

Nicht-Sein oder Nicht-So-Sein? Eudaimonologie und Eschatologie bei Schopenhauer

von Heinz Gerd Ingenkamp (Bonn)

In der philosophischen Tradition, die von den Pythagoreern über Platon, die Stoa und den Neuplatonismus in die christlichen Theologien und die damit verbundenen Philosophien führt, ist „Glück“ oder auch „Seligkeit“ der vollkommene Endzustand, mit dem sich das Fachgebiet „Eschatologie“ befaßt. Indem Schopenhauer „Glück“ so auffaßt, reiht er sich in diese Tradition ein. „Glück“ ist bei Schopenhauer der Zustand, in den der Heilige, der den Willen erfolgreich verneint hat, eintritt, wenn er, im Tod, die Willenswelt verlassen hat. Angesichts dieses Tatbestands stellt sich die Frage, ob man „Glück“ bzw. die Vorstufen dazu lernen oder sonstwie durch eigene Leistung erreichen kann. Es geht im folgenden um die Schopenhauersche Lehre, daß der Zustand der Heiligkeit und das dadurch gesicherte Glück auf „Gnade“ beruht und *nicht* gewollt oder durch bestimmte Strategien hervorgebracht werden kann. – Um innerweltliches Glück geht es anhangsweise: Was darüber zu sagen ist, hängt von dem ab, was sich für das eschatologische Glück ergeben hat.

Neben meiner schon vorgetragenen Behauptung, daß Schopenhauers eschatologische Glücksvorstellung in die im weiteren Sinne „platonistisch“ zu nennende Tradition gehört (1.), will ich 3 weitere Thesen vertreten:

2. Unser wahres Selbst ist, gegen den Eindruck, den viele Äußerungen Schopenhauers erwecken, nicht der Wille, sondern das, was sich bei der Verneinung des Willens durchhält.

3. Die Behauptung, die dem Heiligen winkende Seligkeit sei allein auf „Gnade“ zurückzuführen, die Ethik als Anleitung zum (auch glückbringenden) Handeln und Verhalten zu lesen, sei irrig, beruht auf dem Eindringen einer protestantischen Sonderlehre.¹

4. Eine rationale eudaimonologische Eschatologie, wie sie in der für ihn geltenden Tradition gängig war, ergibt sich u. a. dann, wenn Schopenhauer sich Anleihen bei den Indern, der Antike oder bei der Mystik gestattet.

1 Zu Schopenhauers Auffassung, daß eine Eudaimonologie als solche irrig ist, s. P I, 333 und 432. Zur damit zusammenhängenden Lehre, daß Gnadenwirkung nicht beeinflusbar ist, vgl. W I, 477–485.

Ich beginne mit These 2. Hierzu gibt es eine von Schopenhauer selbst stammende Erläuterung, die an Klarheit nichts zu wünschen übrig läßt, aber diese Erläuterung bleibt im Werk und, wie mir scheint, in der Forschung, aus naheliegenden Gründen, im Hintergrund, denn apodiktische, in unterschiedlicher Form wiederholte Formulierungen wie der Wille sei das *ens realissimum* (N, 144; W II, 398) prägen sich dem Autor selbst und seinen Rezipienten ein. Schopenhauer schreibt am 6. August 1852 an Frauenstädt, der Wille sei Ding an sich nur in bezug auf die Erscheinung. Frauenstädt hat diese Briefstelle, ihre Bedeutung für das Verständnis von Schopenhauers metaphysischer Kernaussage klar erfassend, in die Einleitung seiner Ausgabe (1877, S. 84) übernommen. Im Werk heißt es dunkler, z. B., der Wille sei das Ding an sich, „soweit dieses von der Erkenntniß irgend erreicht werden kann“ (W II, 333, vgl. W I, 486), aber, was damit gemeint sein muß ist klar: das Ding an sich ist dies *relativ*.

Wenn Schopenhauer mehr verhalten und fast versteckt sagt, der *Wille* sei nur ein relatives Ding an sich, so betont er im Gegensatz dazu seit dem ersten Band des Hauptwerks deutlich und unmißverständlich, daß es nur ein relatives *Nichts*, ein nihil *privativum*, gibt. Es gebe kein nihil negativum, also eins, das an sich und absolut Nichts ist (W I, 484; W II, 703): dies sei ja überhaupt nicht denkbar. Nichts ist, wenn wir, der Wille, und (nur) in *diesem* Sinne „alles“ nicht mehr da ist. Insofern kann es keine Frage sein, ob es für uns ein vom Willen befreites „Dort“ gibt: Es gibt es. Also *kann* der Wille nicht der Kern unseres Wesens sein.

