

XI. Internationales Schopenhauer-Kolloquium

„Selbsterkenntnis“ – Schopenhauer, Schelling und Böhme

“Self-Awareness” – Schopenhauer, Schelling and Böhme

Thomas Hermann Regehly¹ 

¹ Archivar der Schopenhauer-Gesellschaft, Frankfurt, Deutschland

ZUSAMMENFASSUNG

In der neuzeitlichen Philosophien gibt es drei bedeutende und einflussreiche Philosophien des Willens. Am bekanntesten ist Schopenhauers Willensmetaphysik. Schellings Philosophie wird eher unter dem Gesichtspunkt der Vollendung des Deutschen Idealismus gesehen. Beide berufen sich auf Jacob Böhme, den philosophus teutonicus und „ersten deutschen Philosophen“, wie Hegel in seiner *Geschichte der Philosophie* sagte. Ein Blick auf das Verhältnis Schopenhauers zu Böhme kann seine widerwillig eingestandene Nähe zu Schelling, den er zur Zeit der *Genesis des Systems* gründlich studiert hat, in ein helleres Licht setzen. Ziel des Beitrags ist es, dieses „Dreigestirn“ in den Blick zu bekommen. Am Anfang steht eine ausführliche, chronologisch Darstellung der Böhme-Lektüren Schopenhauers. Es folgt eine Erläuterung der Bedeutung der „Selbsterkenntnis“ im Werk Jacob Böhmes. Schopenhauer Kurzfassung seiner Lehre von 1817 erhält vor diesem „mystischen“ Hintergrund eine neue Kontur. Der abschließende kurze Hinweis auf Schelling ergänzt dieses Bild, da dessen Schrift über das *Wesen der menschlichen Freiheit* von 1809 wesentlich von Jacob Böhmes Werk geprägt wurde.

Schlüsselwörter: Selbsterkenntnis; Arthur Schopenhauer; Friedrich Schelling; Jacob Böhme

ABSTRACT

In modern philosophy, there are three significant and influential philosophies of the will. The best known is Schopenhauer's metaphysics of the will. Schelling's philosophy is viewed more from the perspective of the culmination of German Idealism. Both draw upon Jacob Böhme, the philosophus teutonicus and “first German philosopher,” as Hegel put it in his *History of Philosophy*. A look at Schopenhauer's relationship to Böhme can shed new light on his reluctantly acknowledged affinity with Schelling, whom he studied thoroughly during the genesis of his system. The aim of this article is to examine this “trinity.” It starts with a detailed, chronological account of Schopenhauer's readings of Böhme. This is followed by an explanation of the significance of “self-awareness” in the work of Jacob Böhme. Schopenhauer's 1817 summary of his doctrine takes on new contours against this “mystical” backdrop. The concluding brief

reference to Schelling completes this picture, as Schelling's 1809 treatise on the Essence of Human Freedom was significantly influenced by Jacob Böhme's work.

Keywords: Self-awareness; Arthur Schopenhauer; Friedrich Schelling; Jacob Böhme

EINLEITUNG

In der neuzeitlichen Philosophien gibt es drei Varianten einer Philosophie des Willens¹. Am bekanntesten ist Schopenhauers Willensmetaphysik. Schellings Philosophie wird eher unter dem Gesichtspunkt der Vollendung des Deutschen Idealismus gesehen. Beide berufen sich aber emphatisch auf Jacob Böhme, den *philosophus teutonicus* und „ersten deutschen Philosophen“, wie Hegel sagte². Ein Blick auf das Verhältnis Schopenhauers zu Böhme kann auch seine widerwillig eingestandene Nähe zu Schelling, den er zur Zeit der *Genesis des Systems* gründlich studiert hat, in ein helleres Licht setzen.

Die ausführliche, chronologisch orientierte Darstellung von Schopenhauers Böhme-Lektüren sind der erste Schritt, dieses „Dreigestirn“ in den Blick zu bekommen. Die sich anschließende Erläuterung der eminenten Bedeutung der „Selbsterkenntnis“ im Werk Jacob Böhmes zeigt, daß Schopenhauers erste Kurzfassung seiner Lehre von 1817 vor diesem „mystischen“ Hintergrund eine neue Kontur bekommen könnte. Der abschließende kurze Hinweis auf Schelling ergänzt dieses Bild durch den „idealistischen“ Konkurrenten, dessen Schrift über das *Wesen der menschlichen Freiheit* von 1809 wesentlich von Jacob Böhmes Werk geprägt wurde, was Schopenhauer als Plagiatsversuch mißversteht.

1 JACOB BÖHME-LEKTÜREN SCHOPENHAUERS

Bei der Zuwendung Schopenhauers zur Mystik Jacob Böhmes geht es zunächst um die frühen Notizen im Nachlaß. Darunter fallen auch die z.T. sehr instruktiven

¹ Vgl. dazu den Band: Bonheim, G.; Regehly, T. (Hrsg.). *Philosophien des Willens - Böhme, Schelling, Schopenhauer*.

² Hegel, F. *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III*, S. 94 – Vgl. zu Hegel und Böhme: Muratori, C. *Der Zauber und die Eiche. Hegels Befreiung der philosophischen Sprache Jacob Böhmes*, S. 167-193.

Notizen in den Vorlesungsnachschriften aus Göttingen und Berlin. Danach geht es um die „offiziellen“ Erwähnungen Böhmes in den gedruckten Büchern, wobei vor allem das Hauptwerk *Die Welt als Wille und Vorstellung* heranzuziehen ist. Darüber hinaus wäre auf den eigentümlichen Sprachgebrauch des jungen Schopenhauer einzugehen, was aber einer separaten Untersuchung vorbehalten bleibt. So spricht er früh von „Szienz“ und gebraucht die Verben „urständen“ und „durchbrechen“ im Sinne Böhmes. Begriffe wie „Wurzel“, „Schlüssel“ und „Grund“ spielen auch für ihn eine wesentliche Rolle, wie seine Dissertation von 1813 zeigt.

Schopenhauers Lektüre Taulers, dessen Werke er sich früh besorgt und intensiv rezipiert hat, wurde bereits vorbildlich untersucht.³ Eine detaillierte Untersuchung zu seinem Umgang mit Jacob Böhme auf dem neuesten Stand der Forschung steht aber noch aus. Die instruktiven Studien von Jacob Mühlethaler⁴ und Andrew Weeks⁵ stellen wichtige Vorarbeiten dar.

