

Schopenhauer e o pensamento universal

Schopenhauer – Philosophie für die Welt

Schopenhauer – World Philosophy

Matthias Koßler¹ 

¹Johannes Gutenberg-Universität Mainz

ZUSAMMENFASSUNG

In dem Beitrag wird die Philosophie Schopenhauers in einem dreifachen Sinne als „weltoffen“ präsentiert: 1.) als offen für unterschiedliche Kulturen, Religionen und Weltanschauungen; 2.) als offen für andere Fächer und Disziplinen der Wissenschaft; und 3.) als offen in systematischer Hinsicht. Charakteristisch und problematisch ist, dass diese Weltoffenheit mit einer festen philosophischen Grundüberzeugung korreliert. Wegen dieser Problematik ist der dritte, systematische Gesichtspunkt von besonderer Bedeutung, da er die Grundlage für die Spezifik der anderen Formen von Weltoffenheit darstellt. Im Hinblick auf die eigentümliche Kombination von systematischer Geschlossenheit und Offenheit der Philosophie Schopenhauers wird ihre Methode als Charakterisierung der Welt in ihren Grundzügen aus wechselnden, sie bereichernden Perspektiven entwickelt.

Schlüsselwörter: Weltoffenheit; Interkulturalität; Formen der Weltauffassung; Philosophische Systematik und Methode

ABSTRACT

This essay presents the philosophy of Schopenhauer as „open minded“ in a threefold sense: 1.) as open to different cultures, religions and world views; 2.) as open to sciences and scientific fields; and 3.) as open in systematic respect. It is characteristic of this open mindedness and at the same time problematic that it correlates with a firmly fixed fundamental philosophical conviction. Due to this problematic nature, the third, the systematic point of view is of particular significance since it constitutes the basis for the specific features of the other forms of open mindedness. With regard to the particular combination of systematic unity and openness in Schopenhauer's philosophy, its methodology is explained by a characterization of the world in its main features from changing perspectives enriching it continuously.

Keywords: Open-mindedness; Cross cultural philosophy; Ways of world-viewing; Philosophical system and methodology

Daß Arthur Schopenhauer in Danzig zur Welt gekommen ist, kann man durchaus mit seiner Philosophie in Verbindung bringen. Als Freie Stadt, Hansestadt und Handelsplatz mit internationalen Verbindungen waren Danzig und seine Bewohner weltoffen und kosmopolitisch. Wie sehr diese freisinnige Haltung auch bei der Familie Schopenhauer und insbesondere in der Erziehung Arthur Schopenhauers ihren Niederschlag fand, ist bekannt: Der Wegzug aus Danzig, nachdem es zu Preußen kam, der Wunsch des Vaters, daß Arthur in England zur Welt kommen sollte, der Aufenthalt des Jungen in Frankreich und schließlich die ausgedehnten Reisen durch Europa, die der Vater in erzieherischer Absicht mit der Familie machte und über deren Wirkung auf das Denken des jungen Schopenhauer wir durch seine Tagebücher unterrichtet sind.

Die Annahme liegt nahe, daß diese Haltung und Erziehung auch in der Philosophie Schopenhauers zum Ausdruck kommt. In der Tat gibt es einige Gesichtspunkte, unter denen man bei Schopenhauer in einem besonderen Sinne von einer „Philosophie für die Welt“ sprechen kann – abgesehen davon, daß in einem weiteren Sinne freilich jede ernstzunehmende Philosophie für die Welt konzipiert ist. Diese Aspekte, die auch für die internationale Rezeption der Philosophie Schopenhauers eine Rolle spielen, möchte ich in meinem Beitrag kurz beleuchten.

Den Ausdruck ‚Philosophie für die Welt‘ hat Schopenhauer selbst in einem Brief an seinen Verleger Brockhaus für seine populären Spätschriften verwendet, insbesondere wohl mit Blick auf die „Aphorismen zur Lebensweisheit“, die man als seine exoterische Eudämonologie bezeichnen kann, d.h. als seine Lehre, wie man sich in der Welt am besten einrichtet, wenn man die eigentliche Konsequenz seiner Philosophie, die Verneinung des Willens zum Leben, *nicht* mitvollzieht. In Bezug auf die *Parerga und Paralipomena* um deren Drucklegung er sich bemüht, schreibt er in dem Brief, dieses sein populärstes Werk sei „gewissermaßen mein ‚Philosoph für die Welt‘“ (GBr., Nr. 232, 244). Ich möchte in meinem Beitrag den Ausdruck allerdings nicht in diesem Sinne verstanden wissen, wenngleich auch ein

Zusammenhang beider Verwendungsweisen aufgezeigt werden kann. Mit der Rede von der „Philosophie für die Welt“ verbinde ich die Auffassung, daß die Philosophie Schopenhauers in einem dreifachen Sinne als „weltoffen“ charakterisiert werden kann, und zwar 1.) offen für unterschiedliche Kulturen, Religionen und Weltanschauungen; 2.) offen für andere Fächer und Disziplinen der Wissenschaft; und 3.) offen in systematischer Hinsicht. Bei der in den letzten Jahren – zumindest in Deutschland – inflationären Verwendung des Begriffs „Weltoffenheit“ muß auch hier angemerkt werden daß er bei Schopenhauer keine politische Bedeutung hat und keinesfalls auf eine Beliebigkeit abzielt: Die dreigestaltige Offenheit ist in dem festen Kern seiner philosophischen Grundüberzeugung verankert. Diese theoretisch problematische Kombination von Geschlossenheit und Offenheit stellt vor allem die systematische Konzeption vor besondere Herausforderungen.

