

Schopenhauers hagioethischer Konsequentialismus im System der *Welt als Wille und Vorstellung*

von Jens Lemanski (Bochum/Hagen)

„Ich habe wohl gelebt, was ein Heiliger ist, bin aber selbst kein Heiliger.“
(Gespr., 134)

I. „Ein paar Stückchen auf der Metaphysik“ – Einleitung

Wäre man – aus welchen Gründen auch immer – genötigt, Arthur Schopenhauers Hauptwerk *Die Welt als Wille und Vorstellung* mittels einer musikalischen Analogie zu charakterisieren, so käme man wahrscheinlich früher oder später auf den Begriff der ‚Figuralvariation‘: also der Umspielung des Themas ‚Welt‘ mit erkenntnistheoretischen, naturphilosophischen, ästhetischen und ethischen Motiven. Unter diesen gleichberechtigten Variationen in Hinblick auf das Thema¹ sticht besonders der Schluss des ethischen Motivs heraus², das aus der Bejahung und Verneinung des Willens zusammengefügt wird und wovon letzteres intensiv die Mystik und die Figur des Heiligen behandelt. Diese letzten Paragraphen der Figuralvariation haben besonders wegen ihres mystischen und hagiologischen Motivs bislang immer so gewirkt, als wolle Schopenhauer zuletzt noch „ein paar Stückchen auf der Metaphysik spielen“³.

Aber warum beschäftigt sich ein Aufklärungsphilosoph wie Schopenhauer überhaupt noch mit Mystikern und Heiligen? Steht das Schopenhauersche Hauptwerk damit nicht im Verdacht, in einen Obskurantismus zu münden?⁴

1 Zur Gleichberechtigung der einzelnen Motive in Hinblick auf das Thema vgl. Schubbe, Daniel: *Philosophie des Zwischen. Hermeneutik und Aporetik bei Schopenhauer*. Würzburg 2010, bes. 18 f., 26 ff., 149.

2 Diese Einschätzung findet man bspw. in Mühletaler, Jacob: *Die Mystik bei Schopenhauer*. Berlin 1910, 92.

3 Lichtenberg, Georg Christoph: *Werke in einem Band*. Hrsg. v. Hans Friederici. 4. Aufl. Berlin u. a. 1982, 133.

4 Vgl. bspw. Nietzsche, Friedrich: Menschliches, Allzumenschliches 26. In: *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*. Hrsg. v. Colli/Montinari. München 1999, IV/2, 42 f.: „Die Reaktion als Fortschritt. – Mitunter erscheinen schroffe, gewaltsame und fortreißende, aber trotzdem zurückgebliebene Geister, welche eine vergangene Phase der Menschheit noch einmal herauf beschwören: sie dienen zum Beweis, daß die neuen Richtungen, welchen sie entgegenwirken, noch nicht

Und vor allem, welchen Stellenwert hat die christliche Mystik und Hagiologie in dem ‚organischen System‘ Schopenhauers? Um diese Fragen zu beantworten, scheint es unumgänglich zu sein, auf die historische Stellung des Hauptwerks einzugehen, zumindest solange man nach den Gründen des Autors fragt und nicht nach der Meinung des Interpreten.⁵

2. Die Welt als Wille und Vorstellung *als Zeitdokument*

Arthur Schopenhauers *Welt als Wille und Vorstellung* ist ein philosophiegeschichtliches Dokument aus der ersten Hälfte des neunzehnten Jahrhunderts. Obwohl sich in Teilen der heutigen Forschung die Tendenz herauskristallisiert hat, das Hauptwerk Schopenhauers relativ losgelöst von seiner geschichtlichen Stellung zu interpretieren, so kann die Frage, warum Schopenhauer im Jahre 1818/1819 mit einem so allgemeinen System aufwartete, das inhaltlich Erkenntnistheorie, Naturphilosophie, Ästhetik, Ethik, Rechtsphilosophie usw. abdeckt, nur durch eine Skizzierung der historischen Situation beantwortet werden. Schließlich muss es einen Grund geben, warum die Philosophie für ein knappes halbes Jahrhundert seit den 1780er Jahren bevorzugt eine Systemwissenschaft ist⁶. Von Kant bis Schelling war die Ausbildung eines Wissenssystems die Antwort auf die polymathischen Tendenzen des frühen achtzehnten Jahrhunderts. Während noch in den vorkantischen Zeiten sich Gelehrte und Philosophen mit vielen unterschiedlichen Wissensgebieten unzusammenhängend beschäftigten, übernimmt die Systemphilosophie der Klassischen Deutschen Philosophie die ‚pädagogische‘ Aufgabe, diese losen Teilgebiete der Wissenschaften durch möglichst wenige philosophische Grundsätze miteinander in Beziehung zu bringen.⁷ Die wissen-

kräftig genug sind, daß etwas an ihnen fehlt: sonst würden sie jenen Beschwörern bessern Widerpart halten. [...] Aber auch in unserem Jahrhundert bewies Schopenhauers Metaphysik, daß auch jetzt der wissenschaftliche Geist noch nicht kräftig genug ist: so konnte die ganze mittelalterliche christliche Weltbetrachtung und Mensch-Empfindung noch einmal in Schopenhauers Lehre trotz der längst errungenen Vernichtung aller christlichen Dogmen eine Auferstehung feiern.“

- 5 Diese Fragen schwingen schon in dem Aufsatz von Schirmacher, Wolfgang: Der Heilige als Lebensform. Überlegungen zu Schopenhauers ungeschriebener Lehre. In: *Schopenhauers Aktualität. Ein Philosoph wird neu gelesen*. Wien 1988, 181–199 mit, werden aber vollkommen entgegengesetzt zu den hier vorliegenden Ergebnissen beantwortet, da Schirmacher es nicht schafft – wie angekündigt –, Schopenhauer neu oder zumindest historisch korrekt zu interpretieren. Seine Beantwortung bleibt der Interpretation durch Nietzsche und Rudolf Otto verpflichtet, wodurch Schopenhauer zum Mystiker (S. 186, S. 188) und die „Seinsethik“ doch wieder zur „Sollensethik“ wird (S. 190).
- 6 Vgl. zur Entwicklung des Systembegriffs in der Klassischen Deutschen Philosophie Strub, Christian: System, Systematik, systematisch II, 5–8 (Art.). In: *Historisches Wörterbuch der Philosophie* (= HWPh). Hrsg. v. Joachim Ritter u. a. Basel 1971 ff., hier: Bd. 10, 835–847.
- 7 Vgl. König, René: *Vom Wesen der deutschen Universität*. Mit einem Vorwort zum Neudruck. Darmstadt 1970, bes. 17–47.

schaftliche Systemphilosophie war damit – wie Schopenhauer selbst sagt – eine Erleichterung des Wissens (W I, 108, 113 f. § 14; 242 f. § 33)⁸. Nun deckte zwar Kant die theoretisch-spekulative und praktische Philosophie ab, schrieb aber für die Naturwissenschaft nur Anfangsgründe (Vgl. W I, 544, Kritik der kantischen Philosophie). Auch dem Fichteschen System mangelte es an einer Naturphilosophie, und obwohl Schelling zwar besonderen Wert auf die Systematisierung der Naturforschung legte, ‚vergaß‘ auch er einen Systemteil, nämlich die praktische Philosophie, also die Ethik. So schreibt beispielsweise Friedrich Schleiermacher in seinem *Fünften Gedankenheft*, wahrscheinlich in der zweiten Hälfte des Jahres 1802:

Aus dem Idealismus sind Zwei verschiedene Theorien ausgegangen. Die Fichtesche welcher durch die ganze Anlage und Gesinnung keine Physik möglich ist, und die Schellingsche welcher auf eben die Art keine Ethik möglich ist.⁹

Obleich Fichte bereits 1804 in seiner Berliner Wissenschaftslehre das *formale Systemkriterium* für die Erste Philosophie erfüllte, eine gewollte Zirkelstruktur¹⁰ von gleichberechtigtem Aufstieg und Abstieg bzw. Ausgang und Rückkehr vorzulegen¹¹, konnte erst Schopenhauer 1818 ein *thematisch-inhaltliches System* vorlegen, das vollständig alle Teilbereiche des menschlichen Wissens, d. h. der Welt selbst, abdeckte. Während Fichte im *Begriff der Wissenschaftslehre* – eine kurze Einführungsschrift, die ab 1794 mehrfach erschien – ein formales Systemvollendungskriterium festlegte, das vor allem dem menschlichen Wissen als *intellectus systematicus* entsprach¹², orientierte sich Schelling schon 1803 an dem inhaltlichen System der Kosmologie und mechanischen Physik¹³, das sich vielmehr mit der Entzifferung des Buchs der Natur beschäftigte¹⁴, welches wiederum selbst als

8 Schopenhauer wird zitiert nach der Ausgabe von Ludger Lütkehaus: *Arthur Schopenhauers Werke in fünf Bänden*. Hrsg. von Ludger Lütkehaus. Haffmans: Zürich 1988.

9 Schleiermacher, Friedrich Daniel Ernst: Schriften aus der Berliner Zeit, 1800–1802. In: *Kritische Gesamtausgabe*. Hrsg. v. H.-J. Birkner u. a. Berlin u. a. 1988, 1/3, 320 [Nr. 149].

10 Fichte, Johann Gottlieb: Über den Begriff der Wissenschaftslehre § 4. In: *J.-G.-Fichte-Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*. Hrsg. v. Reinhard Lauth u. a. Stuttgart u. a. 1962 ff., hier: I/2, 133, 2–5. [Reclam 9348, 54]: „Also ist hier ein Zirkel, aus dem der menschliche Geist nie herausgehen kann; und man thut recht wohl daran, diesen Zirkel bestimmt zuzugestehen, damit man nicht etwa einmahl über die unerwartete Entdeckung desselben in Verlegenheit gerathe.“

11 Ebd. § 4, I/2, 130, 4–7. [Reclam 9348, 51]: „Ein Grundsatz ist erschöpft, wenn ein vollständiges System auf demselben aufgebaut ist, d. i., wenn der Grundsatz nothwendig auf alle aufgestellten Sätze führt, und alle ausgestellten Sätze nothwendig wieder auf ihn zurückführen.“

12 Ebd. § 2, I/2, 124, 13 f. [Reclam 9348, 44]: „[...] immer vorausgesetzt [...], daß im menschlichen Wissen wirklich ein System sey.“

13 Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph: *Vorlesungen über die Methode (Lehrart) des akademischen Studiums*. 2. erw. Aufl. Hamburg 1990, 68.

14 Zum Buch der Natur bei Schelling und Schopenhauer vgl. Blumenberg, Hans: *Die Lesbarkeit der Welt*. Frankfurt a. M. 1986, 335 f.

systema mundi oder *cosmicum* geschrieben war. Das ‚organische System‘ Schopenhauers (W I, 7, Vorrede 1. Aufl.) knüpfte in dieser Weise an Schelling an und hatte demzufolge den Anspruch, die ganze intuitiv schon bekannte Welt in Begriffen abzuspiegeln (W I, 131 f., § 15; W I, 134, § 16; W I, 212 f., § 27). Die Aufgabe der Philosophie war Schopenhauer zufolge „eine vollständige und richtige Wiederholung und Aussprechung des Wesens der Welt, in sehr allgemeinen Begriffen“ (W I, 349, § 52). Diesen absoluten Anspruch eines einzigen Buches erfüllte bis in die 1770er Jahre nur die *Heilige Schrift*, die aber mit dem von Lessing inszenierten Fragmentenstreit auch in Deutschland an Autorität verlor¹⁵.

Erst durch diesen historischen Kontext wird verständlich, welchen Anspruch die *Welt als Wille und Vorstellung* als philosophiehistorisches Dokument erhebt: Während einst die Bibel alle Antworten auf sämtliche Fragen bezüglich der Welt, des Menschen und des Übersinnlichen beantwortete¹⁶, musste nun ein einziges Buch geschrieben werden, das sämtliche Antworten aus der Natur und Kultur, d. h. aus der sinnlich-physischen und gedanklich-metaphysischen Welt selbst entwickelte¹⁷. Die *Welt als Wille und Vorstellung* ist daher nicht nur das zentrale Werk Schopenhauers, sondern die Welt, wie sie bis in die erste Hälfte des neunzehnten Jahrhunderts verstanden wurde, in Begriffe gefasst. „Welt“ muss aber demzufolge als ein „ontischer Begriff“¹⁸ verstanden werden, d. h. als „die Totalität der möglichen Gegenstände der Wahrnehmung“ im neunzehnten Jahrhundert (HN II, 30). Weil aber durch die räumliche Infinitisierung des Kosmos – wie sie durch die metaphysische Begründung seit dem *Liber XXIV philosophorum* (ca. 12. Jh.) und durch die logische Begründung seit Giordano Brunos *La Cena de le Ceneri* (1584) für das neuzeitliche Weltbild beansprucht wurde¹⁹ – ein

15 Vgl. Lemanski, Jens: *Philosophia in bivio. Über die Bedeutung des Fragmentenstreits für die Ausdifferenzierung von Rationalismus und Irrationalismus*. In: *Georg Lukács. Kritiker der unreinen Vernunft*. Hrsg. v. Britta Caspers u. a. Duisburg 2010, 85–107.

16 Das Ausmaß dieses Biblizismus zeigt sich bspw. bei Irenäus von Lyon, der behauptet, dass selbst wenn wir eine Frage nicht aus der Bibel beantworten könnten, würde dies nichts an der Vollkommenheit der Hl. Schrift ändern, sondern nur unser begrenztes Fassungsvermögen verdeutlichen; vgl. Irenaeus Lugdunensis: *Adversus haereses* II 28, 2, 21–29: „Si autem omnium quae in Scripturis requiruntur absolutiones non possumus inuenire, alterum tamen Deum praeter eum qui est non requiramus: impietas enim haec maxima est. Cedere autem haec talia debemus Deo qui et nos fecit, rectissime scientes quia Scripturae quidem perfectae sunt, quippe a Verbo Dei et Spiritu eius dictae; nos autem, secundum quod minores sumus et nouissimi a Verbo Dei et Spiritu eius, secundum hoc et scientia mysteriorum eius indigemus.“

17 Vgl. zu diesem Anspruch Blumenberg, Hans: *Die Lesbarkeit der Welt*. A. a. O., 214–300.

18 Vgl. Heidegger, Martin: *Sein und Zeit* § 14. 18. Aufl., unveränd. Nachdr. der 15., an der Hand der Gesamtausg. durchges. Aufl. Tübingen 2001, 64.