Im Nichts, das also nur ein Nicht-So sein kann, herrscht „sälige Ruhe“ (vgl. W II, 737). „[...] die wahre, ursprüngliche Freiheit [tritt] wieder ein, in diesem Augenblick [sc. des Sterbens], welcher [...] als eine *restitutio in integrum* betrachtet werden kann“ (W II, 582 f.). Wenn dem so ist, und damit komme ich zur These 3, wenn wir gewissermaßen dadurch, daß wir leben, in unsere derzeitige Existenz hinein zerstückelt sind und nun – als „Resignirte“ – im Tode wieder zur Ganzheit finden: wenn wir, nach dem Tod, unsere ursprüngliche Freiheit wiedererlangt haben, also „hienieden“ in einer Art Knechtschaft (nämlich unter dem Willen und damit verbunden unter den Schranken des Satzes vom Grunde) gelebt haben, aus der wir nun in die Seinsform unserer Ganzheit hinein erlöst werden, *dann vertritt Schopenhauer in seiner und durch seine metaphysische Ethik eine Glückslehre*. Und so muß es nach Schopenhauers eigenen Worten sogar eine *praktische Eudaimonologie des Heiligen* geben, denn wir sehen den Heiligen „sich mit aller Anstrengung auf [seinem] Wege erhalten, durch sich abgezwungene Entsagungen jeder Art, durch eine büßende, harte Lebensweise und das Aufsuchen des [...] Unangenehmen“ (W I, 463). Das kann man natürlich lehren, lernen und perfektionieren: man denke an die christlichen Exerzitien. Und warum soll man dann nicht versuchen, auf seinen Nutzen bedacht ein Heiliger zu *werden*, wie es in Schopenhauers Umgebung z. B. Christen immer wieder getan haben? Wenn der Wille nur das *relative* Ding an sich ist und wenn wir wesentlich

teilhaben an dem hinter und über der Willenswelt stehenden Nicht-So, so scheint ein Beweis der These, daß wir prinzipiell keine Möglichkeit haben, selbständig unser eigenes wahres Wesen in uns zur Herrschaft zu bringen, unmöglich.

Ich erlaube mir hier einen kurzen Versuch, historisch zu erklären, wie Schopenhauer zu seiner auffallenden, in verschiedenen Formen wiederholten These von der Unmöglichkeit einer „wahren“ Eudaimonologie kommt. Die Schlichtheit dieses Versuchs ist mir bewußt; und weil er für den Gedankengang nicht erforderlich ist, können die nächsten Zeilen, die für eine Anmerkung wohl zu zahlreich wären, vom Leser getrost übersprungen werden.

Calvin² lehrt, daß allein das von uns nicht verdiente Erbarmen Gottes über unsere Seligkeit bestimmt.³ Das ist das Muster für Schopenhauers These. Man kann bei Calvin aber wenigstens an Zeichen erkennen, ob man „erwählt“ ist. Wichtigste Zeichen sind die Annahme des Evangeliums und die Gemeinschaft mit Christus im Abendmahl. Ein weiteres Zeichen ist die Betrachtung unserer Werke.⁴ Der sog. Syllogismus practicus, daß nämlich Zahl und Erfolg unserer Werke Zeichen unseres Erwähltseins sind, steckt m. E. darin, gilt aber als prägende Zutat des späteren Calvinismus. Die dahinter stehende Eudaimonologie ist deutlich: Nimm das Evangelium an, nimm am Abendmahl teil und sei fleißig im täglichen Leben – so darfst du dir Chancen auf Gottes Gnade „ausrechnen“. Es läßt sich nicht leugnen, daß der Calvinismus konsequenter wäre, wenn er die Gnade so unumschränkt in Gottes Hand legte, daß eine derartige nach meinem Empfinden pragmatisches Kalkulieren empfehlende Eudaimonologie ausgeschlossen wäre. Diesen Schritt geht Schopenhauer und führt die Geschichte der eschatologischen Eudaimonologien damit nach einer Seite hin zu ihrem Abschluß. Sein Standpunkt paßt allerdings nicht zu seinem System, wonach fest-

2 Calvin ist im publizierten Werk nicht erwähnt (wohl allerdings im handschriftlichen Nachlaß); die gleich zu skizzierende Lehre wird von Schopenhauer selbst mit Augustinus und Luther verbunden. Vgl. dazu bes. Koßler, Matthias: *Empirische Ethik und christliche Moral*. Würzburg 1999, bes. 90 ff., 357 ff. Die Orientierung der nachfolgenden Argumentation an Calvin bedeutet nicht, daß der Verfasser Schopenhauer korrigieren will: Sie ist der beschränkten Versiertheit des Verfassers *in theologicis* geschuldet. Calvins Auffassung und die seiner Fortsetzer ist also als *ein*, dem Verfasser zur Verfügung stehendes, Exempel der für den Gedankengang benötigten Theorie zu verstehen. Es sei im übrigen, zur Vertiefung des hier oberflächlich Angedeuteten, besonders auf den in diesem Band veröffentlichten Beitrag von Rudolf Neidert, „Der weltoffene Atheist Schopenhauer – offen auch für Religion, Christentum, gar Luther?“ verwiesen.