1 OFFENHEIT IN KULTURELLER HINSICHT

Was Schopenhauer hinsichtlich einer kulturellen Weltoffenheit aus den Philosophen seiner Zeit heraushebt, ist die Eigentümlichkeit, daß er seine Philosophie in einem über den europäischen Kulturraum weit hinausreichenden Denken zu begründen suchte. Das auffälligste Anzeichen dafür ist die Tatsache, daß er der erste bedeutende europäische Philosoph war, der fernöstliches Gedankengut, insbesondere die buddhistischen und hinduistischen Lehren Indiens als integralen Bestandteil seiner eigenen Philosophie ansah. Wohl hatte zu seiner Zeit das Interesse an den asiatischen Kulturen stark zugenommen, doch blieb die Sichtweise dabei meist europäisch: Hegel etwa reihte sie als Vorspuk oder Nebenlinien in die (europäische) Geschichte des Denkens ein¹; Schopenhauer dagegen betrachtete sie als Quellen, aus denen der Europäer noch zu lernen hatte.

¹ G. W. F. Hegel: Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, Bd. I, 138: Die orientalische Philosophie „ist nur ein Vorläufiges, von dem wir nur sprechen, um davon Rechenschaft zu geben, warum wir uns nicht weitläufiger damit beschäftigen und in welchem Verhältnisse es zum Gedanken, zur wahrhaften Philosophie steht.“

Die Forderung einer buddhistischen Missionierung Europas (P II, § 115, 241) drückt diese Haltung zugespitzt aus. Die Einstellung zu fernöstlichen Kulturen ist nur ein besonders auffälliges Beispiel. Ein anderes ist seine Einstellung zur Ehe, bei der er sich mit der Bevorzugung der Polygamie vom europäischen Kulturkreis abwendet (vgl. P II, § 370, 659 ff.)

Wenn zunächst von der Offenheit gegenüber *anderen* Kulturen und Religionen die Rede war, so ist bei Schopenhauers dezidiertem Atheismus aber auch seine Haltung zur christlichen Religion dazuzuzählen. Entsprechend seiner Auffassung von der Religion als „Volksmetaphysik“ (W II, Kap. 17, 192) werden die verschiedenen Religionen ungeachtet der pietistisch-lutheranischen Erziehung, die Schopenhauer in seinen Kinder- und Jugendjahren erhalten hatte, vor den unparteiischen Richterstuhl der eigenen Philosophie gebracht. Nach dem Kriterium, wie weit und wie gut sie in ihren – wie Schopenhauer sagt – Bildern und „Fabeln“ (P I, 141) die philosophische Wahrheit vermitteln, werden Religionen zur Untermauerung und Bestätigung der Philosophie herangezogen. Dabei werden nicht nur die Religionen als ganze gegeneinander abgewogen, sondern auch Elemente derselben Religionen oder Konfessionen getrennt und mit anderen Religionen zusammengebracht. So wird das Neue Testament vom Alten geschieden und das erste dem indischen, das zweite dem jüdischen Einfluß zugeordnet; am katholischen Christentum wird die Lehre vom freien Willen bemängelt und die „asketische Tendenz“ (W II, Kap. 48, 708) gepriesen, während umgekehrt die protestantische Gnadenlehre gelobt, die Kritik am Zölibat und Mönchtum aber abgelehnt wird. Nur die Übereinstimmung mit seiner Lehre ist für Schopenhauer Maßstab zur Beurteilung der Religionen, und so ist auch seine schroffe Ablehnung von Islam und Judentum zu verstehen, welche irrtümlich auch als Antisemitismus ausgelegt wurde. Ob seine Beurteilung der verschiedenen Religionen der Sache nach zutreffend ist, ist eine andere Frage; hier geht es nur darum, daß er nicht mit Vorurteilen seiner eigenen kulturellen und konfessionellen Herkunft an sie herantritt, sondern beabsichtigt, unvoreingenommen nach Übereinstimmung oder

Widerstreit zu dem zu suchen, was er die „große Wahrheit“ (W I, § 70, 480) nennt, nämlich die Lehre von der unheilvollen Natur des Menschen und der Welt und der dennoch möglichen Erlösung durch Verneinung des Willens zum Leben. So ist es auch erklärlich, wie er aus dieser Haltung heraus die kulturellen Unterschiede weitgehend ignoriert und etwa behauptet „Buddha, Meister Eckhart und ich lehren dasselbe. Eckhard in den Fesseln seiner christlichen Mythologie, Im Buddhismus liegen die selben Gedanken, unverkümmert durch solche Mythologie, daher einfach und klar, soweit eine Religion klar seyn kann. Bei mir ist volle Klarheit“ (HN IV, 2, 29; vgl. a. W II, Kap. 48, 705), oder sich in seiner Interpretation des Christentums ebenso auf gegenreformatorische Jesuiten stützt wie auf radikale Protestanten.