19 Vgl. Lovejoy, Arthur O.: *Die große Kette der Wesen. Geschichte eines Gedankens*. Frankfurt a. M. 1993, bes. 143. – Koyré, Alexandre: *Von der geschlossenen Welt zum unendlichen Universum*. 2. Aufl. Frankfurt a. M. 2008, bes. 45 f. – Blumenberg, Hans: *Aspekte der Epochenschwelle. Cusaner und*

begriffliches System ebenso adäquat expandieren muss wie das zu begreifende *systema cosmicum* – wenn dieses eine begriffliche Wiederholung von jenem sein will – kann es das Ganze der Welt nicht durch Aufzählung seiner Einzelteile erreichen. Denn durch die räumliche Expansion des Universums können immer wieder neue Bestandteile der Welt entstehen, die immer neuen Begriffen innerhalb des philosophischen Systems entsprechen müssten. Das fertige Buchprodukt kann diesem kontinuierlichen Prozess eigentlich nicht gerecht werden. Mit Ausnahme von Descartes²⁰ hatten neuzeitliche Autoren von Francis Bacon über Heidegger²¹ bis heute eine derartige Erschließung der Welt durch ihre Einzelteile abgelehnt. Wie die leibnizsche Philosophie aber diesem Problem entgegen konnte, indem sie alle Bestandteile der Physik und Metaphysik (*la nature et la grace*) auf Prinzipien zurückführte²², so subsumierte die kantische Philosophie die Einzelteile der erscheinenden Welt unter transzendente Kategorien. Das unbestimmte Besondere wird somit nichts anderes als eine rein quantitative Subsumtion unter qualitativ wenigen Allgemeinbegriffen, die von der Expansion des Systems ausgeschlossen sind. Schopenhauer konnte sich derartigen Methoden insofern anschließen, als dass er die Welt einerseits nicht *in concreto*, sondern *in abstracto* beschrieb und andererseits zum Teil die abstrakte Formulierung „Wesen der Welt“ anstelle von „Welt“ wählte; denn wie bereits zitiert, ist die *Welt als Wille und Vorstellung* nach Schopenhauer „eine vollständige und richtige Wiederholung und Aussprechung des Wesens der Welt, in sehr allgemeinen Begriffen“ (W I, 349, § 52).

Damit nähert sich Schopenhauers *Welt als Wille und Vorstellung* dem thematischen Systemkriterium Schellings an, ein organisches „System der Erkenntnisse“ anstelle einer polymathischen Enzyklopädie aufzustellen²³, das nach diderot-

Nolaner. Erweiterte und überarbeitete Neuausgabe von *Die Legitimität der Neuzeit*, vierter Teil. Frankfurt a. M. 1976, bes. 113. – Sloterdijk, Peter: *Sphären II. Globen*. Frankfurt a. M. 1999.

20 Vgl. Descartes, René: *Regulae ad directionem ingenii* VII (PhB 262a, 40–48).

21 Vgl. bspw. Bacon, Francis: *Novum Organum* I, 105 (PhB 400a, 224): „Inductio enim quae procedit per enumerationem simplicem res puerilis est, et precario concludit, et periculo exponitur ab instantia contradictoria, et plerumque secundum pauciora quam par est, et ex his tantummodo quae praesto sunt, pronunciat.“ – Heidegger, Martin: *Sein und Zeit* § 15. A. a. O., 72: „Die Zusammenfügung dieses Seienden ergibt doch nicht als die Summe so etwas wie ‚Welt‘.“

22 Vgl. Leibniz, Gottfried Wilhelm: *Principes de la Nature et de la Grace fondés en Raison* (PhB 253, 2–26).

23 Schelling, F. W. J.: *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums*. A. a. O., 41: „In die besonderen Teile des akademischen Studium jetzt einzugehen und gleichsam das ganze Gebäude desselben auf den ersten Grundlagen aufzuführen, ist nicht möglich, ohne zugleich die Verzweigungen der Wissenschaft selbst zu verfolgen und das organische Ganze derselben zu konstruieren. [/] Ich werde demnach zunächst den Zusammenhang aller Wissenschaften unter sich, und die Objektivität, welche diese innere, organische Einheit durch die äußere Organisation der Universitäten erhalten hat, darstellen müssen. [/] Gewissermaßen würde dieser Grundriß die Stelle einer allgemeinen Enzyklopädie der Wissenschaften vertreten können; da ich aber diese nie rein

schem Programm zwar eine „enchaînement de connoissances“ ist, aber ohne ein zentrales Verbindungsprinzip auskommen muss²⁴. Schelling selbst konnte – wie Schleiermacher auch 1804 in einer Rezension zu den Schellingschen *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums* schreibt – dem Anspruch, „ein System aller Erkenntnisse und ihres Zusammenhanges wenigstens im Umriss aufzustellen“, nicht gerecht werden, solange u. a. „[v]on der Moral [...] nur hie und da gelegentlich die Rede“ ist²⁵. Würde man nun Schopenhauer mit einem vollständigen Inventarisierungsversuch des Kosmos vergleichen, wie man ihn in der Nachfolge Schellings u. a. bei Alexander von Humboldt findet, so würde deutlich werden, dass es Schopenhauer weniger um das „weltlose“ Seiende²⁶ geht, d. h. einer rein „physischen Weltbeschreibung“, als vielmehr um diejenigen physischen und metaphysischen Weltbestandteile, die uns unmittelbar belangen²⁷.

Obwohl die Welt demzufolge beschrieben wird, sofern sie nicht nur *an sich*, wohl aber *für uns* von Bedeutung ist, bleibt diese Welt in dem anderen ontischen Sinne – nämlich als das, worin man lebt²⁸ – frei von den Meinungen des Autors. Schopenhauer bleibt als Vermittler zwischen dem *systema mundi* und dem philosophischen System ein reines Medium, das die Welt und die Meinungen über die Welt nur begrifflich wiederholt. Und gerade dadurch wirkt die *Welt als Wille und*

an sich, sondern immer zugleich in der besondern Beziehung meines Vortrags betrachten werde, so kann natürlich kein aus den höchsten Prinzipien auf die strengste Art abgeleitetes System der Erkenntnisse hier erwartet werden. Ich kann, so wie überhaupt in diesen Vorlesungen, nicht darauf ausgehen, meinen Gegenstand zu erschöpfen.“

- 24 Diderot, Denis: Encyclopédie (Art.). In: Ders. u. a.: *Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*. Paris 1755, Bd. 5, 635 A: „Ce mot [encyclopédie – J. L.] signifie enchaînement de connoissances [...]“; S. 640 D – 641 A: „Et celui [système – J. L.] où l'on descendroit de ce premier être éternel, à tous les êtres qui dans le tems émanerent de son sein, ressembleroit à [641] l'hypothese astronomique dans laquelle le philosophe se transporte en idée au centre du soleil, pour y calculer les phénomènes des corps célestes qui l'environnent ; Ordonnance qui a de la simplicité & de la grandeur, mais à laquelle on pourroit reprocher un défaut important dans un ouvrage composé par des philosophes, & adressé à tous les hommes & à tous les tems ; le défaut d'être lié trop étroitement à notre Théologie, science sublime, utile sans doute par les connoissances que le Chrétien en reçoit, mais plus utile encore par les sacrifices qu'elle en exige, & les récompenses qu'elle lui promet.“
- 25 Schleiermacher, F. D. E.: Rezension. In: *Jenaische Allgemeine Literatur-Zeitung* 1 (1804) Bd. 2, Nr. 96–97, Sp. 137–151, hier: Sp. 138 u. Sp. 147.
- 26 Heidegger, Martin: *Sein und Zeit* § 12, a. a. O., 55.
- 27 Vgl. Schubbe, Daniel: „...welches unser ganzes Wesen in Anspruch nimmt“ – Zur Neubesinnung philosophischen Denkens bei Jaspers und Schopenhauer. In: *Jb.* 89 (2008), 19–40.
- 28 Heidegger, Martin: *Sein und Zeit* § 14, a. a. O., 65: „Welt kann wiederum in einem ontischen Sinne verstanden werden, jetzt aber nicht als das Seiende, das das Dasein wesenhaft nicht ist und das innerweltlich begegnen kann, sondern als das, ‚worin‘ ein faktisches Dasein als dieses ‚lebt‘. Welt hat hier eine vorontologisch existenzielle Bedeutung. Hierbei bestehen wieder verschiedene Möglichkeiten: Welt meint die ‚öffentliche‘ Wir-Welt oder die ‚eigene‘ und nächste (häusliche) Umwelt.“