3 *Institutio Christianae religionis* 3.22.11: Ergo si non possumus rationem assignare cur suos misericordia dignetur, nisi quoniam ita illi placet: neque etiam in aliis reprobandis aliud habebimus quam eius voluntatem.

4 *Inst.* 3.14.18: Nam si, dum memoria repetuntur quaecumque in nos dona Deus contulit, sunt nobis quodammodo instar radiorum divini vultus: quibus illuminemur ad summam illam bonitatis lucem contemplandam: multo magis bonorum operum gratia, quae Spiritum adoptionis nobis datum commonstrat.

steht, daß unsere Einheit, unser An-Sich, im Nicht-So zu finden ist: Die Behauptung nämlich, dorthin zurückfinden zu können sei nichts als „Gnade“, eine entsprechende Forschung sei irrig, ist *historisch* ableitbar, eben aus Formen des Christentums, *innerhalb seines Systems* aber steht sie da wie ein Dekret. –

Ich will es nun unternehmen, die Möglichkeit einer Schopenhauerschen Eudaimonologie systemkonform zu begründen, indem ich mir, zu These 1 kommend, Hilfe bei einer geistesgeschichtlichen Wurzel des Systems hole: beim Platonismus, und dann, gemäß These 4, zeige, daß dem Dekret Gedanken Schopenhauers entgegenstehen, die systemkonform sind und nicht als bloße Zitate oder weithergeholte Testimonien abgetan werden können.

Der Platonismus ist seit der Spätantike, vor allem über die christliche Theologie seit der Spätantike, so sehr zum Wesensbestandteil unserer Kultur geworden, daß wir ihm verfallen sind, bevor wir kritisch zu denken anfangen. Schopenhauer beginnt sein philosophisches Werk mit einer Huldigung an Platon. Das Hier-Dort der Schopenhauerschen Ethik, die Verachtung des vielen Einzelnen, die Verehrung der Reduktion, ist platonistisch. Schopenhauer, insbesondere seine Eschatologie, in der Tradition des Platonismus zu sehen, ist nicht nur erlaubt, sondern unabdingbar, und so wird man ihm wohl die Kenntnis oder die Ahnung von manchen Platonismen, mindestens von platonistischen Strukturen, zutrauen dürfen, an die wir im folgenden erinnern müssen. Wir haben hier vor allem mit zwei Abschnitten des platonistischen Systems zu tun, der Prinzipienlehre, die den Aufbau der Welt betrifft, und der Seelenlehre, soweit das Schicksal der Seele *nach* dem Tod betroffen ist.

Aus der schnell skizzierten Prinzipienlehre sind für uns drei Teilaspekte von Bedeutung: 1. Das höchste Prinzip, das „Eine“, ist von den niedrigen Stufen des Weltganzen her gesehen ein „nil privativum“. 2. Die niederen Stufen sind geprägt durch ihre Herkunft aus dem Gegenprinzip, der sog. unbegrenzten Zweiheit. 3. Das Eine wird mit dem *Guten* gleichgesetzt. Hier nun die Skizze:

1. Die Welt und die ihr zugeordneten Ideen und Begriffe sind pyramidal geordnet: der Weg vom Niederen zum Höheren ist der vom Körperhafterem zum weniger Körperhaften, bis hinauf zur unkörperlichen Einheit. So folgt auf den Körper, auf dem Weg nach oben, die Fläche, darauf die Linie, und als letztes der Punkt, den die Platoniker Einheit (Monás) nennen: diese Punkt-Monade ist nicht mehr „seiend“ in dem Sinn, in dem Linie, Fläche und Körper dies sind. 2. Die (bei Schopenhauer nur eine versteckte Parallele findende) Weltwerdung gestaltet sich durch das Zusammenwirken der Monás oder der Eins mit der unbestimmten Zweiheit, die auch Mehr-und-Weniger und „Groß-Kleines“ heißt. Die Eins ist das Gestaltende, weil Begrenzende, die unbestimmte Zweiheit besteht im unklaren Zusammensein von Groß und Klein, Mehr und Weniger, und ist so der Stoff, den die Eins gestaltet. Diese Gestaltung betrifft Ideen, geometrische Gebilde, unsere Körperwelt wie auch die Zahlen. Die gestaltende überwelt-

liche Eins ist aber nicht die erste Zahl; die erste Zahl ist die Zwei, nachdem die Eins die unbestimmte Zweiheit durch Teilung „bestimmt“ hat und das entstehende Gebilde nun Halbes und Doppeltes, also 1 und 2, enthält.⁵