Der Umstand, daß Schopenhauer zwar die verschiedenen Religionen gleich behandelt, aber nur in dem Maße zur Geltung kommen läßt, in dem sie seiner Philosophie entsprechen, scheint dem Prinzip der Weltoffenheit zu widersprechen, da den Religionen so keine eigenständige Bedeutung zugestanden wird. Hier kommt die angesprochene Problematik der Verknüpfung von fester Grundüberzeugung und Offenheit zum Tragen. Für den Begriff der Offenheit ist nun entscheidend, wie das Verhältnis zwischen der Behauptung der eigenen Philosophie und der Selbständigkeit der zu ihr in Beziehung gesetzten Lehren gesehen wird.

Auch hier kann wieder zum Vergleich auf Hegel hingewiesen werden, der die historischen Philosophien, die Religionen und die geschichtlichen Ereignisse in eine auf seine philosophische Erkenntnis hinauslaufende Bewegung setzt. Aber ganz anders als bei Hegel geschieht bei Schopenhauers Identifizierung gewisser Glaubensinhalte mit der philosophischen Wahrheit etwas, das die Geschlossenheit und Überlegenheit des Systems in Frage stellt: In dem Dialog *Über die Religion* wird in Erwägung gezogen, „daß die reine abstrakte, von allem Mythischen freie Wahrheit, uns Allen, auch den Philosophen, auf immer unerreichbar bleiben sollte; [...] die überhaupt nicht anders, als mythisch und allegorisch aussprechbare

Wahrheit gliche dem Wasser, welches ohne Gefäß nicht transportabel ist; die Philosophen aber, welche darauf bestehn, sie unversetzt zu besitzen, glichen Dem, der das Gefäß zerschläge, um das Wasser für sich allein zu haben. Vielleicht verhält es sich wirklich so.“ (P II, § 174, 353) Die Religionen, die in dem Gleichnis als Gefäße der Wahrheit gelten, hätten dann nicht nur die Funktion, die philosophische Wahrheit zu bestätigen, sondern sie wären die Formen, in denen Wahrheit allein auftreten kann. Freilich kommt diese Erwägung von dem Dialogpartner Demopheles, dem „Freund des Volkes“, der die Religion verteidigt, und ihr wird sogleich von dem zweifellos Schopenhauer näher stehenden Philalethes (Freund der Wahrheit) widersprochen. Der gesamte Dialog endet aber nicht mit einer Entscheidung zugunsten Philalethes, sondern wird abgebrochen, indem beide auf ihren Standpunkten beharren, aber dennoch in versöhnlicher Stimmung auseinandergehen.

Diese Art einer Versöhnung von gegensätzlichen Standpunkten, die nicht auf eine Angleichung der Standpunkte hinausläuft – freilich erst, nachdem die rationale Argumentation bis dahin durchgeführt ist, wo es nicht mehr weitergeht – ist charakteristisch für die philosophische Methode Schopenhauers², wie ich im dritten Abschnitt meines Beitrags noch zeigen möchte. Im gegenwärtigen Abschnitt soll das Beispiel des Religionsdialogs zunächst nur dafür stehen, daß es bei Schopenhauer trotz seiner unerschütterlichen Überzeugung von der Richtigkeit seiner Lehre eine Offenheit gegenüber anderen Positionen gibt, die über eine bloße Akzeptanz hinausgeht. Denn wie das Ende des Dialogs zeigt, läßt die versöhnliche Haltung, auch wenn sie nicht zu einer Angleichung der Standpunkte geführt hat, dennoch die Möglichkeit einer „Nachwirkung“ offen, wenn Philalethes sagt, daß „bei Kontroversen und Mineralbädern die Nachwirkung erst die eigentliche ist.“ (P II, § 174, 382).

² Ein weiteres Beispiel bietet der Dialog zwischen Materie und Subjekt im zweiten Band der *Welt als Wille und Vorstellung*, an dessen Ende beide im Chor sprechen: „So sind wir denn unzertrennlich verknüpft [...] Nur ein Mißverständnis kann uns Beide einander feindlich gegenüber stellen und dahin verleiten, daß Eines des Anderen Daseyn bekämpft, mit welchem sein eigenes steht und fällt.“ (W II, Kap. 1, 22).