Vorstellung auf uns zunächst nicht als ein modernes Werk, sondern vielmehr – und das ist für den philosophischen Geschichtssphänomenologen um einiges wertvoller – als ein authentischer Spiegel, in dem die Welt bis zum frühen neunzehnten Jahrhundert, mit all ihren heterogenen Auffassung über die Welt, selbst beobachtet werden kann.²⁹

3. *Hagiologie als raumzeitliches Problem und der wechselseitige Epiphänomenalismus*

Was bislang nur als eine provokante und aus den Selbstaussagen Schopenhauers introduzierte These erscheinen dürfte, lässt sich aber verdeutlichen, wenn man der Frage nachgeht, welchen Stellenwert der Mystiker und Heilige in Schopenhauers *Welt als Wille und Vorstellung* besitzt.

Dass der christliche Mystiker, Asket, Heilige oder Märtyrer nicht nur ein Bestandteil der voraufklärerischen Welt war, sondern auch ein wirkmächtiger, ist unbestritten. Der Heilige ist zunächst eine religiöse Ausprägung des frühen Christentums, der Europa und die abendländische Welt entscheidend mitgeprägt hat, insofern er – wie ein Zeitgenosse Schopenhauers schreibt – „der Hauptgrund gewesen [ist], der die Heiden zu den christlichen Heilighümern hinübergeführt hatte“³⁰. Durch die Einführung des Sammelbegriffs ‚Mystik‘ im Pietismus und der pejorativen Transformation des Ausdrucks in ‚Schwärmerei‘ und ‚Mystizismus‘ im Zuge der Aufklärung³¹ wurde aber Mystik als praktizierte Religiosität mehr als nur problematisiert. Vertraut man der Autorität des lutherischen Kirchenhistoriker Johann Lorenz von Mosheim, so wurden der Heilige und Märtyrer im frühchristlichen Sinne schon im frühen achtzehnten Jahrhundert, zusammen mit seinen Verehrern, „ausgerottet“³². Der Ort der mystischen Praxis wurde spätestens seit dem letzten Viertel des achtzehnten Jahrhunderts in historisierter Form auf die theoretische Darstellung in Kirchengeschichten beschränkt, während der Ort der Askese – abgesehen von immer weiter abgeschiedenen pietistischen Kommunen – auf das monastische Klosterleben reduziert wurde. Die Klöster waren somit allein die „Prytanäen und Zufluchtsörter für Menschen, welchen [...] Einsamkeit und Ruhe (otium cum dignitate) Wohltat

29 Vgl. Lemanski, Jens: Die Rationalität des Mystischen. Zur Entwicklung und Korrektur unseres Mystikverständnisses am Beispiel von Dionysius Areopagita, Gottfried Arnold und Arthur Schopenhauer. In: *Jb.* 91 (2010), 93–121.

30 Sailer, Johann Michael: *Die Lehre der katholischen Kirche von der Verehrung der Heiligen*. Übers. v. H. M. Brockmann. Münster 1819, 113.

31 Vgl. zum Versuch einer Differenzierung von echter und unechter Mystik (nach Schelling und Schlegel) Carus, Friedrich August: *Moralphilosophie und Religionsphilosophie*. In: *Nachgelassene Werke*. Leipzig 1810, Bd. 7, 313 ff.

32 Mosheim, Johann Lorenz: *Sitten-Lehre der Heiligen Schrift*. Helmstädt 1761, Teil 5, 161: „Die Kirche selber hat daran gearbeitet, daß sie [die Heiligenverehrungen – J. L.] sind ausgerottet worden. Die heutige Kirche widersetzt sich denen, die sie wieder pflanzen und erwecken wollen.“

und Belohnung ist [...]; für Menschen, die sich den Wissenschaften oder der Ascese ganz widmen wollen³³. Mit der im napoleonischen Zeitalter einsetzenden Säkularisation als eine Verstaatlichung sakraler Besitztümer verließen aber die kirchlich tolerierten Asketen das Prytaneum – ein Begriff, der im neunzehnten Jahrhundert gern als *pars pro toto* für ‚Kloster‘ benutzt wurde –, wodurch die freiwillige Weltflucht der Asketen ins Kloster durch diese unfreiwillige Klosterflucht abgelöst wurde. Auch wenn Schopenhauer noch selbst lebensverneinende Tendenzen in der europäischen Gesellschaft beobachten konnte, verblasste doch die asketische Ausrichtung des Christentums bis zur Abfassung seines Hauptwerkes mehr und mehr.³⁴ Allerdings wusste Schopenhauer durchaus, dass es in der Welt des 19. Jahrhunderts noch Ansätze von Mystik und Askese gab, allerdings zunehmend weniger in Europa und im christlichen Kulturkreis³⁵, weshalb seine hagiologischen und mystologischen Beschreibungen auch besonders den Islam, Buddhismus bzw. Hinduismus fokussieren (bspw. W I, 501, § 68; W II, 712, Kap. 48). Obgleich die Auskünfte in der *Welt als Wille und Vorstellung* über die lebensverneinenden Praktiken in den mittel- und vorderasiatischen Kulturkreisen nicht aus einer unmittelbaren Erfahrung des Verfassers geschöpft werden können – wie nur etwa eine Generation später bei Paul Deussen³⁶ –, so ist doch die „Schopenhauersche Welttheorie“³⁷ nicht davon enthoben, auch diese Formen und Möglichkeiten der humanen Lebensführung darzustellen, will das *systema mundi* auch innerhalb der Ethik Vollständigkeit beanspruchen. Wenn es also irgendwo in der Welt noch Heilige oder Mystiker geben sollte, dann muss ein weltinventarisierendes System auch das in Begriffe festhalten, was irgendwo anders der Anschauung gegeben sein könnte. Ein – wie Herder es nennt – reines „Philosophieren aus der Natur“³⁸ als empiristisches „Idol purer Gegenwart“³⁹

33 Wachler, Johann Friedrich Ludwig: *Neue theologische Annalen und theologische Nachrichten*. Sept./Okt. 1816, 731.

34 Vgl. Troeltsch, Ernst: Protestantisches Christentum und Kirche in der Neuzeit (1906/1909/1922). In: *Kritische Gesamausgabe* Bd. 7. Hrsg. v. Christian Albrecht u. a. Berlin 2004, bes. 372–389. – Weber, Max: Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus. In: *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*. 8., photom. gedr. Aufl. Tübingen 1986.