Nebenbei: Daß Schopenhauer sich ganz allgemein für eher unphilosophische Dinge im hohen Maße interessierte, wie die „mystischen Internationale“, die Magie, die Träume, das Unbewußte und den Bereich der Parapsychologie, paßte nicht in das Bild seiner philosophischen Zunft- und Zeitgenossen⁶.

Schopenhauer war kein sporadischer Böhme-Leser. Die Art und die Fülle der zitierten Schriften, die vermutlich nur einen Ausschnitt bildet, spricht für den lebenslangen Umgang mit einem „Lebemeister“, der eben kein professioneller „Lesemeister“ war, sondern ein Laie, ein *idiot*a im Sinne des Cusanus. Schopenhauer bezieht sich auf einige *Sendschreiben* Jacob Böhmes, die Schriften *Signatura rerum*, *Mysterium Magnum* und *Von der Wahren Gelassenheit*, ferner auf den *Gründlichen Bericht* und die *Sechs Punkte*. Er besaß gemäß den Verzeichnissen seiner Bibliothek die Ausgabe

³ Heimann, R. *Die Genese der Philosophie Schopenhauers vor dem Hintergrund seiner Pseudo-Taulerrezeption*.

⁴ Mühlethaler, J. *Die Mystik bei Schopenhauer*. - Es handelt sich bei dieser wichtigen Schrift um den Druck seiner Dissertation aus dem Jahr 1909.

⁵ Weeks, A. *Schopenhauer und Böhme*, S. 7-17.

⁶ Vgl. Schopenhauer, A. *Parapsychologische Schriften. Mit einer Einführung von Hans Bender*. - Der Hinweis auf die „Parapsychologie“ Schopenhauers hat für erhebliche Irritationen in der wissenschaftlichen Welt gesorgt.

von 1730 sowie eine separate Ausgabe der Sendschreiben. Der Verbleib dieser Handexemplare ist allerdings ungeklärt⁷.

2 JACOB BÖHME UND DIE GENESIS DES SYSTEMS

Das erste Jacob Böhme-Zitat begegnet in den Manuskripten des Jahres 1813, bevor er die Materialien für seine Dissertation zusammenstellt. Es handelt sich um einen kurzen Essay zum Thema der moralischen Freiheit, der eine deutliche Kritik an dem Versuch Kants enthält, die Vernunft als „Quelle der Moralität“ anzusetzen. Eine Fußnote erläutert, inwiefern „dem erscheinenden Charakter auch hier [sc. bei den Tieren], wie beim Menschen, ein außerzeitlicher [sc. Charakter] zum Grunde liegen“ muß (50). Ein Zitat aus dem 56. Sendschreiben der von Schopenhauer besessenen Ausgabe⁸ erläutert diese originelle Ansicht, derzufolge auch den Tieren ein „intelligibler“ Charakter zukomme.

Denn es ist eine Kraft in jedem Thiere welche unzerbrechlich ist, welche der *spiritus mundi* in sich zeucht, zur Scheidung des letzten Gerichts⁹.

Schopenhauer stellt im Folgenden heraus, daß die Tiere vor allem „vom Augenblick sich bestimmen lassen“¹⁰. Man glaubt allerdings, so schreibt er, eine Spur der Vernunft in Tieren entdecken zu können, insbesondere in Elefanten und Löwen. Kant habe in der diskutierten Frage doppelt Unrecht: Zum einen sei sein Versuch, die Moral aus der Vernunft zu erklären, abwegig, zum anderen beschränke er das Spektrum „tugendhafter und verdienstlicher Handlungen“ auf diejenigen, die nach Maximen geschähen. Diese Behauptung bestreitet Schopenhauer durch den Hinweis auf Menschen mit „schwachem Geist und schwachem Verstand“, die aber zu „hohe[r] Moralität und Güte“ durchaus fähig seien¹¹.

⁷ HN V, 17 f., Nr. 73, 74, 75 – Aus der Sekundärliteratur waren ihm zumindest die Schriften von Hermann Adolph Fechner (Nr. 171), eine schonungslose und einflußreiche General-Polemik, und Johann Gottlieb Rätze (*Blumenlese aus Jacob Böhm's Schriften*, Leipzig 1819, Nr. 430; vgl. dazu 83. Jb. 2002, S. 321) bekannt.

⁸ Recte lt. Hübscher nach der Ausgabe von 1730: Sendschreiben 39, 30.

⁹ HN I, 50. Diese Stelle ist nicht im HN-Register von HN IV/2 erfaßt, sondern wird in HN V kursorisch erwähnt.

¹⁰ HN I, 51.

¹¹ HN I, 52.

Diese Annahme wird durch eine Hinweis auf ein Jesus-Wort sowie eine Stelle aus einem anderen Sendschreiben Jacob Böhmes erläutert, die höchst erstaunlich ist, da sie einer zentrale Aussage des jungen Denkers über sein geplantes Hauptwerk präludiert, wenn es sie nicht geradezu inspiriert hat.

Aus dem 37. Sendschreiben (s.o., recte 41,13, in P IX, 148) wird nach Erwähnung des Jesus-Wortes „seelig sind die armen am Geist“ (Mt. 5, 3) mit einer signifikanten Geste ein entsprechender Ausspruch Jacob Böhmes zitiert.

Und Jakob Böhm sagt herrlich und erhaben: „Der also stille lieget in eigenem Willen als ein Kind im Mutterleibe, und lasset sich seinen inwendigen Grund, daraus der Mensch entsprossen ist, leiten und führen: der ist der Edelste und Reichste auf Erden¹².

Der Ausdruck „als ein Kind im Mutterleibe“ fällt hier besonders auf, da Schopenhauer selbst seine Autorschaft in einem wenig später verfaßten, bekenntnishaften Textstück mit einer Schwangerschaft vergleicht – und das bereits im Sommer 1813, als er sich eben zur Arbeit an seiner Dissertation anschickte¹³. In dieser für sein weiteres Werk grundlegenden Abhandlung muß er sich aber auf das vorwiegend logische Thema beschränken und sich infolgedessen jeden Rekurs auf andere Sphären der Wirklichkeit, wie sie durch „Heilige“ oder „Künstler“ vertreten werden, versagen¹⁴. Diese eindrucksvolle frühe Passage gipfelt in einer leidenschaftlichen und bewegenden Beschwörung des Zufalls.