Die Möglichkeit, Schopenhauers Konzept des Nicht-So mit dem platonistischen Konzept des Einen in Beziehung zu setzen, beruht bisher natürlich nur auf der Sonderstellung des Einen, die es über den Weltstoff, die unbegrenzte Zweiheit, hinaushebt, von dieser Welt aus gesehen „nicht sein“ läßt, aber sie dennoch in dieser Welt erschließbar werden läßt. Wenn die Eins in der unbestimmten Zweiheit *gestaltend tätig* wird, so besteht darin ein Unterschied zu Schopenhauers gängiger Fassung des Nicht-So, der uns hier nicht zu beschäftigen braucht,⁶ der sich aber ohnehin bald gemildert haben wird.

Die Bedeutung des dritten Aspekts für uns wird sich nach der Kurzbetrachtung der Seelenlehre erschließen. Hier zunächst nur die Doktrin selbst: Nach der Vorlesung oder Vorlesungsreihe „Über das Gute“, die Platon im Alter vor einem ausgewählten Schülerkreis gehalten hat und von der es Mitschriften u. a. von Aristoteles gab, setzte Platon das Eine mit „dem Guten“ gleich.⁷ Dabei muß man sich vor allem vor Augen halten, daß die Bedeutung des griechischen Wortes für „gut“, *agathón*, sich stark zu unserer Vorstellung von „nützlich“, „in nützlicher Weise tätig und produktiv“ hinneigt. Platon hat folglich, jedenfalls nach späteren Zeugnissen, dies Prinzip des Einen und Guten mit der (schöpferischen) Gottheit gleichgesetzt.⁸ Dies göttliche, gute (d. h. nützlich schaffende, Struktur gebende) Eine ist „nicht so“ wie die Dinge, die wir kennen.

Wir finden also in der platonistischen Tradition ein überweltliches, nicht-so-seiendes, gutes Eines, und einen unbestimmten Weltstoff, der ohne Bestimmung durch das Eine weselos bleibt.

Kommen wir jetzt zur Lehre vom Schicksal der Seele. Allgemein platonisch ist die Lehre, daß die Seele nicht in die Welt der Sinnendinge hineingehört, son-

5 Diese Grundlehren des Platonismus, d. h. der von Platon ausgehenden Philosophie, finden sich, ähnlich kurz wie hier skizziert, in dem Kommentar zur Aristotelischen Metaphysik, den der Aristoteliker Alexander von Aphrodisias (2./3. n. Chr.) verfaßt hat, und dort p. 55.20 ff. in der Ausgabe von Hayduck (zu Aristot. *Metaph.* 987b33). Erste uns bekannte Zusammenfassung dieser Lehre, die auf Platon selbst zurückgeht, in der *Metaphysik* des Aristoteles, p. 987a27 ff. Vgl. zur Prinzipienlehre noch Plutarch, *Moralia* 428E ff. („Über das Aussetzen der Orakeltätigkeit“, Kap. 35) und 1001D („Untersuchungen zur Philosophie Platons“, Untersuchung 3). Umfassende Darstellung bei Konrad Gaiser, *Platons ungeschriebene Lehre*, Stuttgart 1963. Zur Sonderstellung des „überweltlichen“ (vgl. Proclus, *Kommentar zum Platonischen Parmenides*, p. 38.25 ff. in der Ausgabe von Klibansky-Labowsky) Einen vgl. die von Gaiser zusammengestellten Zeugnisse („*Testimonia Platonica*“) Nr. 49 ff.

6 Die „Schöpfung“ bleibt auch im Platonismus problematisch: die diesbezügliche systematische Kritik beginnt für uns mit Buch N (= 13) der *Metaphysik* des Aristoteles.

7 Aristoteles, *Metaphysik* 1091b13 ff. = testimonium 51 Gaiser; vgl. auch Cyrill, *Gegen Iulian* I 31 A/B = testimonium 52 Gaiser.