35 Schon Kant, Immanuel: Vorlesungen über die philosophische Religionslehre nach Pölitz. In: *Gesammelte Schriften* (Akademie-Ausgabe = AA). Hrsg. v. d. Preußischen/Deutschen/Göttinger/Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften. Berlin 1900 ff., hier: AA XXVIII, 2/2, 1052 verweist nicht mehr auf die Mystiker des Abendlandes, sondern auf die „in China, in Thibet und Indien“ betriebene „mystische Selbstvernichtung“.

36 Ein Dokument dieser Kulturstudien wurde aktuell neu aufgelegt, vgl. Deussen, Paul: *Erinnerungen an Indien*. Charleston 2009; vgl. bes. die Darstellungen der Asketen auf S. 66 ff.

37 F. E. B. [= F. E. Benecke: Rezension zu A. Schopenhauers *Welt als Wille und Vorstellung*] in: *Jenaische Allgemeine Literatur-Zeitung* 1820, Num. 226–229 = Sp. 377–403, hier: Sp. 392.

38 Herder, Johann Gottlieb: Journal meiner Reise im Jahre 1769. In: *Werke in zehn Bänden*. Bd. 9/2. Hrsg. v. Martin Bollbacher. Frankfurt a. M. 1997, 16.

kann man schon aus diesen Gründen bei Schopenhauer nicht finden. Um eine Weltbeschreibung inklusive der exotischen Lebensverneinung zu exponieren und zu komplettieren, ist ein Rekurs auf Berichte, Darstellungen und Selbstzeugnisse unumgänglich. Ähnlich wie Franz Brentano⁴⁰ und mit ihm die logische, psychologische und psychologistische Philosophie des neunzehnten Jahrhunderts, so hat auch Schopenhauer den Wert der Autobiographie und Heterobiographie noch zu schätzen gewusst. Durch die indirekte Erkenntnis des Fremdpsychischen kann die Welt nicht nur aktual und punktuell, sondern auch historisch und plan erfasst werden:

HN, 475 [§ 660 [680]]

W I, 494, § 68⁴¹

Wenn man, um zu verstehen was ich meine, wenn ich vom Aufgeben des Willens zum Leben rede, Belege aus der Erfahrung wünscht; so suche man sie nicht in der täglichen Erfahrung *nam omnia praeclara tam difficilia quam rara sunt* (Spinoza) auch nicht in der Weltgeschichte; sondern lese die Lebensbeschreibungen derjenigen Personen welche bald heilige Seelen, bald Pietisten, Quietisten, fromme Schwärmer u. s. w. genannt sind [...].

Daher um völliger zu verstehen, was wir philosophisch als Verneinung des Willens zum Leben ausdrücken, hat man die Beispiele aus der Erfahrung und Wirklichkeit kennen zu lernen. Freilich wird man sie nicht in der täglichen Erfahrung antreffen: *nam omnia praeclara tam difficilia quam rara sunt*, sagt Spinoza vortrefflich. Man wird sich also, wenn nicht durch ein besonders günstiges Schicksal zum Augenzeugen gemacht, mit den Lebensbeschreibungen solcher Menschen begnügen müssen.

Nicht die Weltgeschichte ist es, wie Schopenhauer in seinen Vorarbeiten andeutet und ausführlich im Hauptwerk erklärt (W I, 496, § 68)⁴², die die Retention des Fremdpsychischen tradieren kann, sondern jene muss, wie dann in der *Welt als Wille und Vorstellung* üblich, in Einzelgeschichten aufgelöst werden – und in diesem Fall gilt sogar, dass der Einzelne mehr Inhalt besitzt als die Massen (nach W II, 686, Kap. 47). Die zitierte Passage zeigt deutlich, dass Schopenhauer auf-

39 Adorno, Theodor W.: Negative Dialektik. In: *Gesammelte Schriften*. Hrsg. v. Rolf Tiedemann u. a. Frankfurt a. M. 2003, hier: Bd. 6, 63.

40 Brentano, Franz: *Psychologie vom empirischen Standpunkt*. 2. Bde. Leipzig 1874, 48.

41 Abgesehen von der Orthographie ist der Abschnitt inhaltlich identisch mit der 1. Aufl. von 1818/19.

42 Vgl. Ingenkamp, Heinz Gerd: Plutarch und das Leben der Heiligen. In: *Valori letterari delle opere di Plutarco. Studi offerti al Professore Italo Gallo dall' International Plutarch Society*. Hrsg. v. A. Pérez Jiménez u. a. Málaga u. a. 2005, 225–242, hier: 228 f.

grund der Besonderheit des Themas die Weltweisheit mit der Bücherweisheit zu ergänzen empfiehlt, wenn er das raumzeitliche Problem der Mystologie und Hagiographie lösen wollte, war er ja von den europäischen Mystikern und Heiligen durch die Zeit und von den asiatischen durch den Raum getrennt. Dass er seine Erfahrungen nicht nur unmittelbar aus der Natur gewinnt, sondern auch aus den Büchern ist für ihn insofern kein Problem, da er die Kultur in die Natur einzubegreifen scheint *vice versa*: Der Genese nach „erwacht“ das kulturschaffende Bewusstsein aus der Bewusstlosigkeit der Natur (W II, 665 f., Kap. 46), wodurch diese sich „ein Licht angezündet hat“ (W I, 213, § 27; P I, 259); Der Geltung nach beginnt das Bewusstsein „mit einem Schlage“ (W I, 212, § 27) die Welt als seine Vorstellung zu begreifen (W I, 31, § 1) und somit die Natur zu kultivieren. Dieser wechselseitige Epiphänomenalismus deutet bereits an, dass Natur und Kultur, physikalische und historische Welterschließung nicht mehr voneinander separiert werden können, sondern beide ein „Buch des Lebens“ (vgl. HN I, 166) bilden, das entziffert werden muss.⁴³

Beginnend mit dem ersten Buch der *Welt als Wille und Vorstellung* wird daher nicht nur die natürliche Welt deskribiert, sondern auch die Buchmeinungen über die Welt. Das wird schon deutlich, wenn man darauf achtet, von wem und wie das Schopenhauersche Hauptwerk rezipiert wird: Der Kantianer sieht eine starke Auseinandersetzung mit Kant, der Fichtianer und Schellingianer sieht vor allem überall dort Fichte und Schelling hervor stechen, wo der späte Schopenhauer zuvor mit ihnen meist hart ins Gericht gegangen ist⁴⁴; der Naturphilosoph sieht eine starke Vermischung von Lamarck, Buffon und der idealistischen Morphologie Goethes⁴⁵, der Ästhetiker spricht vom reinen Platonismus usw.⁴⁶. All dies zeigt, dass das Schopenhauersche „Philosophieren aus der Natur“ die Kultur immer mit einbegriffen hat.

4. Der hagiologische Konsequentialismus ist ein Inkonsequentialismus

Der Heilige – eine nahezu ausgestorbene Spezies in der christlichen Gattung – kann Schopenhauers raumzeitlicher Verhaftung zufolge nicht in seiner natürlichen Umgebung beobachtet werden, und da er gerade die Individualität verneint,

43 Vgl. Blumenberg, Hans: *Die Lesbarkeit der Welt*. A. a. O., 332.

44 Vgl. bspw. E. G. Z. [= Johann Friedrich Herbart]: [Rezension zu] Schopenhauers *Welt als Wille und Vorstellung* [...]. In: *VII. Hermes oder kritisches Jahrbuch der Literatur*, Bd. 5/6 (1820), 131–149, hier: 132. – Willy, Rudolf: *Schopenhauer in seinem Verhältnis zu J. G. Fichte und Schelling*. Zürich 1883. – Schwabe, Gerhard: *Fichtes und Schopenhauers Lehre vom Willen*. Jena 1887 u. a.