Nicht nur gegenüber den Religionen und Kulturen der Welt behält Schopenhauer eine derartige Offenheit – auch gegenüber dem Bereich des Übersinnlichen oder Paranormalen. Magnetismus, Hellseherei, Wachträume u. ä. werden von Schopenhauer ernsthaft in Erwägung gezogen, sofern sie sich in seinen Augen als empirisch hinreichend belegt erweisen und sich zugleich mit den Mitteln seiner Philosophie deuten lassen. Wo die empirischen Daten zu schwach erscheinen, ist Schopenhauer jedoch vorsichtig genug, nur von einem „Tappen und Tasten im Dunkeln“ (P I, 213) zu sprechen, das durch den dogmatischen Ton seines Vortrags bisweilen verdeckt werde, aber dennoch als solches zu berücksichtigen ist. Inwieweit diese einschränkende Charakterisierung auch für Elemente seiner Metaphysik und Ethik gilt, die auch nur eine schwache empirische Basis haben, ist freilich eine Frage, die Schopenhauer nicht direkt beantwortet, für die es aber Hinweise im Zusammenhang mit der systematischen Erörterung gibt.

Der Fall, der hier ins Auge springt, ist die Lehre von der Verneinung des Willens zum Leben, die in eine Sphäre führt, über die sich philosophisch nichts mehr sagen läßt. An diesem Punkt öffnet sich die Lehre Schopenhauers ausdrücklich der Mystik, ohne diese jedoch in die Philosophie mit hineinzunehmen. Im Handschriftlichen Nachlaß schreibt Schopenhauer dazu: „Die Philosophie kann also in diesem Hauptpunkt nur negative Aussprüche geben, also nur von Verneinung, Aufgeben des Willens reden: Verlangte man von dem was wir also negativ ausdrücken eine positive Darstellung, so bliebe uns nichts übrig als auf den Zustand zu verweisen welchen alle heiligen Asketen unter den Indiern und den Christen erfahren haben, und den man Ekstase, Entrückung, Verzückung auch Erleuchtung, Vereinigung mit Gott u. s. w. nennt, wovon aber nur aus eigener Erfahrung eine Erkenntniß möglich ist. Die verunreinigt wird sobald sie mitgeteilt werden will.“ (HN I, 245 f.). Diese Formulierung ist weitgehend in das Hauptwerk übernommen worden (W I, § 71, 484), aber hier ist prägnanter ausgedrückt, wie der Verweis auf die Mystik zu verstehen ist: Die Zustände der „heiligen Asketen“ sind keine empirischen Belege, auf denen eine philosophische Aussage sich stützen

könnte, sondern es handelt sich um Berichte und Schilderungen, denen Glauben geschenkt werden kann oder nicht. Näher liegt das letztere, denn daß diese Schilderungen nur verfälschende Mitteilungen sein können, steht fest. Daher endet die *Welt als Wille und Vorstellung* nicht mit der Aussicht auf ein Sein jenseits des Willens zum Leben, sondern mit dem lapidaren „Nichts“ (W I, § 71, 487). Dennoch bleibt die Möglichkeit offen, daß dieses Nichts noch eine positive Bedeutung haben *könnte*, die aber nicht mehr Gegenstand der Philosophie sein kann; für sie bleibt nur ein offenes Nichts, keine positive Bestimmung.

2 OFFENHEIT IN INTERDISZIPLINÄRER HINSICHT

Das Verhältnis der Philosophie Schopenhauers zu den Wissenschaften und den Künsten ist von anderer Art als das zur Religion, zur Mystik und zu parapsychologischen Phänomenen. Diese sind jenseits der Philosophie angesiedelt, während zu den Wissenschaften und zur Kunst eine Verwandtschaft besteht. In den frühen Jahren hatte Schopenhauer die Philosophie sogar mit der Kunst gleichgesetzt, doch schon vor der Fertigstellung des Hauptwerks bezeichnet er sie als ein „Mittleres von Kunst und Wissenschaft, oder vielmehr etwas, das beide vereinigt“ (HN I, 482). Später wird sie mehr der Wissenschaft zugerechnet, doch bleiben auch dann noch Äußerungen, die den Philosophen in die Nähe des künstlerischen Genies bringen, und als Wissenschaft ist die Philosophie auf jeden Fall „von höherer Art“ als die anderen Wissenschaften (W II, Kap. 12, 140).

Die Offenheit Schopenhauers zu den Künsten hängt wohl zum Teil mit dieser letztlich ungeklärten Stellung der Philosophie zusammen; nicht zuletzt, weil sie sich auch in dem ungewöhnlich literarischen Stil seines Schreibens niederschlägt. Schopenhauer selbst hielt sich zwar nicht für einen Dichter, was ihn von Nietzsche unterscheidet – aber daß seine Philosophie sich zur Kunst und Literatur öffnet, ist nicht nur seinen Überlegungen zur Stellung der Philosophie zu entnehmen, sondern auch aus seinen Ausführungen über „Schriftstellerei und Stil“ in den

Parerga und Paralipomena und deren Umsetzung im eigenen Schreiben. Bei der zentralen Rolle, die die Kunst innerhalb der Philosophie Schopenhauers als Erkenntnis der Ideen und adäquate Selbsterkenntnis des Willens spielt, ist diese ungeklärte Stellung der Philosophie selbst Ausdruck davon, daß die Kunst oder Ästhetik nicht einfach in das philosophische Denken integriert wird, sondern ihm gegenüber ihre Eigenständigkeit ja sogar eine Überlegenheit bewahrt.

