlösenden Willensverneinung führenden Hand könnte auch der Lehre von der, wenn ich so sagen darf, Genialität des Heiligen im Wege stehen, also den *Gnaden*aspekt der Erlösung stärker hervorheben und sie so vor allem

dem protestantischen Christentum allzu deutlich annähern.<sup>33</sup> Der physiologisch erklärte Gang zum Kern der Welt wird selbst den mit unserer Themenstellung nicht befaßten Leser daran denken lassen, daß der Philosoph nun den Laboratorien *den* Platz einräumt, den er (wieder) der Genialität des erkennenden Denkers (oder der Begnadung des Erleuchteten) vorbehalten wissen wollte. Hier führt das Postchristliche zum Präszientifischen.

Es ist der „Klartext“ der – manche Aporien auflösenden – *Parerga*, der den postchristlichen Charme seines Denkens, also die Anhänglichkeit an die alte Liebe 1. *umfassend in 3 Typen offenlegt*, 2. aber, in einem der drei Abschnitte, diese Liebe *deutlicher macht* als irgendein Teil seines übrigen Werkes, weil hier, statt oder wenigstens neben der sonst vertretenen, schon an sich kaum anders als postchristlich zu fassenden Abhängigkeit von (Erkenntnis aus) *exzeptioneller Gnade*, die hellere, liebenswertere Variante der alten Religiosität mit ihrem Hilfe und Licht<sup>34</sup> für alle versprechenden Trost so weit in den „einen Gedanken“ hinein zugelassen wird, daß dieser unversehens und, um es zu wiederholen, im Einklang mit dem *Duktus* des uns vorliegenden Systems,<sup>35</sup> auf einen anderen, freundlicheren Charakter zusteuert, als ihn der Philosoph sonst zuzulassen geneigt ist.

---

33 Was ihm wohl „gefühlsmäßig“ nabelag: „Nie vergesse ich meinen Freund, als er einst bei mir das Bild Rance’s, des Abts von La Trappe sah und mit einer schmerzlichen (!) Geberde sich wendend sagte: das ist Sache der Gnade!“ – berichtet von Wilhelm Gwinner in seinem Werk *Arthur Schopenhauer aus persönlichem Umgange dargestellt*, Leipzig 1862, 108. Heiligkeit beruht auf dem *Erkennen* des An-Sich unserer Existenz und besteht in deren folgender Verneinung; bedenkt man aber, an welch zentralen Stellen des Hauptwerks in bezug eben darauf von *Gnade*(nwirkung) die Rede ist, kann man dazu verführt werden, den Prädestinationstraktat weniger vorsichtig als oben geschehen als zu erwartenden Abschluß des „einen Gedankens“ zu fassen.

34 Das sich, im Fall des Traktats über das Geistersehen, zum „Silberstreif am Horizont“ verflüchtigen mag.

35 Wenn es eine Instanz wie jenes *uns eventuell aufnehmende* „Nichts“ gibt, *kann*, wie schon gesagt, der Schopenhauersche Wille nicht unser An-Sich sein, sondern dasjenige ist unser An-Sich, was in uns diesem Nichts entspricht. Es ist, andererseits, auch fraglich, warum es für Schopenhauers Heiligen überhaupt ein solches Nichts geben muß. Wenn jemand den Willen hat verneinen können, ist er „selig“ und belohnt genug. Man sieht nicht, warum jenes postmortale Nichts für den Gedanken selbst wichtig sein sollte. Auch dieses verdankt sich der Anhänglichkeit an die alte Religion, ist aber kein Spezifikum der *Parerga* und war deshalb hier kein Thema, wirkt aber auch, im christlichen Abendland, so selbstverständlich, daß es Schopenhauer und seinen Lesern sicher nicht wie Geistersehen und die „von oben“ erfolgende Lenkung des Lebenswegs aufgefallen ist.