Unter meinen Händen und vielmehr in meinem Geiste erwächst ein Werk, eine Philosophie, die Ethik und Metaphysik in E i n e m seyn soll, da man sie bisher trennte so fälschlich als den Menschen in Seele und Körper. Das Werk wächst, concrescirt allmählig und langsam wie das Kind im Mutterleibe: ich weiß nicht was zuerst und was zuletzt entstanden ist, wie bey dem Kind im Mutterleibe: ich der hier sitze und den meine Freunde kennen, begreife das Entstehn des Werks nicht, wie die Mutter nicht das des Kindes in ihrem Leibe begreift. Ich seh´ es an und spreche wie die Mutter „ich bin mit Frucht gesegnet.“ Zufall, Beherrscher dieser Sinnenwel! Laß mich leben und Ruhe haben noch wenige Jahre! denn ich liebe meine Wek wie die Mutter ihr Kind: wann es reif und

¹² HN I, 52; vgl. HN II, 352.

¹³ Vgl. zu diesem Bild Curtius, E. *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*, S. 143.

¹⁴ G I, § 58.

geboren seyn wird; dann übe dein Recht an mir und nimm Zinse des Aufschubs¹⁵.

Von größtem Interesse ist hier die „geschaute“ Einheit von Ethik und Metaphysik, die verglichen mit der zeitgenössischen und der vergangenen Philosophie etwas völlig Neues bedeuten soll. Diese Einheit entspricht der Einheit des „einen“ Gedankens, für die Spinoza Pate stand und die Schopenhauer dann 1817 in einer prägnanten Formulierung niederschreibt:

Meine ganze Ph[ilosophie] läßt sich zusammenfassen in dem einen Ausdruck: die Welt ist die Selbsterkenntnis des Willens¹⁶.

Im Folgejahr 1814, nach dem erfolgreichen Abschluß der Dissertation, befaßt er sich in einem Essay mit den gestuften Erscheinungen oder „Verkörperungen“ des Willens, die er später als dessen „Objektivationen“ bezeichnen wird. Minerale, Pflanzen, Tiere und Menschen sind mit ihren Eigenheiten und Wesensstrukturen von der Philosophie zu berücksichtigen, weil diese wesentlich auch eine „Metaphysik der Natur“ sei. Wieder geht es um den Charakter von Tieren und Pflanzen. Während bei den Tieren der intelligible und der empirische Charakter „auseinander gehalten“ werden, fallen sie bei der Pflanze zusammen. Es ist bemerkenswert, daß er die zentrale Unterscheidung Kants umstandslos auf alle vier Reiche des Lebens bezieht – hier spricht bereits der künftige Tier-, Pflanzen- und Umweltethiker. Daß aber auch die Pflanzen zeigen oder „offenbaren“, was sie sind, versucht er durch einen Hinweis auf Jacob Böhmes *Signatura rerum* zu belegen. Er bezieht sich dabei auf das 1. Kapitel, §§ 15 bis 17. Diese berühmten Paragraphen werden in einer vermutlich später nachgetragenen Fußnote ausführlich zitiert.

Und ist kein Ding in der Natur, es offenbaret seine innre Gestalt auch äußerlich: denn das Innerliche arbeitet stets zur Offenbarung - - - Ein jedes Ding hat seinen Mund zur Offenbarung. - Und das ist die Natur-Sprache, daraus jedes Ding aus seiner Eigenschaft redet, und sich immer

¹⁵ HN I, 55. Der Ausdruck „... ich der hier sitze ...“ erinnert an das Muster einer Selbst-Distanzierung Böhmes aus der *Aurora*, das in späteren Schriften zur Formel „Ich, der ich der Ich bin“ geworden ist.

¹⁶ HN I, 462. Vgl. dazu Lemanski, J.; Schubbe, D. *Konzeptionelle Probleme und Interpretationsansätze der Welt als Wille und Vorstellung*, S. 36-43; 2., aktualisierte und erweiterte Auflage 2018, S. 43-51.

selber offenbaret und darstellt: - denn ein jedes Ding offenbaret seine Mutter, die die Essenz und den Willen zur Gestalt¹⁷.

Für Schopenhauer bedeutet „Sprache“ ansonsten so viel wie „Begriffssprache“. Begriffe sind bekanntlich die Werkzeuge des Philosophen, weil sie eine klar umrissene instrumentelle Funktion haben und einen bestimmten Code propagieren¹⁸. An dieser Stelle findet sich auch erstmals ein Hinweis auf die Natur-Sprache Böhmes, die völlig anders situiert ist und für Walter Benjamin das andere Extrem der barocken Sprachphilosophie markiert, indem sie das Gegenteil der These von der Arbitrarität der Zeichen behauptet. Gerade der Werkzeugcharakter der Begriffe, die „klar und deutlich“ zu sein haben, führt ihn dann im selben Jahr auch zu der ersten kritischen Äußerung gegenüber Böhmes Texten und zu einer Abgrenzung, die schon fast an Hegels unbarmherzige Kritik an Böhmes angeblich „barbarischer“ deutscher Sprache erinnert.

Jakob Böhm hascht beständig nach den Ideen aller Dinge und möchte sie fassen und darstellen: aber überall ergreift ihn wieder der Satz vom Grund und zwingt ihn stattdessen [,] Märchen zu erzählen. So gleicht er einem Fluß der die Bilder der Gegend abspiegeln möchte, wenn nicht der Wind seinen Stroh in Wellen triebe, so daß die Oberfläche uneben wird¹⁹.

Jacob Böhme gerät nun immer öfter ins Blickfeld des jungen Denkers, der in seiner Dissertation den Satz vom Grund in seiner vierfachen Form als den „Schlüssel“ zur Erkenntnis der Welt als Vorstellung präsentiert hatte. Über diesen *logischen* Universalschlüssel verfügte Jacob Böhme natürlich nicht, wenn es denn in der Tat überhaupt ein passabler Schlüssel für sämtliche vier Bereiche der Vorstellung, die den Alltag wie die Wissenschaften umfaßt, gewesen ist²⁰. Die Bezeichnung dieses Schlüssels als „Wurzel“ und die von ihm geerbte Radikalität dürften allerdings von Böhmes Schriften inspiriert worden sein.

¹⁷ HN I, 145.