Schwerer ist die Stellung Schopenhauers zu den Wissenschaften, insbesondere den Naturwissenschaften, zu fassen. Daß er sich ihnen gegenüber nicht verschloß ist bekannt; sein Studium begann er mit Medizin und Naturwissenschaften, erst etwas später wandte er sich der Philosophie zu. Das erste Werk, das er nach der ersten Auflage der *Welt als Wille und Vorstellung* veröffentlichte, die Schrift *Über den Willen in der Natur*, hatte das Ziel, die Übereinstimmung der neuesten naturwissenschaftlichen Erkenntnisse mit seiner Philosophie nachzuweisen. Schopenhauer bewundert die Höhe, zu der die Naturwissenschaften in seiner Zeit gelangt sind und mahnt an, daß niemand sich an die Metaphysik wagen solle, „ohne zuvor eine, wenn auch nur allgemeine, doch gründliche, klare und zusammenhängende Kenntniß aller Zweige der Naturwissenschaft sich erworben zu haben“ (W II, Kap. 17, 198). Dann aber beginnt die eigentliche Aufgabe des Philosophen, die mit dem Geist und den Methoden des Naturwissenschaftlers nicht zu bewältigen ist. Naturwissenschaftler nehmen nach Schopenhauer in der Regel das Problem der Metaphysik gar nicht wahr; schlimmer ist es aber noch, wenn sie mit „ihren bei der Konfirmation überkommenen Begriffen“ philosophieren wollen und dabei „abgeschmackte Materialisten“ werden (W II, Kap. 18, 223).

Der Philosoph braucht die Naturwissenschaften also nicht, um zur Lösung der ihm gestellten Aufgabe zu gelangen, aber er braucht sie, um das Problem der Metaphysik enger und präziser einzugrenzen, indem durch ihre Erkenntnisse irrtümliche metaphysische Annahmen untergraben und schließlich umgestürzt werden. Diese kontrollierende Funktion können sie nur dann ausüben, wenn sie

ihre Forschungen uneingeschränkt und ohne philosophische, ethische oder religiöse Rücksichten durchführen. In diesem Sinne ist die Philosophie offen gegenüber den Naturwissenschaften, indem sie ihnen keine Vorschriften macht oder Hindernisse in den Weg zu legen versucht. Gerade dadurch aber – davon ist Schopenhauer überzeugt – müssen die Forschungen einerseits auf Unerklärliches stoßen und andererseits das „Bedürfnis einer Metaphysik nur immer fühlbarer machen“ (W II, Kap. 17, 197). Dieses zu leugnen bzw. mit den Methoden der Naturwissenschaft Metaphysik treiben zu wollen, führt zu einem „seichten Materialismus“ und zu einer „absoluten Physik“ (W II, Kap. 17, 194 f.), die für Schopenhauer als der „größten Perversität des menschlichen Geistes“ (P II, § 69, 108) entsprungen gilt; hier behauptet die Philosophie bei aller Offenheit ihr Recht und mit ihr Ethik, Religion und Kunst.

Sofern es nicht um das Wesen der Welt, sondern um die Erscheinungen handelt, in denen es sich kund tut, sind die Wissenschaften maßgeblich, und in diesem Sinne zieht Schopenhauer auch immer wieder ihre Resultate für seine philosophischen Ziele heran. So übernimmt Schopenhauer zwar von Kant die Apriorität des Kausalgesetzes, begründet sie aber anders als dieser mit optischen und haptischen Experimenten³. Er fordert, daß die subjektive Ansicht des Intellekts durch eine objektive ergänzt werden müsse, die die Neurophysiologie liefert (vgl. W II, Kap. 22). Vor allem in den Abschnitten über das Primat des Willens vor dem Intellekt (W II, Kap. 19) führt Schopenhauer eine Fülle von psychologischen Beobachtungen, die er zu einem Teil der damals noch in den Anfängen stehenden empirischen Psychologie entnahm und selbst beim Besuch psychiatrischer Kliniken machte. Diese Beobachtungen setzen ihn bekanntermaßen auch mit der modernen Tiefenpsychologie in Verbindung⁴. Überhaupt gehört Schopenhauer zu den Philosophen, deren Interesse nicht auf spezifische Probleme beschränkt ist,

³ Vgl. vor allem die Schrift *Ueber das Sehn und die Farben* und § 21 der zweiten Auflage von *Ueber die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde*.

⁴ Vgl. Günther Baum / Matthias Koßler (Hg.): *Die Entdeckung des Unbewußten. Schopenhauers Bedeutung für das moderne Bild des Menschen*.

sondern die in einem klassischen Verständnis von Philosophie die ganze Welt der Phänomene und Perspektiven durchdringen wollen.