45 Vgl. bspw. die von der Schopenhauer-Forschung bislang leider unbeachtete Dissertation von Schröder, Christoph: *Evolutionstheorie und Willensmetaphysik. Der Entwicklungsgedanke in der Philosophie Schopenhauers*. Tübingen 1989.

46 Vgl. bspw. Malter, Rudolf: Schopenhauers Verständnis der Theologie Martin Luthers. In: *Jb.* 63 (1982), 22–67, hier: 56.

mit der sich die großen Gestalten der Weltgeschichte hervortun, kann er auch nicht aus dem Buch der Geschichte rezipiert werden. Schopenhauer skizziert den Lebensverneiner daher selbst anhand des ihm zur Verfügung stehenden Materials an Heiligenviten⁴⁷. Besonders im 68., dem sogenannten Mystik-Paragrafen der *Welt als Wille und Vorstellung* taucht er nicht als Heiliger *quid iuris*, sondern als praktischer Hochleistungsasket *quid facti* auf: „Sein Thun allein bezeugt ihn als Heiligen“, lautet Schopenhauers konsequentialistische Maxime der Heiligsprechung (W I, 493, § 68). Dadurch ersetzt er die Kanonisierungsverfahren des Magisteriums, insofern Schopenhauer selbst *Actor* (Antragsteller), *Postulator* (Förderer), *Advocatus diaboli* und *Dei* (Anwalt des Teufels und Fürsprecher) in einer Person wird: Er benennt den Heiligen, trägt biographische Zeugnisse zusammen und diskutiert über die Bedingungen der Heiligsprechung. Gute 185 Jahre vor dem neuen Heiligsprechungsrekord, den Papst Johannes Paul II. an seinem 83. Geburtstag am 18. Mai 2003 aufstellte und dank diesem bis zum Ende seiner Amtszeit 482 Kirchenmänner *in statu sanctitatis* versetzt wurden⁴⁸, beschränkt Schopenhauer seinen hagiologischen Konsequentialismus⁴⁹ namentlich vor allem auf Personen wie Franciscus de Assisi, Jeanne Marie Guyon du Chesnoy, Raimundus Lullus oder Armand Jean Le Bouthillier de Rancé (W I, 507 f., § 68) – Lebensverneiner also, die z. T. von der *Congregatio de Causis Sanctorum* noch nicht einmal selig gesprochen wurden. Dadurch, dass nicht mehr das Wort der Kurie, sondern allein die Tat des Heiligenanwärters (*Venerabilis Dei servus* bzw. *serva*) ihn zum Heiligen macht, lässt sich die Hagiologie Schopenhauers auf eine Hagioethik reduzieren: Nicht die Mythologie, die sich um die Sagen der Heiligen rankt, nicht mehr die Bekenntnis zu einer spezifischen Religion und auch nicht die Sanktionierung des Magisteriums machen den Lebensverneiner zum Heiligen, sondern allein seine Tat. Nichts anderes lässt sich unter der Bezeichnung „hagioethischer Konsequentialismus“ verstehen: „Ein Heiliger kann voll des absurdesten Aberglaubens seyn, oder er kann umgekehrt ein Philosoph seyn: beides gilt gleich.“ (W I, 493, § 68) Schopenhauers hagioethischer Konsequentialismus, seine alleinige Fokussierung auf die Handlung des Heiligen, nimmt zum Teil auch die pragmatische Wende des späten Wittgensteins vorweg, in der nicht die Fremdpsychie, sondern allein die Praxis Rückschlüsse auf das unzugängliche

47 Eine ausführliche Zusammenstellung der Schopenhauerschen ‚Vitengalerie‘ findet sich bei Ingenkamp, Heinz Gerd: Plutarch und das Leben der Heiligen. A. a. O., 231 ff.

48 Canonizzazioni e Beatificazioni effettuate da Giovanni Paolo II [Aggiornamento: 05. 01. 2005]: http://www.vatican.va/news_services/press/documentazione/documents/avvenimenti/canonizzazioni-beatificazioni_statistiche_it.html (Abgerufen am 04. 02. 2011).

49 Der Begriff „Konsequentialismus“ geht zurück auf Anscombe, Gertrude Elizabeth Margaret: Modern Moral Philosophy. In: *Philosophy* 33:1 (1958), 1–19. Schopenhauers Konsequentialismus ist allerdings rein deskriptiv und wird nicht deontologisch bewertet. Insofern meint der Begriff hier den Schluss von der Tat (Konsequens) auf die Gesinnung (Antezedens).

Innere des Anderen zulassen. Wie sich nach Wittgenstein nämlich Erleuchtung als reine Theorie nur durch eine angemessene Praxis rechtfertigen lässt⁵⁰, so lässt sich auch für Schopenhauer das Prädikat „heilig“ nur aus der Handlungsbeobachtung introduzieren. Eine Diskrepanz zu der konsequentialistischen Beschreibungsmaxime tritt – kleinlich gesehen – nur dadurch auf, dass Schopenhauer auch Kirchenheilige wie den heiligen Bonaventura (W I, 495, § 68) in seine Hagioethik integriert, die offenkundig zwar Askese gelehrt, sie aber selbst nicht immer rigoros praktiziert haben⁵¹. Die Prädikation „der heilige Augustinus“ oder der „heilige Bonaventura“ erscheinen in Anbetracht der konsequentialistischen Maxime als Inkonsequentialismus, als ein Atavismus einer präaufklärerischen Selbstverständlichkeit.

5. Die hagioethische Globalisierung

Sieht man von diesen Spuren kirchengeschichtlich-selbstverständlicher Betitelungen in der Ethik Schopenhauers ab, so wird der Heilige in der Hagioethik insgesamt als ein Mensch beschrieben, der sich genau umgekehrt zu seinen natürlichen Gewohnheiten verhält. Während der durchschnittliche Mensch von Geburt an auf der Seite der Lebensbejahung steht, also immer nur dem Wunsch und dessen Befriedigung hinterher jagt (W I, 415 f., § 58), verneint der Heilige seinen Lebenswillen, indem er eine einzige radikale Negation der oben beschriebenen Dialektik vollführt⁵². Sein Ziel ist nicht mehr die Befriedigung eines Wunsches, insofern dieser nur den negativen Pol innerhalb der dialektischen Diastase ausmacht, sondern der Strategie des Heiligen zufolge bejaht er das, was der normale Mensch verneint; er bejaht nämlich den Mangel und den Zustand des Bedürfnisses. Schopenhauer beschreibt den Heiligen als einen ‚Aussteiger‘ aus dem Spiel der dialektisch sich selbst hervorbringenden Triebe. Während der gewöhnliche Willensbejaher das Bedürfnis durch dessen Befriedigung verneint, bejaht der Heilige den Mangel. Der Willensverneiner ist also ein Bejaher des Mangels, also ein Bejaher von all dem, was gewöhnlich für schlecht angesehen wird.