8 Besonders deutlich nach dem testimonium 52, s. die vorhergehende Anmerkung.

dern ihr höchster Teil, die Vernunft, der Seins-Ebene der *Paradigmen* für unsere Welt, also der sogenannten Ideen, zugeordnet ist (Phd. 99D ff., Phdr. 245C ff.), die ihrerseits, weil bereits mit der Zweiheit verbunden, unterhalb der Eins stehen. In Verbindung mit dem Körper gekommen, kann die Seele sich aber gewissermaßen von Körperlichem durchwachsen lassen und auf diese Weise befleckt werden. „Reinheit“ ist eine, ob ausgesprochen oder nicht, zentrale Kategorie des Platonismus.⁹

Nach dem Tod ist die Seele frei und strebt aus ihrem Vermischtsein, aus der (unreinen) Vielheit also, ihrer ursprünglichen Reinheit zu (was sie auch schon zu Lebzeiten tun kann); das kann so dargestellt werden, daß sie einem (Reinigungs-) Prozeß unterworfen wird, der das Ziel hat, nur ihren „höchsten“ und „reinsten“ Teil zur größtmöglichen „Höhe“ emporsteigen zu lassen, oder daß sie gar eine (schmerzhaft) Läuterung zu durchlaufen hat.¹⁰ Wenn es sich herausstellt, daß sie nicht zu reinigen ist, wird sie ver-Nichtet,¹¹ also in etwas hineingestoßen, worüber man nicht reden kann, weil es eben nichts ist: Dies Nichts ist das *negativum* Schopenhauers.

Daraus ergibt sich nebenbei, daß das platonische Nichts nicht der Bezugspunkt für unsere Frage sein kann. Nicht-mehr-Sein, d. h. buchstäblich außerhalb von allem, selbst des gern geschmähten Vielen und Konfusen zu „stehen“, ist für die seinsverliebte Philosophie der Platoniker eine Art Meta-Strafe; jede Qual zu ertragen ist offenbar besser als ins „negative“ Nichts gejagt, „eliminiert“ zu werden, kein „Seiendes“ mehr sein zu dürfen.

Unser Bezugspunkt bleibt also das Eine, und zwar jetzt das Eine als Ziel des Seelenwegs. Um es zu erreichen, bedarf es bei Platon einer Voraussetzung. Über seiner Akademie hatte er den Spruch anbringen lassen *ἀγεωμέτρητος μηδεὶς εἰσὶτω*, „Niemand hat Zutritt, der sich nicht in der Geometrie auskennt“.¹² Er will eine Gemeinschaft derjenigen, die das absurde Tohuwabohu der Welt der „Sinnendinge“, in dem sie leben, nicht hinnehmen und sich abwenden, hin zu dem Prinzip, das Nutzen, Ordnung und Ruhe stiftet. Platon ist der Meinung, daß die Geometrie, überhaupt die Mathematik, die Schau der Idee des Guten erleichtert und somit dazu beiträgt, die Seele sich eben dorthin umwenden zu

9 Das Eine, als privatives Nichts von der Welt unberührt, ist das absolut Reine; je weiter die Stufen der Ideen nach unten gehen, in moderner Diktion „konkreter“ werden, um so mehr Reinheit verlieren sie, um so unklarer werden sie. Platons Werk befaßt sich von den Frühdialogen („Was ist Tapferkeit?“) an, vor allem aber seit dem Phaidon („Der Philosoph und das Sterben“), mit der Frage nach den Mitteln, die Seele auf den Weg zu ihrer eigentlichen Bestimmung zu bringen; er ist Eudaimonologe.

10 Vgl. dazu Plutarchs Schriften „Über das Gesicht im Mond“ (Kap. 25 ff.) und „Über die späte Strafe der Gottheit“ (Kap. 18, dann Kap. 22 ff., bes. 25 f.).

11 Plutarch, *Moralia* 564F (in der in Anm. 10 als zweite genannten Schrift, dort Kap. 25).

12 In der Spätantike häufiger zitiert, z. B. in Olympiodors (6. Jh. n. Chr.) *Prolegomena zur Aristotelischen Logik* p. 9.1 in der Ausgabe von Busse.

lassen, wo sich das Glücklichste des Seienden, τὸ εὐδαιμονέστατον τοῦ ὄντος, also eben die Idee des Guten, befindet: „Staat“ p. 526E. Das „des Seienden“ nehmen wir gern hin, denn hier schwebt als Gegensatz das nil negativum vor.

Blicken wir nun vom Platonismus aus auf Schopenhauer, dann wird es uns relativ leicht, die romantischen Färbungen und die religiös motivierten Bewertungen des Willens und überhaupt den Willen, der schon an sich romantisch ist, beiseitezulassen und ihn bloß das Prinzip der Vielheit zu nennen, die aufgrund ihres Wesens, wie die unbegrenzte Zweiheit, unübersichtlich und wirr ist. Indem ich soeben von „romantischen Färbungen“ sprach, habe ich schon vom platonischen Standpunkt aus gesprochen. Der Platoniker, der Schopenhauer als Angehörigen seiner Schule betrachten will, wird erläutern, daß alles, was Schopenhauer vom Willen sagt, eine Art „Erzählung“ ist, mit der der christlich beeinflusste Spätling „letztlich“ nur das ausmalt, was der kühl denkende Grieche, auf die Geometrie bezogen, als unmeßbar, wirr, störend und ähnlich bezeichnen könnte.