3 OFFENHEIT DES SYSTEMS

Die bisher behandelte kulturelle und interdisziplinäre Offenheit der Philosophie Schopenhauers hat ihre Wurzel in der besonderen systematischen Konzeption. Ihre Zwiespältigkeit, einerseits einen unantastbaren Kern zur Grundlage und zum Maßstab der Beurteilung alles anderen zu haben, und andererseits nicht nur für dessen Akzeptanz, sondern auch für Einflüsse von Außerhalb offen zu sein, schlägt sich in Schopenhauers Äußerungen über die Bedeutung seiner Lehre nieder: Einmal vergleicht er den durch „vollkommenste Einheit“ gekennzeichneten Grundgedanken seiner Philosophie mit der Auffindung des „Steins der Weisen“ (W I, Vorrede, VII f.); dann wiederum spricht er davon, daß die Philosophie als Wissenschaft „erst gefunden werden muß“ (P I, 191), und stellt in Frage, ob sie überhaupt erreichen könnte, daß „ein Lichtstrahl fiele auf das Dunkel unsers Daseyns und irgend ein Aufschluß uns würde über diese räthselhafte Existenz [...]“ (W II, Kap. 17, 191).

Die Frage nach der Systematik der Philosophie Schopenhauers, die er mit der Einheit eines „einzigsten Gedankens“ (W I, Vorrede, VII) bezeichnet, ist komplex und kann hier nicht hinreichend behandelt werden⁵. Ich beschränke mich auf den Aspekt der Geschlossenheit bzw. Offenheit des Systems, wobei ein spezifisches Verständnis des Ausdrucks „System“ vorausgesetzt wird. Immerhin war Schopenhauer – sofern man ihn noch in den Umkreis der Systemdenker des deutschen Idealismus mit einbezieht – der einzige, der ein umfassendes System abgeschlossen vorgelegt hat; und zwar mit der festen Überzeugung, daß alles, was er nach der Fertigstellung der ersten Auflage der *Welt als Wille und Vorstellung*

⁵ Einen Überblick über die Diskussion bieten Jens Lemanski/Daniel Schubbe: Konzeptionelle Probleme und Interpretationsansätze der *Welt als Wille und Vorstellung*.

schreiben konnte, nur noch Zusätze und Erläuterungen waren. Andererseits hatte ich in den ersten beiden Abschnitten meines Beitrags zu zeigen versucht, daß Schopenhauers Philosophie sowohl nach außen – zu dem ihr jenseitigen Bereich – als auch nach innen – hinsichtlich der spezifischen Überlegenheit der Kunst und hinsichtlich der Berücksichtigung naturwissenschaftlicher Forschungen – offen bleibt. Wie läßt sich diese Offenheit mit dem Gedanken eines abgeschlossenen Systems vereinbaren, das alle Bereiche des Geisteslebens – die Wissenschaften, Natur, Metaphysik, Ästhetik und Ethik – einbeschließen soll?

Der Kern, um den sich der „einzige Gedanke“ Schopenhauers rankt und bewegt, ist die Lehre vom Willen als Ding an sich: er bildet den „Schlüssel zum Wesen der Welt“ (W II, Kap. 50, 738). Entscheidend für die Offenheit der Schopenhauerschen Philosophie ist das Verständnis seiner Rede vom Willen als Ding an sich. Wird der Wille im Sinne des kantischen Dinges an sich substantiell aufgefaßt, als eine in ihren Bestimmungen feststehende Realität hinter den Erscheinungen (wie die von Schopenhauer selbst nie verwendeten Ausdrücke „Weltwille“ oder „Urwille“ suggerieren), so wäre Schopenhauers Lehre dogmatisch und es ließe sich schwerlich zeigen, wie eine dogmatischen Metaphysik mit der Offenheit des Systems zu vereinbaren ist.

Doch Schopenhauer spricht sich explizit gegen eine substantielle Auffassung des Willens aus. Der Wille ist das Ding an sich „nur relativ, d.h. im Verhältniß zu seiner Erscheinung. Was aber das Ding an sich *außerhalb* jener Relation [d.h. als Substanz] sei, habe ich nie gesagt, weil ich's nicht weiß“ (GBr. Nr. 280, 291). Das bedeutet: Für Schopenhauer ist der Wille das Wesen in dem Maße, in dem er als „Schlüssel“ zum Verständnis der Welt geeignet ist, nicht aber im Sinne einer dogmatischen Festlegung. Der Schlüssel muß sich sozusagen nach dem richten, was er aufschließen soll, das Wesen nach der Erscheinung, die es zu erläutern hat. Für die Wissenschaften, die es mit der Erscheinung zu tun haben, heißt das, daß sie vom Interesse der Philosophie nicht tangiert werden dürfen. Wie im zweiten Abschnitt deutlich wurde, können die empirischen Wissenschaften nur indem sie