¹⁸ Vgl. zur Sprachauffassung Schopenhauers: Dümig, S. *Lebendiges Wort? Schopenhauers und Goethes Anschauungen von Sprache im Vergleich*, S. 150-183.

¹⁹ HN I, 160.

²⁰ Heidegger, M. *Der Satz vom Grund* – Das Kausalitätsprinzip stellt Heidegger zufolge eine populäre Reduktionsform des seinsgeschichtlich zu verstehenden „Satzes vom Grunde“ dar.

3 KRITISCHE AUSEINANDERSETZUNGEN MIT ZEITGENOSSEN

Kommen wir zu den Vorlesungsheften von 1809 bis 1813, die der junge Student sich in Göttingen und Berlin mit großer Sorgfalt angeeignet hat und auf die er später immer wieder zurückgreift.

Der erste bedeutsame Eintrag findet sich in seiner Mitschrift zu Friedrich Schleiermachers Vorlesung über *Die Geschichte der Philosophie zur Zeit des Christentums*, gehalten im Sommer 1812 an der Berliner Universität²¹. Schopenhauer war an diesem materialreichen, geschichtlichen Überblick sehr interessiert, wie die sorgfältige Mitschrift dokumentiert. Als es im ersten Teil um Platon, Plotin, die Mystik und die mystische Anschauung Gottes geht, protestiert er aber mit Verve. Schleiermacher hatte ausgeführt – ich zitiere aus meiner unveröffentlichten Transkription:

[9 v] ... Plato erscheint (oberflächlich betrachtet) als Dualist: Plotin nicht, denn er leitet alles aus Gott, ist es aber eigentlich. Plotins Forderung Gott anzuschauen ist an sich nicht unphilosophisch, aber fehlerhaft weil sie direkt darstellen will was sich nur indirekt darstellen läßt. Plotin hat keine sinnliche Anschauung Gottes gemeint, aber Porphyrius muß es so verstanden haben weil er sagt Plotin habe im 68. Jahr an dem und dem Tage zuerst Gott angeschaut. Nun muß [10 r] aber einer die Anschauung Gottes immer haben oder er hat sie nie²².

Schopenhauer nimmt an dem letzten Satz starken Anstoß, wie sein Zusatz am Rand erkennen läßt:

EGO Nego ac pernego. Den Begriff „Anschauung Gottes“ lasse ich entweder gar nicht zu oder er muß bedeuten „das Höchste, von keiner sinnlichen Natur möglichst unabhängige Selbstbewußtseyn des Menschen“. In diesem Sinn nehme ich auch des erhabenen Jacob Böhmes Erleuchtung: von ihm wird uns gemeldet er sey in seinen Lehrjahren zum ersten Mal, in seinem 25ten Jahre zum 2ten und im 35ten zum 3ten Mal erleuchtet. Die Zwischenräume sind zwar groß: - aber jeder der eines übersinnlichen Selbstbewußtseyns fähig ist, weiß daß es nicht immer ihm offensteht; sondern nur selten durchbricht²³.

²¹ Vgl. zu dieser Vorlesung Regehy, T. *Der "Atheist" und der "Theologe" - Schopenhauer als Hörer Schleiermachers*; S. 7-16.

²² Transkription des Verfassers.

²³ Transkription des Verfassers.

Schleiermachers Umdeutung und Umformulierung des Ausdrucks „Anschauung Gottes“ dreht diesen aus der theologischen Diskussion heraus und macht ihn zu einem genuin philosophischen Ausdruck. Schopenhauers Einspruch gegen die These, daß diese „Anschauung Gottes“ entweder immer oder nie zur Verfügung stünde, beruft sich auf die Berichte von der Vision Jacob Böhmes, wie sie Abraham von Franckenberg in dem damals fast populären Lebensbericht Böhmes überliefert hat²⁴. Wir können also davon ausgehen, daß Schopenhauer diesen Bericht nicht nur gekannt, sondern auch mit größtem Interesse gelesen hat. Die Vermutung liegt nahe, daß er dazu neigt, einen derartigen Augenblick auch für sich selbst zu reklamieren. Das letzte Wort seines Einwurfs, „durchbricht“, ist die verbale Form des „Durchbruchs“, über den Böhme im 19. Kapitel der *Aurora* so eindrucksvoll gesprochen hat. Der Sprachgebrauch Böhmes schlägt hier unmittelbar durch.

Wir wenden uns jetzt der Auseinandersetzung des jungen Denkers mit den zeitgenössischen philosophischen Größen zu, womit zunächst Schelling und Fichte gemeint sind. Hegels Schrift über die *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie in Beziehung auf Reinholds's Beyträge zur leichten Übersicht des Zustands der Philosophie zu Anfang des neunzehnten Jahrhunderts* von 1801 hatte Schopenhauer gelesen, um sich eine erste Orientierung im Bereich des Übergangs zur idealistischen Philosophie nach Kant zu verschaffen²⁵.

Als es um die Theosophie geht, kommt Schleiermacher zwangsläufig wieder auf Böhme zu sprechen.

Die Theosophen sind fast alle persönlich und literarisch verfolgt: dies brach in Teutschland aus nach der Erscheinung Jacob Böhmes, andererseits zeigten sich eifrige Anhänger der Theosophen (40 r).

Schelling stand Schopenhauer in Bezug auf bestimmte Grundgedanken von den „nachkantischen Sophisten“ am nächsten, wie die Forschung herausgearbeitet hat. Eine Notiz über Schellings bedeutendste Schrift *Vom Wesen der menschlichen Freiheit* aus

²⁴ Diese Berichte sind mit großer Vorsicht aufzunehmen, nicht zuletzt weil sie eine popularisierende oder sogar hagiographische Abzweckung haben. Vgl. Elßner, T. *Jacob Böhme*, S. 24.

²⁵ HN V, S. 63 f., Nr. 223.

dem Jahr 1809, bekanntlich seine letzte Veröffentlichung der frühen Zeit, zeigt den Versuch einer scharfen Abgrenzung von seinem Konkurrenten, welche die zahlreichen Übereinstimmungen im Denken erforderlich gemacht zu haben scheint. Die Überschrift auf der Seite lautet *Ueber den ganzen Aufsatz über die Freiheit*. Schopenhauer beginnt mit einer kühnen These zur Quelle dieser Schrift und behauptet:

Er (sc. der Aufsatz) ist fast nur eine Umarbeitung von Jakob Böhm's *Mysterium magnum*, in welchem sich fast jeder Satz und jeder Ausdruck nachweisen läßt²⁶.