Der folgenden Tabelle wird man nun die entscheidende Gemeinsamkeit der beiden Lehren ablesen können (links die Skizze der Platonischen Lehren).

EINES		NICHT-SO	
↓	-----↑-----		-----↑-----
u	↑	W	Heiliger
n	↑ (Reinigung im Diesseits	e	
b	↑ und nach dem Tod)	l	
e	Seele	t	
g		a	
r.		l	↑ Gnadensprung
Z	homo geometres	s	
w	-----		-----
e	„ungeometrischer“ Mensch	W	Mensch als „Fabrikwaare“
i	„die Vielen“	i	
b		l	
e		l	
i		e	
t	(← <i>kursiv gesetzt, weil die unbegrenzte Zweiheit in unserer Welt durch das Eine abgestuft begrenzt ist</i>)		

Ich komme nun zu These 4, wonach sich für Schopenhauer eine rationale eudaimonologische Eschatologie ergibt, wenn er sich Anleihen bei den Indern, der Antike oder bei der Mystik gestattet – oder wenn die Treue zur eigenen Anfangsdoktrin ihn einmal freigibt.

Zunächst zur Anwesenheit der traditionellen Eschatologie bei Schopenhauer.

Wenn unter den Theisten welche sind, die unter dem Namen Gott das Nirwana verstehn; so wollen wir um den Namen mit ihnen nicht streiten. Die Mystiker sind es, welche es so zu verstehn scheinen. *Re intellecta, in verbis simus faciles.* (P II, 108)

Hier sind wir, *in verbis simus faciles*, bei Platons Einem, Platons Gott, als dem Ziel des Seelenweges. Und was bleibt *von uns*, wenn wir dorthin gelangen? *Es bleibt das, was uns*, unabhängig von der Erscheinung, *wesentlich ausmacht*. Nur *gemessen an unserer Erscheinung* sind wir letztlich nichts als Wille:

Der Theismus [...] setzt den Urquell des Daseyns außer uns [...] : alle Mystik [...] zieht ihn [...] allmähig wieder ein [...]. Eben diesem Geist gemäß äußert sich durchgängig auch die Mystik der Sufi hauptsächlich als ein Schwelgen in dem Bewußtseyn, daß man selbst der Kern der Welt und die Quelle (!) alles Daseyns ist, zu der Alles zurückkehrt. (W II, 703 f.)

Wenn es noch einer Bestätigung bedurfte, daß der Nicht-Theist Schopenhauer traditionell denken kann bzw. sich diesem Denken verwandt fühlt, hier ist sie: Wir *sind* das Eine (und somit alles andere als Wille: der Zusammenhang, in dem das Zitat steht, macht ganz klar, daß es sich um die Rückkehr „nach oben“, zu Gott, handelt; ohnehin schwelgt niemand in dem Bewußtsein, der Schopenhauersche Wille zu sein). Und dann, dies nur nebenbei, fällt uns, durch die metaphorische Hintertür, die formgebende Schöpferinstanz in den Schoß, Dank sei dem Sufismus, jener islamischen Mystik, die u. a. vom Neuplatonismus beeinflusst ist.¹³ Und im folgenden Zitat haben wir noch einmal die Andeutung einer Schöpfungslehre, dann die *Zwei*-Prinzipienlehre und den ausdrücklichen Anschluß an die platonische Eschatologie:

Gewissermaßen ist es a priori einzusehn [...] daß Das, was jetzt das Phänomen der Welt hervorbringt, auch fähig seyn müsse, dieses nicht zu thun [...] – oder, mit anderen Worten, daß es zur gegenwärtigen *διαστολη* [Ausdehnung] auch eine *συστολη* [Zusammenziehung] geben müsse. Ist nun die Erstere die Erscheinung des Wollens des Lebens; so wird die Andere die Erscheinung des Nichtwollens desselben seyn. Auch wird diese, *im Wesentlichen*, das Selbe seyn mit dem mag-