ohne Rücksichten betrieben werden, ihre jeweilige Lücke offenbaren, in die der Schlüssel der philosophischen Wahrheit passen muß. Den naturwissenschaftlichen Erkenntnissen wird damit Wahrheit zugestanden, allerdings insofern die Lücke unausbleiblich ist, eine „einseitige“ Wahrheit, die nur von einem bestimmten „Standpunkt“ (P II, § 13, 13) aus gilt. Die Philosophie hat nun die Aufgabe, die verschiedenen Standpunkte – nicht nur die der verschiedenen Wissenschaften, sondern auch die der Kunst und der Moral – dadurch zusammenzubringen, daß sie einen Schlüssel anbietet, der für alle phänomenalen Bereiche paßt. Mithilfe ihres erweiterten Willensbegriffs läßt sie so „Uebereinstimmung und Zusammenhang in dem kontrastierenden Gewirre der Erscheinungen dieser Welt erblicken und löst die unzähligen Widersprüche, welche dasselbe, von jedem andern Standpunkt aus gesehen, darbietet [...] wiewohl keineswegs in dem Sinne, daß sie kein Problem zu lösen übrig, keine mögliche Frage unbeantwortet ließe.“ (W II, Kap. 17, 206). Darüber hinaus läßt die Art und Weise, in der Schopenhauer den Willen als Ding an sich „im Verhältniß zu seiner Erscheinung“ betrachtet, den Anspruch auf eine absolute Wahrheit fallen, und die Philosophie bleibt für Mystik und Religion in der beschriebenen Weise offen.

Diese in sich widersprüchliche Konzeption des Willens als relatives Ding an sich, als Wesen, das sich einer Auslegung oder Deutung der Welt verdankt, ist als „immanenter Dogmatismus“⁶, „Welt-Hermeneutik“⁷ oder „induktive Metaphysik“⁸ in der Literatur erkannt und benannt worden. Allerdings wird mit diesen Bezeichnungen eher Schopenhauers Absicht und Ausrichtung angesprochen als eine Erklärung für das widerspruchsvolle Verhältnis von Dogmatik und Immanenz bzw. Ansichsein und Relativität, das wir als entscheidend für Schopenhauers spezifische Weltoffenheit erachtet haben. Eine Erklärung ist aus dem methodisch zentralen Schritt der Übertragung der Erkenntnis des Willens am eigenen Leib auf

⁶ Vgl. Maria Lucia Cacciola: Immanenter Dogmatismus.

⁷ Alfred Schmidt: Die Wahrheit im Gewande der Lüge. Schopenhauers Religionsphilosophie, 121.

⁸ Dieter Birnbacher: Induktion oder Expression? Zu Schopenhauers Metaphilosophie.

die gesamte Welt zu erhalten. In der Leibeserkenntnis werden die Leibesaktionen oder Handlungen als dessen äußere Erscheinungen auf den Willen als das individuelle Wesen bezogen. Die Gesamtheit der Handlungen faßt Schopenhauer im Anschluß an Kant als den empirischen Charakter eines Menschen auf, der den zeitlich-räumlichen Ausdruck seines intelligiblen Charakters, seines individuell bestimmten, außerzeitlichen Wesens bildet. Mit der Übertragung dieses Verhältnisses zwischen Wesen und Erscheinung auf die gesamte Natur entsteht bekanntlich die Lehre von der Welt als Wille und Vorstellung, und es zeigt sich, daß die Zwiespältigkeit dieser Lehre zwischen Geschlossenheit und Offenheit bzw. zwischen Invarianz und Modifizierbarkeit in der Charakterlehre sozusagen ihren Prototyp hat. Sie läßt sich auch ohne Rückgriff auf die Kantische Terminologie aus der alltäglichen Erfahrung plausibel machen: Vor allem in bedeutsamen oder langfristigen Beziehungen beachten wir den Charakter des Menschen, mit dem wir zu tun haben, und auch wenn wir das nicht bewußt tun, so gehen wir doch von einem beharrlichen Wesen aus, an dem wir unsere Entscheidungen im Umgang mit ihm orientieren. Dennoch bleiben die Handlungen, die wir an ihm beobachten, der Maßstab, an dem wir das Bild, das wir uns von ihm machen ausrichten und gegebenenfalls korrigieren. Wir lernen aus der Erfahrung, den Charakter genauer zu bestimmen, aber ohne den Gedanken an seine Einheitlichkeit aufzugeben. Wir gehen also von einem festen Charakter aus und bleiben dennoch offen dafür, unsere Kenntnis von ihm durch Erfahrung zu korrigieren. In einem ähnlichen Sinne, wie der menschliche Charakter bestimmt und zugleich offen ist, ist es nach Schopenhauer auch die Welt in der philosophischen Erkenntnis.