Dieser Hinweis belegt seine zumindest cursorische Kenntnis des Böhmeschen Hauptwerks *Mysterium magnum*, das gemäß einer handschriftlichen Notiz am Ende der Handschrift am 11.9.1623 abgeschlossen wurde. Zugleich macht Schopenhauer aber deutlich, daß diese Schellingsche Version ihm nicht zusage. Er stellt eine Frage an sich selbst und beantwortet diese auch umgehend.

Warum aber sind mir bey S[chelling] dieselben Bilder, Formen und Ausdrücke unerträglich und lächerlich, die ich bey J[acob] B[öhm] mit Bewunderung und Rührung lese? - Weil ich erkenne daß in J[acob] B[öhm] die Erkenntnis der ewigen Wahrheit es ist, die sich in diesen Bildern ausspricht, obgleich sie auch mit gleichem Fug in vielen andern sich hätte aussprechen können, wenn Jacob Böhm nicht gerade auf diese gerathen wäre.

Schelling, so sagt der Kritiker zusammenfassend, halte sich nur an die „Schaale“ und weiß diese nicht von der Frucht zu lösen. Er fügt aber ein verklausulierte Lob hinzu:

... Wäre dieselbe göttliche Erkenntniß in ihm wirksam gewesen, die in J[acob] B[öhm] lebte, so hätte sie nach seiner (sc. Schellings) Individualität andre, nach seiner größeren Verstandesbildung bessere, d.h. abstraktere, reinere Ausdrücke gefunden.²⁷

Schopenhauers Wertschätzung für Schelling kommt in diesen Worten gezwungenermaßen zum Ausdruck. Er erkennt dessen Individualität durchaus an und betont sogar explizit seine „größere Verstandesbildung“, die eine „abstraktere, reinere“

²⁶ HN II, 314.

²⁷ HN II, 314.

Darstellung der „ewigen Wahrheiten“ ermöglicht hätte oder haben müßte – aber die grundlegenden mystischen Erfahrungen lagen im Unterschied zu Jacob Böhme seiner Auffassung nach nicht vor.

Auch in den Studienheften zu Fichte findet sich ein emphatischer Hinweis auf Jacob Böhme. Es geht um einen Abschnitt in Fichtes *Sittenlehre*, zu der Schopenhauer anmerkt:

Die gänzliche, nur Fichten mögliche Verkehrtheit dieses Abschnitts (p. 241-250) wird durch nichts in helleres Licht gestellt als durch Jak[ob] Böhms göttlichen Ausspruch ...²⁸

Dem folgenden Böhme-Zitat, das aus dem „37. Sendschreiben“ [recte 41,13, in P IX, 148] stammt, sind wir bereits begegnet. Es handelt vom Stille-Liegen “in eignem Willen”, wie das “Kind im Mutterleibe”, das dem „Edelsten und Reichsten auf Erden zu vergleichen“ sei. Worin diese „gänzliche ... Verkehrtheit“ Fichtes im Vergleich mit Jacob Böhme besteht, wird an dieser Stelle nicht weiter erläutert.

4 SPURENSUCHE IN DEN GEDANKENBÜCHERN SCHOPENHAUERS

Wir haben nun einen ersten Eindruck von Schopenhauers Beschäftigung mit den Schriften Böhmes erhalten, auch mit dem, was über Böhmes Lebensweg gesagt worden ist. Da Schopenhauer sich auch in den späteren Jahren in der Regel als Verfasser seines mit dem „Feuer und Elan“ der Jugend verfaßten Hauptwerks sah, das er später nur erläuterte und ergänzte, darf ein kurzer Blick auf die späten Nachlaßtexte nicht fehlen.

Beginnen wir mit den nachgelassenen Texten, die Schopenhauer seinen *Gedankenbüchern* anvertraute. Aus diesen speisten sich seine neuen Bücher und die Neuauflagen der alten, die gleich im Anschluß etwas ausführlicher zu behandeln sind. Die schmalen Bände IV/1 und IV/2 des Handschriftlichen Nachlasses enthalten aber lediglich zwei knappe Hinweise auf Böhmes Werk. Zum einen handelt es sich um die Erwähnung eines Kritikers, Johann Gottlob Rätze mit Namen, der in seiner Besprechung

²⁸ HN II, 352.

des Hauptwerks Jakob Böhme gegen Schopenhauer ins Feld führte (HN IV/1. 132)²⁹, wie Schopenhauer sich 1833 in seinen *Cogitata* notierte. Zum anderen erscheint Böhme in den *Senilia* 1853 in einer Wolke von Autoren, die angeblich versucht haben, sich über die „Entwicklung des Absoluten“ zu äußern, um den Zeitgenossen und Lesern auf diese Weise weiszumachen, daß es möglich sei „aus Nichts Etwas zu machen“. Von diesem vergeblichen Versuchen distanziert er sich in aller Form: „Von dergleichen bin ich ganz frei.“ (HN IV/2. 10). Sein „einziger Gedanke“, den das Hauptwerk entfaltet, zielte nämlich auf das Gegenteil ab, nämlich plausibel zu machen, inwiefern die Welt, die zunächst als „meine Vorstellung“ bezeichnet wird, im Grunde genommen „Nichts“ sei, wie das letzte Wort des Hauptwerks lautet.

Der Nachlaß wurde – nach früheren unvollständigen Ausgaben Frauenstädt und Grisebachs – von Arthur Hübscher in den Jahren 1966 bis 1975 neu herausgegeben.³⁰ Man wunderte sich allerdings darüber, daß die letzten Bände IV/1 und IV/2, die sich auf die späteren *Gedankenbücher* von 1830 bis 1860 stützen, offensichtlich kaum noch veröffentlichungswürdige Notizen enthalten haben sollen. Der Leser mußte sich die Frage stellen, ob dem reifen Schopenhauer vielleicht nicht mehr viel eingefallen war. Die Verknappung hatte den schlichten Grund, daß dem verdienten Herausgeber am Ende seiner Editionstätigkeit weniger Mittel zur Verfügung standen, um sämtliche vorhandenen Notizen zu transkribieren und vollständig zu veröffentlichen. Mit der Qualität der Notizen hat dies nichts zu tun.