Was der Heilige nicht will und will, lässt sich schnell aufzählen: „er will keine Geschlechtsbefriedigung“ (W I, 490, § 68), will „nicht die Befriedigung der Wünsche“ (W I, 491, § 68); vielmehr sucht er „die größte Gleichgültigkeit gegen alle Dinge“, will „[f]reiwillige, vollkommene Keuschheit“ (W I, 490, § 68), will in „freiwilliger und absichtlicher Armuth“ leben; „er empfängt [Schaden, Schmach

50 Wittgenstein, Ludwig: *Philosophische Untersuchungen* § 323: „Es wäre auch denkbar, daß Einer immer wieder Scheinerleuchtungen hätte – ausrief ‚Jetzt hab ich’s!‘ und es dann nie durch die Tat rechtfertigen könnte.“

51 Vgl. Gilson, Etienne: *Der heilige Bonaventura*. Hellerau 1929, 123.

52 Vgl. Lemanski, Jens: Vom Alles zum Nichts oder die Überwindung des dogmatischen Spinozismus in der Ethik A. Schopenhauers. In: *Jb.* 90 (2009), 19–45.

und Beleidigung] freudig“, greift „zum Fasten, ja er greift zur Kasteiung und Selbstpeinigung“ (W I, 492, § 68), er geht zuletzt „bis zum freiwilligen Tode [...] durch Hunger, auch durch Entgegengehen den Krokodilen, durch Herabstürzen vom geheiligten Felsengipfel im Himalaja, durch lebendig Begrabenwerden, auch durch Hinwerfen unter die Räder des [...] umherfahrenden [...] Wagens“ (W I, 500, § 68). Kurz gesagt: der Schopenhauersche Heilige lebt in der verkehrten Welt – in dem *mundus inversus*, der dennoch zum *systema mundi* hinzugezählt werden muss: Während der normale Mensch sexuellen Gelüsten nachgeht, lebt er keusch, während jener reich sein will, lebt er in Armut, während der Durchschnittsbürger nach Unversehrtheit, Ehre und Anerkennung strebt, will er Schaden, Schmach und Beleidigung, während jener satt sein will, hungert er, während jener das Leben will, sucht er den Tod.

Der hagioethische Konsequentialismus und Pragmatismus ist interreligiös und globalisiert. Überall auf der Welt und in jeder Religion können Heilige auftreten, gleich ob es sich um einen indischen Samana (W I, 494, § 68) oder um den seltenen Fall eines protestantischen Predigers aus Liverpool handelt⁵³. Nicht ausgeschlossen ist damit auch, dass unreligiös-atheistische Lebensverneiner kanonisiert werden, obgleich dann die Frage nach der Motivation der Askese geklärt werden müsste⁵⁴. A-theistische Heilige, im Sinne von nicht-theistischen Heiligen erkennt Schopenhauer als *Actor*, *Postulator* und *Advocatus Dei* ja durchaus an, da er dem Buddhismus und Hinduismus, in dem es scheinbar noch mehr Heilige gibt als im Christentum⁵⁵, einen ebensolchen Atheismus attestiert (bspw. W II, 516, Kap. 38). Die Motivation der a-theistischen Heiligkeit – im Gegensatz zum areligiösen Atheismus – wird aber dadurch geklärt, dass der indische Heilige in einem bereits etablierten System von heilig angesehenen Menschen sozialisiert wurde. Er folgt, gemäß dem von Schopenhauer zitierten Spruch aus den *Asiatic Researches* – „Gotama’s (d. i. Buddha’s) Anhänger sind, genau zu reden, Atheisten.“ (N 310, Sinologie) –, seinem Vorgänger nach. Der *Imitator Buddhae* besitzt durch sein Vorbild eine Handlungsmotivation, die dem abendländischen

53 Schopenhauer berichtet von einem englischen Historiker John Lingard (W I, 516), der am Hungertod gestorben sein soll; er gibt aber zu verstehen, dass diese Nachricht eine Zeitungssente war. Die *Zeitschrift für Philosophie und katholische Theologie* 2 (1833) berichtet auf S. 181, dass es ein liverpooler Prediger mit demselben Namen war.

54 Weitere Probleme der deskriptiven Ethik sind neben der Motivation der Willensverneinung bspw.: Schopenhauers unzureichende Differenzierung zwischen Heiligen, Mystikern, Asketen u. a.; Schopenhauers Aussparung der Märtyrer; das Problem der Verneinung in der Bejahung.

55 Trotz der wenigen Informationen über die indische Religion, von der Schopenhauer bei W I, 494, § 68 spricht, zeigen Formulierungen wie „Die Indische Literatur ist [...] sehr reich an Schilderungen des Lebens der Heiligen“ und „Auch unter den Christen fehlt es nicht an Beispielen“ an, dass Schopenhauer mehr Heilige in Indien lokalisiert als im Christentum. Dadurch zeigt sich auch, dass Schopenhauer eine eigene Kanonisierung verfolgt, die den im Abendland zur Verfügung stehenden Quellen über Heilige aus dem Orient und Okzident widerspricht.

Atheismus in dieser Radikalität noch bis heute fremd ist.⁵⁶ Dadurch aber, dass Schopenhauers hagioethischer Konsequentialismus von der Tat auf die Heiligkeit, und damit unabhängig von Ort, Zeit, Kultur- und Religionskreis schließt, findet keine Säkularisierung der Heiligkeit, sondern – wenn überhaupt – eine Sakralisierung des Atheismus statt, die aber dadurch revidiert wird, dass Schopenhauer das „innere Wesen der Heiligkeit“ als „Verneinung des Willens zum Leben“ (W I, 493, § 68) neubeschreibt⁵⁷. D. h. keinesfalls wird die Heiligkeit verweltlicht, sondern höchstens die Welt wiederverzaubert; was allerdings dadurch korrigiert werden muss, dass Schopenhauer der sakralen Kategorie der Heiligkeit den abstrakten und unvorbelasteten Namen „Verneinung des Willens“ gibt. Der Lebensverneiner ist kein Heiliger, sondern der Heilige als *homo asceticus* ein Lebensverneiner. Die Schopenhauersche Kanonisierung tritt daher nicht in Konkurrenz mit der *Congregatio de Causis Sanctorum*, sondern bleibt eine philosophische Beschreibung der Welt, ohne einen appellativen oder normativen Anspruch, den Schopenhauer sich oder seinem Leser aufbürdet⁵⁸: „Ich habe wohl gelehrt, was ein Heiliger ist, bin aber selbst kein Heiliger.“ (Gespr., 134)

6. Induzierte Figuralvariationen

Insofern der Heilige aber noch als eine Figur der Willensverneinung im Hauptwerk herangezogen wird, bleibt die Frage bestehen, welche Stellung der Heilige im System der *Welt als Wille und Vorstellung* einnimmt. Wird er aus den abstrakten Begriffen, derer sich der Philosoph bedienen muss, um die Welt zu beschreiben, deduziert, oder wird er induziert?⁵⁹ Ist er ein Beispiel oder der ursprüngliche Inhalt des Begriffsumfangs ‚Willensverneiner‘⁶⁰?

Die größte Schwierigkeit im Umgang mit der *Welt als Wille und Vorstellung* ist eine methodische. Schopenhauer praktiziert in seinem Hauptwerk keine „lebendige Lehrart“, durch die er die Welt vor unseren Augen entstehen lässt und darstellt, wie er zu den angegebenen Resultaten, seinen Ansichten über die Welt selbst gelangt ist⁶¹. Die Unmittelbarkeit, mit der das Hauptwerk in § 1 beginnt

56 Zur areligiösen Askese vgl. Sloterdijk, Peter: *Du mußt dein Leben ändern. Über Anthropotechnik*. Frankfurt a. M. 2009.