Die eigentümliche Kombination von systematischer Geschlossenheit und Offenheit wird auch ganz äußerlich in den zwei Bänden der zweiten Auflage der *Welt als Wille und Vorstellung* sichtbar: Wie Schopenhauer in der Vorrede schreibt, enthält der erste Band den „Grundgedanken“, nämlich „das System in seinem Zusammenhange“, während in den Ergänzungen und Zusätzen im zweiten Band „die Hauptlehren einzeln ausführlicher begründet und vollständig entwickelt

werden“ (W I, Vorrede, XXII f.). Dabei sind die Ergänzungen, die überwiegend aus Beobachtungen und Erfahrungen „eines langen Lebenslaufes“ bestehen, keineswegs nebensächlich. Es ist nicht nur so, daß „jeder Band Das enthält, was der andere nicht hat, sondern auch, daß die Vorzüge des einen gerade in Dem bestehn, was dem andern abgeht.“ In einem Brief an seinen Verleger hatte Schopenhauer das metaphorisch so ausgedrückt, daß der zweite Band sich zum ersten verhalte „wie das ausgemalte Bild zur bloßen Skizze“ (GBr., Nr. 178, 195). Man kann hinzufügen, daß die Skizze nur dann taugt, wenn sie zu einem Gemälde geworden ist.

SCHLUß

Zusammenfassend läßt sich sagen, daß Schopenhauers Philosophie durch ihre Offenheit in zweifachem Sinne besonders geeignet ist, eine „Philosophie für die Welt“ genannt zu werden: Zum einen in Hinsicht auf die äußere, räumliche Welt, indem er andere Kulturen und Religionen grundsätzlich als gleichberechtigt ansieht und zumindest von einem kulturellen Eurozentrismus weit entfernt ist. Zum anderen in Hinsicht auf die geistige Welt, deren vielfältige Erscheinungsformen und Standpunkte er in seiner Philosophie in ihrer Berechtigung anerkennt und berücksichtigt wissen will. Grundgelegt ist dieser weltoffene Charakter seiner Philosophie in ihrer spezifischen Systematik, die als *Charakterisierung der Welt in ihren Grundzügen aus wechselnden, sie bereichernden Perspektiven* beschrieben werden kann. Darin ist nun auch der Punkt eingeschlossen, der zu Beginn meines Beitrags nur kurz angerissen wurde, nämlich die Weise, in der Schopenhauer selbst vom „Philosoph[en] für die Welt“ sprach: Nicht nur gegenüber den Wissenschaften, Künsten und Religionen bleibt seine Lehre offen, sondern gegenüber ihre Rezipienten überhaupt: „Der philosophische Schriftsteller ist der Führer und sein Leser der Wanderer. Sollen sie zusammen ankommen, so müssen sie, vor allen Dingen, zusammen ausgehn: d.h. der Autor muß seine Leser aufnehmen auf einem

Standpunkt, den sie sicherlich gemein haben: dies kann aber kein anderer seyn, als der des Allen gemeinsamen, empirischen Bewußtseyns. Hier also fasse er ihn fest an der Hand und sehe nun, wie hoch über die Wolken hinaus er, auf dem Bergespfade, Schritt für Schritt, mit ihm gelangen könne“ (P II, § 5, 6 f.). Auch für den Führer bleibt hier in gewissem Maße offen, ob und wo sie ankommen werden.

BIBLIOGRAPHISCHE HINWEISE

Schopenhauers Werke werden zitiert nach der Ausgabe: Arthur Schopenhauer, Sämtliche Werke (Hrsg. Arthur Hübscher), Wiesbaden ²1946-1950; die Nachgelassene Schriften nach der Ausgabe: Arthur Schopenhauer: Der Handschriftliche Nachlaß (Hrsg. Arthur Hübscher), 5 Bde. München 1985; die Briefe nach der Ausgabe: Gesammelte Briefe (Hrsg. Arthur Hübscher). Bonn ²1987.

LUABAUM, G.; KOBLER, M. (Hrsg.). Die Entdeckung des Unbewußten. Schopenhauers Bedeutung für das moderne Bild des Menschen. **Schopenhauer-Jahrbuch**, 86, 2005.

BIRNBACHER Dieter: Induktion oder Expression? Zu Schopenhauers Metaphilosophie. **Schopenhauer-Jahrbuch**, 69, 7-19, 1988.

CACCIOLA, M. L. Immanenter Dogmatismus. **Schopenhauer-Jahrbuch**, 93, 151-161, 2012.

HEGEL, G. W. F. **Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie**, Bd. I (Werke in zwanzig Bänden, Bd. 18). Frankfurt / M 1971.

LEMANSKI, J.; SCHUBBE, D. Konzeptionelle Probleme und Interpretationsansätze der Welt als Wille und Vorstellung. *In*: SCHUBBE, D.; KOBLER, M. (Hrsg.). **Schopenhauer-Handbuch**. Leben – Werk – Wirkung. Stuttgart ²2014, 43-52.

SCHMIDT, A. **Die Wahrheit im Gewande der Lüge**. Schopenhauers Religionsphilosophie. München, 1986.

Authorship contributions

1 – Matthias Koßler:

Prof. Dr.

Schopenhauer-Forschungsstelle

kossler@uni-mainz.de

Contribution: Writing – original draft

How to quote this article

KOßLER, Matthias. Schopenhauer – Philosophie für die Welt. **Voluntas Revista Internacional de Filosofia**, Santa Maria, v. 12, e11, 2021. DOI 10.5902/2179378667749. Available at: <https://doi.org/10.5902/2179378667749>. Accessed on: day month abbreviated. year.