Diesem offenkundigem Problem der Forschung stellte sich der Schweizer Ernst Ziegler, der in den Jahren von 2010 bis 2019 die späten *Gedankenbücher* sämtlich neu und vor allem vollständig transkribierte und zum Druck beförderte. Nach Ernst Zieglers aufwendiger Arbeit haben wir für die letzten 5 *Gedankenbücher* aus der Zeit von 1830 bis zum Lebensende 1860 sage und schreibe 1.437 Seiten mehr, die uns ein vollständigeres Bild der letzten drei Dekaden, vor allem aus der Frankfurter Zeit

²⁹ Nachweis in HN IV/1. 334 ad loc. – J. G. Rätze: Was der Wille des Menschen in moralischen und göttlichen Dingen aus eigener Kraft vermag, und was er nicht vermag. Mit Rücksicht auf die Schopenhauerische Schrift: Die Welt als Wille und Vorstellung, Leipzig 1820, S. V f. (HN V, S. 433; Nr. 431).

³⁰ Unveränderter Nachdruck München 1985.

Schopenhauers, geben. Unsere Kenntnis des Werks wird damit auf einen völlig neuen Grundlage gestellt, die bei der Auslegung aller Schriften auch zu berücksichtigen wäre. Diese Bände harren – mit Ausnahme der *Senilia*³¹ – noch der Übersetzung in andere Sprachen.

5 JACOB BÖHME IM HAUPTWERK VON 1819

Die signifikanten Erwähnungen in den privaten Aufzeichnungen und der Schleiermacher-Nachschrift von 1812/13 deuteten schon an, daß in der Zeit der „Genesis des Systems“ Jacob Böhme eine wichtige Rolle für Schopenhauer spielte. Die entsprechende Erwartung, daß er auch in der ersten Ausgabe des Hauptwerks von 1819 als eine feste Größe gewürdigt wird, trügt nicht, wie drei Hinweise zeigen sollen.

Im 2. Buch kommt er im späteren § 27 auf einen Ausspruch des Görlitzers zu sprechen. Schopenhauer führt dort aus, was ganz allgemein einen „Organismus“ ausmache, nämlich die Überwältigung der „tieferen Stufen der Objektivität des Willens“ durch die höheren. Kein *Nebeneinander* der verschiedenen Vermögen oder Kräfte sei anzunehmen, sondern ein durch die jeweils höhere Stufe integriertes *Ineinander*. Für diese dezidiert antireduktionistische Einsicht habe ich den Ausdruck „Reduktion auf Komplexität“ vorgeschlagen³².

Dieses scheint dem Jacob Böhm vorgeschwebt zu haben, wenn er irgendwo sagt, alle Leiber der Menschen und Thiere, ja alle Pflanzen seien eigentlich halb thot³³.

Das souverän gesetzte „irgendwo“ erschwert die Angabe einer genauen Referenz und erinnert ein wenig an Äußerungen wie das ebenfalls betont lässige „Hegel sagt irgendwo“, das wir Karl Marx verdanken.

Im 3. Buch der *Welt als Wille und Vorstellung*, das den Künsten gewidmet ist, beruft sich Schopenhauer in dem Abschnitt, der sich mit der „Thiermalerei“ befaßt (§ 44), auf die Passagen der *Signatura rerum*, die er sich bereits 1814 notiert hatte.

³¹ Schopenhauer, A. *Senilia – Reflexiones de un Anciano*, Barcelona 2010.

³² Artikel „Satz vom Grund“, *Schopenhauer-Lexikon*, S. 227.

³³ W I, S. 213 (W I, S. 174).

Die objektive Betrachtung der mannigfaltigen, wundersamen Gestalten und ihres Thuns und Treibens ist eine lehrreiche Lektion aus dem großen Buche der Natur, ist die Entzifferung der wahren Signatura rerum ...³⁴.

In einer Fußnote werden sämtliche bereits in den Aufzeichnungen notierten Stellen aus dem 1. Kapitel der Schrift Böhmes angeführt. Dieser Passus ist außerordentlich bemerkenswert, weil Schopenhauer hier zum einen das Bild vom „Buch der Welt“ in einer erstaunlichen Weise aufnimmt und weiterführt, zum anderen aber auch den Ausdruck „Entzifferung“ herausstreicht, der von ihm polemisch gegen die bloße Lektüre von Büchern der Gelehrten und Philosophieprofessoren gewendet wird, die sich in professioneller Verblendung nur an die „verba“, den „Wortkram“ und das „Begriffsgeklingel“ halten. Eben für diesen Zugang zur Natur steht hier Jacob Böhmes Name, der ja auch kein gelehrter „Lesemeister“ war, an entscheidender Stelle.

Als es im § 56 des 4. Buches, dem wichtigsten, um den „Ziel und Zweck des Willens“ geht, erläutert Schopenhauer das „Streben“ als charakteristisches Merkmal für *alle* Stufen der Erscheinung des Willens in der Natur. Er zeigt dieses zunächst an den „einfachsten Naturerscheinungen“ der anorganischen Natur auf und geht dann über zum Pflanzenreich. Für *sämtliche* Bereiche gilt aber, was bereits Jacob Böhme festgehalten habe:

Kein Körper ist ohne Verwandschaft, d.h. ohne Streben, oder ohne Sucht und Begier, wie Jacob Böhm sagen würde³⁵.

Er könnte sich hier auf das Konzentrat der Böhmeschen Lehre, den *Gründlichen Bericht* berufen, den er dann später auch explizit zitieren wird³⁶.

Neben diesen Zitaten findet sich im 4. Buch auch eine durchaus kritische Erwähnung des Wortes „Ungrund“, und zwar in einer Wolke von Ausdrücken von nicht genannten Verfassern, die entgegen der Einsicht Kants eine Lehre von den „letzten Dingen“ für möglich zu halten scheinen. Im § 53 wird ein Potpourri von Schlagworten ausgeschüttet:

³⁴ W I, S. 317 (W I, S. 259 Anmerkung).

³⁵ W I, S. 445 (W I, S. 364).

³⁶ G II, S. 16.

eine Lehre vom steten Werden, Entsprießen, Entstehn, Hervortreten ans Licht aus dem Dunkeln, dem finstern Grund, Urgrund, Ungrund und was dergleichen Gefasels mehr ist³⁷.

Das man auf diese Weise „nie zum innern Wesen der Dinge gelangt“, wird derart überspielt oder ignoriert. Hier wird nicht der Mystiker kritisiert, sondern eher der verantwortungslose Gebrauch von „mystischen“ Vokabeln, der den Späteren anzulasten ist.