57 Zum Sinn von Neubeschreibungen vgl. bes. Rorty, Richard: *Der Spiegel der Natur. Eine Kritik der Philosophie*. Frankfurt a. M. 1981, 387 ff.

58 Vgl. Lemanski, Jens: *Christentum im Atheismus. Spuren der mystischen Imitatio Christi-Lehre in der Ethik Schopenhauers*. 2. Bde. London 2009 ff., bes. Bd. 2, 497–505.

59 Ich entnehme diese Fragestellung einem von Stephan Atzert auf der Tagung „Was die Welt bewegt“ (Frankfurt 24. 09. 2010) vorsichtig geäußerten Einwand, der Schopenhauersche Heilige erschiene ihm bislang immer mehr als ein „Bild“ für die Verneinung des Willens.

60 Vgl. zum Inhalt und Umfang von Begriffen W II, 76, Kap. 6.

61 Diese Methode fordert bspw. Schelling, F. W. J.: *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums*. A. a. O., 28.

und mit der es in § 71 schließt, charakterisiert die grundsätzlich am Resultat orientierte Präsentation Schopenhauers – aus der Sicht des Rezipienten: das kontinuierliche Gefühl der Geworfenheit in eine Welt, deren Genese durch die Deskription nicht einsehbar werden kann, weil der Wille ewig ist.⁶² Der Schopenhauersche Bruch mit der genetischen Sacherschließung des 18. und 19. Jahrhunderts⁶³ macht es auf den ersten Blick unerkennbar, ob der Heilige nun aus dem rational gewonnen Prinzip der Verneinung des Willens zum Leben deduziert oder ob er aus der Welt induziert wurde. Erst die Selbstaussagen Schopenhauers indizieren eine Kombination von Induktion und Deduktion, von denen der Rezipient des Hauptwerkes nur die letztere zuteil wird. Für uns als Leser der *Welt als Wille und Vorstellung* erscheint der Heilige als ein Beispiel, das aus dem an sich bereits erschlossenen Prinzip der Verneinung des Willens zum Leben deduziert wird. Das „An sich“ bedeutet aber hier nichts anderes als ‚für Schopenhauer‘. Denn für ihn ist die Verneinung des Willens eine begriffliche von ihm vollzogene Abstraktion der intuitiv erkannten Welt mit den in der Natur und Kultur anzutreffenden Erscheinungen, und dazu gehört auch der Heilige, wie Schopenhauer ihn – vermittelt durch die Heiligenviten – studieren konnte. Da er es als die alleinige Aufgabe der Philosophie ansieht, dasjenige in abstrakten Begriffen darzustellen, was ansonsten nur intuitiv und unbegrifflich erfasst werden kann (bes. W I, 131 § 15; 349, § 52; W II, 732, Kap. 48), also nach empiristischen Vorbild das Allgemeine *per inductio* aus dem Besonderen zu erfassen⁶⁴, wird der Rezipient dieser Last enthoben und braucht nur noch aus dem absoluten Buch der Philosophie die Welt wie aus dem Kunstwerk herauslesen. Als Philosophie, die der „Kunst fast so sehr als der Wissenschaft verwandt“ ist (W II, 149, Kap. 12), ist es ihr Zweck „eine Erleichterung des Wissens“ (W I, 108, § 14) durch „Mittheilung der aufgefaßten Idee“ (W I, 315, § 50) zu bieten. Aus diesem Grund löst Schopenhauer das Hegelsche „für uns“, die wohlwollende oder bescheidene Gleichstellung von Autor und Leser als philosophisch Emanzipierte⁶⁵, in ein ‚für mich‘ und ein ‚für euch‘ auf, also in den Genius, der die Idee im Kunstwerk vermittelt⁶⁶ und in einen Rezipienten, der die platonische Idee (ιδέα) oder das sokratisch-aristotelische Allgemeine (καθόλου bes. nach Met. 987b1

62 Vgl. dazu Lemanski, Jens: *Philosophia in bivio*. A. a. O., 102 f.

63 Vgl. Apel, Karl-Otto: *Transformation der Philosophie*. 2. Bde. Frankfurt a. M. 1976, hier: Bd. 1, 189: der „methodologische“ Leitsatz der neuzeitlichen Wissenschaft: ‚Wir verstehen nur das ganz, was wir selbst machen können.‘“

64 Schopenhauer knüpft hinsichtlich der angegebenen Aufgabe der Philosophie bei W I, 131 § 15; W I, 494 § 68 eindeutig an Francis Bacon an.

65 Vgl. Hegel, G. W. F.: *Phänomenologie des Geistes*. In: Ders.: *Gesammelte Werke*. Hrsg. v. Walter Jaeschke u. a. Bd. 9, 59 (PhB 414, 65).

66 Die Schopenhauersche Bescheidenheit zeigt sich darin, dass er die Philosophie als Begriffskunst im Unterschied zu Hegel nicht als höchste Kunstform versteht.

ff., 1078b17 ff.) nicht anders als aus diesem philosophischen Kunstwerk erfassen kann. Was jener also induktiv erschlossen hat, kann er diesem nur deduktiv präsentieren, weshalb der Heilige für uns als Beispiel der Verneinung des Willens zum Leben erscheint, während er an sich der Grund dafür war, dass Schopenhauer die Verneinung des Willens in seine Ethik aufgenommen hat. Diese Ethik, die nach Kant eine „moralische Anthropologie“, d. h. eine Lehre wäre, in der die Sittengesetze nicht „als a priori gegründet und notwendig eingesehen werden können“, sondern die Sitten und Gebräuche nur in ihrer Ausführung beschrieben werden⁶⁷ – muss den Heiligen *in concreto* und die Verneinung des Willens *in abstracto* notwendig in ihr *systema mundi* aufnehmen, da auch er einen alternativen Lebensweg darstellt, eine Umspielung des Themas ‚Welt‘ mit lebensverneinenden Motiven. Die Tatsache aber, in abstrakten Prinzipien und konkreten Beispielen den Versuch einer vollständig thematischen Erschließung der Welt zum Zweck einer begrifflichen Orientierungshilfe in einer durch die Aufklärung erschütterten abendländischen Welt vor sich zu sehen, macht Schopenhauers Zeitdokument moderner denn je.

Nicht nur die seit einiger Zeit aufkommenden Aufklärungs- und Demokratisierungsprozesse, bspw. in den Mittelmeerstaaten, sondern auch die zunehmende Orientierungslosigkeit des Abendlandes im Zuge einer immer weiter beschleunigten und expandierten Informationsgesellschaft werfen die Frage auf, ob Philosophie – wenn sie irgendwann aus ihrem akademischen Monolog erwacht – nicht genau das leisten sollte, was die Systemphilosophie mit ihrem Vollständigkeitsanspruch inszeniert, aber nicht zu Ende gebracht hat. Aus diesem Anspruchsdenken heraus, der pragmatisch auf dem Nutzen für den Rezipienten ausgerichtet ist, wirkt auch Schopenhauers hagioethischer Konsequentialismus nicht mehr als ein letzter obskurantistischer Versuch, „ein paar Stückchen auf der Metaphysik zu spielen“, sondern als eine Beförderung der Aufklärung.

67 Kant, Immanuel: *Metaphysik der Sitten*. AA VI, 217, 10 f. u. 215, 16 f.