13 Und tatsächlich: Wenigstens das, was eine Ausnahmestruktur hat, die Heiligkeit und wohl auch, wenn auch bereits abgeleitet, das Kunstwerk, wird nicht ohne schöpferische Einwirkung des Nicht-So erreicht. Dazu gleich ein Beleg. Konzinner wäre die Lehre, wenn Struktur in der Willenswelt *überhaupt* auf das Nicht-So zurückgeführt wäre. Sofern man von uns als strukturierten Existenzen und strukturiert handelnden Wesen sprechen kann, sind wir nicht allein der Wille, die unbegrenzte Zweiheit, sondern es manifestiert sich durch uns und unsere Taten auch das Nicht-So, das Eine.

num Sakhepat der Vedalehre, dem Nirwana der Buddhaisten, auch mit dem $\epsilon\pi\epsilon\kappa\epsilon\iota\nu\alpha$ der Neuplatoniker.¹⁴ (P II, 331)

„Im Wesentlichen“: hier geht es um eine sehr nahe Verwandtschaft.

Schließlich: Selbst der Gnadensprung ist von „oben“ bewirkt, wenigstens gefördert. Diese erstaunlich optimistische Perspektive bildet den Schluß der Schrift „Über die scheinbare Absichtlichkeit im Schicksale des Einzelnen“ (P I, 236), wo es – der orthodoxe Schopenhauerianer wird es kaum glauben wollen – heißt:

Da wir nun, aus den Resultaten meiner Philosophie [...] das Abwenden des Willens vom Leben als das letzte Ziel (!)¹⁵ des zeitlichen Daseyns erkannt haben; so müssen wir annehmen, daß *dahin* [von Schopenhauer hervorgehoben] ein Jeder, auf die ihm ganz individuell angemessene Art, also auch oft auf weiten Umwegen, allmählig *geleitet werde* [hervorgehoben vom Verf.].

Das bedarf wohl keiner Interpretation.

Nun zur Eudaimonologie.

Das Nicht-So ist für Platon das *summum bonum* bzw.: Es ist *absolutes* Glück, mit diesem Nicht-So zu verschmelzen. Für Platon ist jene Verschmelzung, wie sollte es auch anders sein?, erstrebenswert und kann paränetisch anempfohlen und in seiner Akademie gelernt werden. Hoffnungslosen Fällen versagt man den Eintritt. Wie *Schopenhauer* sich immer wieder windet, um der auch für ihn unabweichlichen Folgerung zu entgehen, daß das Nicht-So Glück bedeutet und *deshalb* an sich *erstrebenswert* ist (und daß man klug versucht, das Erstrebenswerte zu erreichen), brauche ich wohl nicht auszuführen. Aber ich will doch ein zu meinem Thema passendes Beispiel für dies oft ablaufende Manöver bringen:

Absolutes Gut ist [...] ein Widerspruch: höchstes Gut, *summum bonum*, bedeutet [...] eigentlich eine finale Befriedigung des Willens, nach welcher kein neues Wollen einträte, ein letztes Motiv, dessen Erreichen ein unzerstörbares Genügen des Willens gäbe. Nach unserer bisherigen Betrachtung [...] ist dergleichen nicht denkbar [...] [soweit der im Werk immer wieder vorgetragene Hauptgedanke. Und nun das, was, um der Vernunft die Ehre zu geben, einfach kommen *muß*]. Wenn es indessen beliebt, um einem alten Ausdruck, den man aus Gewohnheit nicht ganz abschaffen möchte, gleichsam als *emeritus*, ein Ehrenamt zu geben; so mag man, tropischerweise und bildlich, die gänzliche Selbstaufhebung des Willens, die wahre Willenslosigkeit, als welche allein den Willensdrang für immer stillt und beschwichtigt, allein jene Zufriedenheit giebt, die nicht wieder gestört werden kann, allein welterlösend ist [man beachte die eudaimonologische Begeisterung] [...] das absolute Gut, das *summum bonum* nennen, und sie ansehen als das einzige radikale Heilmittel der Krankheit, gegen welche alle andern (!) Güter (!) [...], nur

14 Πλατων Ρεπ. 509B $\epsilon\pi\epsilon\kappa\epsilon\iota\nu\alpha$ τῆς οὐσίας, oft bei Plotin, meistens ohne den Genitiv τῆς οὐσίας.

15 Die Formulierung paßt nicht gut zur „Gnaden“-lehre.

Palliativmittel, nur Anodyna sind. In diesem Sinne entspricht das griechische τέλος, wie auch *finis bonorum*, der Sache sogar noch besser. (W I, 427 f.)