6 JACOB BÖHME IM HAUPTWERK VON 1819

Die vom delphischen Orakel geforderte Selbsterkenntnis ist angesichts des leidigen Lebens im *Jammertal der Welt* keine bloß „theoretische“ Erkenntnis, sondern eine lebenslange Bildungsaufgabe. Mein Vorschlag wäre, von einer „Selbst-Bildungsaufgabe“ sprechen. Schopenhauer selbst schlägt im Kapitel 2 der *Parerga und Paralipomena* den Ausdruck „Selbstbildung“ vor³⁸.

In diesem Zusammenhang kommen wir von der Sache geleitet wie von selbst auf die prägnante Zusammenfassung der Lehre zurück, wie sie der junge Schopenhauer bereits 1817 formuliert hat:

Meine ganze Ph[ilosophie] läßt sich zusammenfassen in dem einen Ausdruck: die Welt ist die Selbsterkenntnis des Willens³⁹.

Auf der einen Seite geht es in diesem Satz um die Welt, verstanden als das Ganze des Seienden, auf der anderen Seite aber um die Selbsterkenntnis des eigenen Charakters. Dieser Ausdruck versteht sich allerdings nicht von selbst, weshalb ich mich an einer kurzen Erläuterung versuchen möchte.

Es fällt sofort auf, daß in dem „Grundsatz“ seiner Lehre die beiden für Schopenhauer zentralen Begriffe „Erkenntnis“ und „Wille“ hart aneinanderstoßen. Sie werden zusammengebunden durch das Wort „Selbst“, das vor das Wort „Erkenntnis“ gesetzt wurde. Der Ausdruck „Selbsterkenntnis des Willens“ kann nun in zweierlei

³⁷ W I, S. 391 (W I, S. 322).

³⁸ P II, S. 34.

³⁹ HN I, 462.

Weisen verstanden werden. Zum einen geht es um die Erkenntnis des Willens als „Objekt“, zum anderen kann es aber um die Erkenntnis gehen, die vom Willen ausgeht, wofür man „Subjekt“ sagen könnte. In grammatische Begriffe übersetzt haben wir es im ersten Fall mit einem *genitivus objectivus* zu tun, der den Willen als Objekt zum Gegenstand hat, und im zweiten Fall mit einem *genitivus subjektivus*, der die Tätigkeit des Willens selbst meint. Schopenhauer gibt nicht an, ob er sich für die eine oder die andere Lesart entscheidet oder welche Akzente er setzen will, wenn dies überhaupt seine Absicht war. Deshalb können wir vermutlich davon ausgehen, daß diese doppelte Auslegung beabsichtigt ist. Wir könnten uns hier auf einen der berühmtesten Buchtitel überhaupt berufen, Kants *Kritik der reinen Vernunft*. Diese hat in der Tat die Kritik der Vernunft durch die Vernunft zum Thema, wofür wir auch die „Selbstkritik der Vernunft“ sagen könnten. Die Struktur weist also eine gewisse Analogie auf.

Nun spricht Schopenhauer nicht wie Kant von der Vernunft, sondern von der Erkenntnis. Sein Grund für den Begriffswechsel von „Vernunft“ zu „Erkenntnis“ könnte gewesen sein, daß die Vernunft nicht dogmatisch an den Willen gebunden werden sollte, den er ja als seine Übersetzung des „Dings an sich“ verständlich zu machen versuchte. Erkenntnis und Wille sind zunächst unabhängig voneinander. Schopenhauer bestand auf dem „Primat des Willens“, der den Intellekt im Zuge der Objektivationen des Willens aus sich heraustreibt. Auf den niederen Stufen erfüllt die „Erkenntnis“ nur den Zweck eines Mittels. Die Vernunft ist aber kein bloßes Instrument, während der Intellekt durchaus als Instrument im Lebenskampf angesehen werden kann. Schopenhauer hat in den zwanziger Jahre eine Vielzahl von Gründen zusammengestellt, die den Primat des Willens belegen sollen. Insgesamt 106 Argumente zeigen, wie sehr er den Vorrang der Macht des Willens in seinem Werk betonte⁴⁰.

Es empfiehlt sich aber, den Unterschied der beiden, ineinander verflochtenen Bedeutungen – der Wille als Objekt *und* als Subjekt - herauszuarbeiten. Da für die Menschen zunächst die Welt ihre jeweilige Vorstellung ist, wie es zu Beginn des Hauptwerks heißt, eben das, was für sie außerhalb zu sehen ist oder passiert, ist es

⁴⁰ Vgl. HN IV/2, S. VIII ff.

einleuchtend, auch mit dem als Objekt vorgestellten Willen zu beginnen. Dabei greifen wir vor, denn das 1. Buch spricht nur von der Vorstellung und den Objekten, der „subjektive“ Wille wird erst im 2. Buch thematisiert. Auf jeden Fall bezieht sich der *genitivus obiectivus* auf das Objektive, die Objektivationen des Willens, nicht auf diesen selbst. Diese reichen von der anorganischen Natur über die organische Natur der Pflanzen und Tiere bis zum Menschen, der eine ganz besondere Stellung im Ganzen hat. Warum dies so ist und es auch so sein muß, werden wir sehen. Für diese Gesamtheit der Objektivationen hat Schopenhauer ein eigenes Wort geprägt, und zwar das Wort „Objektivität“. Hier fehlt keine Silbe, wie mitunter von flüchtigen Lesern vermutet wird, sondern unter *Objektivität* ist die Gesamtheit der Objektivationen des Willens zu verstehen.

Wenn wir uns nun an den *genitivus subjektivus* halten, ist der Wille selbst mit seinen vielfältigen Vermögen, Dispositionen und Zuständen das Thema. Schopenhauer faßt eine erstaunliche Vielfalt unter dem Begriff Wille zusammen, wie seine Explikation im 3. Kapitel der Schrift über die Freiheit des Willens zeigt⁴¹. Wir könnten hier – parallel zu der Gesamtheit der Objektivationen - von der „*Subjektivität*“ sprechen, was Schopenhauer nicht macht. Der Begriff begegnet später bei Heidegger. Schopenhauers „Subjektivität“ würde die Gesamtheit der Willensakte in den organischen und anorganischen Welt umfassen.