Überraschenderweise gibt es sogar das *summum bonum* jetzt schon im Diesseits, wenn auch nur „tropischerweise“ und „bildlich“. Im handschriftlichen Nachlaß kann das Manöver auch scheitern. 1830, also 42jährig, anderthalb Jahrzehnte nach der Konzeption seines Hauptgedankens, notiert er im Band *Cogitata I*:

[...] es kann und darf ein [reines Glück] nicht möglich seyn; denn es wäre eine vollständige Rechtfertigung des Willens zum Leben: dieser behielte Recht, und das Aufgeben desselben wäre Thorheit. (HN IV 1, 23)

Das heißt, etwas verkürzt: „Es ist klug, den Willen aufzugeben, weil nur dann Glück zu finden ist“, was sicher wahr ist, aber dem Rotstift zum Opfer fallen mußte, weil der Vorhang hier allzu heftig weggezogen wurde.

Wenn meinem Versuch zu entnehmen ist, daß mit dem aus sich herausgehenden Schopenhauer aus dem Nicht-So das *summum bonum* zu machen ist und *eo ipso* dem einfachen oder relativen aber „positiven“ *bonum* sein Platz in der Willenswelt angewiesen werden kann, um so besser. Eine innerweltliche Situation, die, wie im Falle der Ideenschau, die Willenswelt deutlich hinter sich läßt, müßte als immanente Vorstufe des eschatologisch gefaßten Glücks Anerkennung finden. Hat das Glück aber Stufen, die u. U. auch noch weiter nach unten, in die Willenswelt hinein, zu verfolgen sind, so wird Schopenhauers schroffe Abgrenzung der „Aphorismen zur Lebensweisheit“ von der Ethik fragwürdig; eine gestufte, die Willenswelt und das Nicht-So umfassende Eudaimonologie müßte denkbar werden.

Die Schwierigkeiten, in die Schopenhauer sich bringt, und die u. a. zu der Behauptung führen, daß eine Glückslehre irrig ist, und dazu, daß er den Gedanken, das Nicht-So als höchstes Glück *erstreben* zu können, *offen* für absurd erklärt, indirekt aber vernünftigerweise immer wieder einmal zuläßt, beruhen darauf, daß er bei seinen Erläuterungen zwischen einer vorurteilsgeprägten erzählungsimmanenten und einer strukturellen, der Erzählung vom Willen logisch vorgelagerten Position schwankt. Die erzählungsimmanente Position, der beharrliche Blick auf die eingeschwärzte Willenswelt, die den Philosophen dann immer wieder überkommene stets kurzzeitige aber geradezu reflexartig auftretende Blindheit für das, was wir nach seiner eigenen Lehre auch noch sind, verlangt die Verurteilung des Versuchs, sein Glück in die eigene Hand zu nehmen, als irrig, und überhöht das eigentliche Glück zum „ganz anderen“; der von der Mystik, den Sufi, den Indern geöffnete Blick eines Schopenhauer Indo-Platonius auf die *hinter dieser Erzählung liegende Struktur* erlaubt problemlos, wie bei Platon, Möglichkeit und Ausarbeitung einer Glückslehre (also: die Schopenhauersche Ethik als Eudaimonologie zu verstehen), und wohl auch die gestufte Verbindung des einen, unvollkommeneren, Glückszustands (also etwa der Ideenschau des geistreichen Men-

schen in seiner Mußestunde, wo „das Rad des Ixion still steht“, W I, 231) mit dem anderen, vollkommenen, der „Seligkeit“. Wenn wir diese Stufen weiter nach unten verfolgen, etwa das „Glück“ des Geometrietreibenden bedenken, dann, um bei Platon zu bleiben, der übrigen „Meßkünste“, dann der Dialektik, dann der übrigen „Künste“ gemäß ihrer Teilhabe am „Logos“, wird es so gut wie unmöglich, eine Dort *und* Hier umfassende Eudaimonologie zu leugnen.

Selbstinterpretationen eines Autors sind Teil des Werks, aber der Leser ist nicht an sie gebunden. Ich denke, man kann Schopenhauers Werk als eine Eudaimonologie lesen, die lehrt, sich im Hier klug einzurichten („Aphorismen“) und, unter gegebenen Voraussetzungen, das Hier zu verneinen und sich auf das Nicht-So vorzubereiten („Ethik“). Das entspricht einer langen Tradition. Man muß die uns hierhin führenden, von außen kommenden Hilfen – also vor allem von seiten der Inder und der Antike – und die mystischen Metaphern ernst nehmen. Das heißt nicht, daß Schopenhauer von der ihn auch steuernden Aufklärung abgekoppelt werden soll. Im Gegenteil. Es ist, wie ich glaube, eben der indo-platonische Schopenhauer, der sich in eine Art Aufklärung hinein freischwimmt, während der, der die Lehre vom Irrtum einer Glückslehre vertritt, eher dem wohl nie ganz zu behebenden Phänomen aufsitzt, das der römische Dichter Lukrez *atra religio* nennt.