Für „Objektivität“ läßt sich auch Vorstellung sagen. Mit der „Welt als Vorstellung“ befassen sich die Wissenschaften. Sie ist im Alltag leitend. Für „Subjektivität“ bietet sich der Ausdruck Wille an. So gelangen wir zum Titel des Hauptwerks, in dem die Welt eben in diese beiden Aspekte auseinandergelegt wird: Die Welt wird dargestellt als Wille und als Vorstellung, oder, dem Gang der Darstellung folgend, als Vorstellung und als Wille, eben: *Die Welt als Vorstellung und Wille* – so zitierte Goethe das Werk, das er nie gelesen hatte.⁴² Das 1. und das 3. Buch beziehen sich auf die Vorstellung, das 2. Buch bezieht

⁴¹ E I, S.11 f.

⁴² Regehly, T. *Erläuterung von Goethes „Zettel“*, S. 309 ff.

sich auf den Willen. Erst nach der Lektüre der 3 ersten Bücher, dem etwas aus den Fugen geratenen Präludium, ist es möglich, die entscheidende Frage zu stellen, ob eine Bejahung oder eine Verneinung des Willens vorzuziehen ist, welche sich mit Argumenten beantworten läßt.

Dem „Ich denke“ Kants entspricht dabei das „Ich will“ Schopenhauers. Im ersten Fall spricht Kant in der *Kritik der reinen Vernunft* von der „transzendentalen Apperzeption“, im zweiten Fall, der für Schopenhauer viel wichtiger ist, könnten wir von einer „transzendentalen Volition“ sprechen. Beide Formen des Ichs werden aber vom „transzendentalen Egoismus“ – wie man sagen könnte - bestimmt, was natürlich gemäß dem Mittel der Analogie auch für das Ich der Anderen gilt.

Zur Erhellung des gemeinsamen Hintergrundes ist es hilfreich, sich mit dem zu beschäftigen, was Jacob Böhme, an dem Schelling sich orientiert hat, mit dem Ausdruck „Selbsterkenntnis“ im Sinn hatte. So wird deutlicher, worauf es Schopenhauer ankommt.

7 JACOB BÖHMES AUFFORDERUNG ZUR SELBSTERKENNTNIS

Jacob Böhme, ein Zeitgenosse Gracians (1575-1624), beginnt sein erstes philosophisches Werk *Von den 3 Prinzipien* mit einer außerordentlich eindringlichen Aufforderung, sich selbst zu erkennen. Seine Erst-Schrift, die *Aurora*, war als eine Art „Memorial“ verfaßt. Er legt dort nieder, was er im Zuge einer Eingebung erfahren hatte und wie diese Erfahrung ihn neu geprägt hat. Die begriffliche Durchdringung der Vision versuchte er dann im Werk über die 3 Prinzipien von 1618. Der Beginn der eindringlichen Vorrede an den „Christlichen Gottliebenden Leser“ stellt die große Bedeutung der Selbsterkenntnis heraus. Böhme formuliert dort die wichtigsten Fragen aus, die sich ein jeder Mensch immer wieder stellen sollte. Das erinnert in seiner Grundsätzlichkeit an die bekannten Fragen Kants und an das, was Schopenhauer daraus machte, als er diese Grundfragen auf drei Fragewörter verkürzte: „Woher komme ich – wohin gehe ich – wozu bin ich da?“ Bei Jacob Böhme lesen wir:

Es kan ihm ein Mensch vom Mutterleibe an im ganzen Lauff seiner Zeit
in dieser Welt nichts führnehmen, das ihme nützlicher und nöthiger sey

als dieses, daß er sich selbst recht lerne erkennen, (1) was er sey? (2) woraus oder von weme? (3) wozu er geschaffen worden? und (4) was sein Amt [sc. Aufgabe] sey?⁴³.

In den folgenden Abschnitten gibt Böhme an, welche Einsichten den Leser dann im Zuge seiner Erforschung aufgehen können: Er wird zunächst sehen, daß alles von Gott herkomme und daß der Mensch „die alleredelste Creatur unter allen Geschöpfen sey“. Er allein sei mit „Sinn, Vernunft und Verstand“ begabt, was ihn befähige, zum Herrn über alle Creaturen dieser Welt zu werden. Mehr noch, es sei ihm gegeben, allen Dingen „ins Hertze zu sehen und ihre Kraft zu erkennen“. Darüber hinaus sei er in der Lage, seinen Schöpfer selbst zu erkennen, was keinem anderen Wesen möglich sei. Überhaupt sei diese Welt samt allen Creaturen geschaffen,

welche meistentheil ohne des Menschen Vernunft und Regiment nicht leben könnten in solcher Qualifizierung⁴⁴.

Das klingt außerordentlich modern, da es die Abhängigkeit der ganzen Schöpfung vom Tun des Menschen benennt, für die man heute den Ausdruck „Anthropozän“ gefunden hat. Um dieses einzusehen, sei die Selbsterkenntnis nicht nur zu empfehlen, sondern unbedingt geboten. Die Unterlassung dieser Anstrengung zeitige drastische Konsequenzen:

In welche grausame, erschreckliche Finsterniß wir gerathen, so wir uns selbst nicht wollen lernen kennen, was wir sind, wes Wesens, wes Würdens? ob wir ewig, oder mit dem Leibe vergänglich sind; oder ob wir auch von unserm Thun und Wesen müssen Rechenschaft geben, dieweil wir zu Herren aller Geschöpfe und Creaturen sind gemacht, und dasselbe alles in unserer Gewalt haben und treiben⁴⁵.

Wie zentral diese Forderung für Böhmes ganzes Werk ist, können wir schon daran erkennen, daß er fast in jeder der weiteren 27 Schriften, die er nach

⁴³ Thomas Regehly, „Life is a jest and all things show it /I thought so once but now I know it.“ The importance of logic for the negation of the will, in: Christina Kittsteiner, Jens Lemanski, Christopher Ryan (Hrsg.), *Mythos and Logos*, Leiden 2026 (*in print*).

⁴⁴ Böhme, J. *De tribus principiis*, V. 2.

⁴⁵ Böhme, J. *De tribus principiis*, V. 3.

Beiseitesetzung des von der Stadtverwaltung auferlegten Schreibverbots verfaßte, auf diesen dringenden Rat zurückkommt.

Ich hatte vorab den Ausdruck „Selbsterkenntnis“ im Sinne der Schopenhauerschen Lehre aufgeschlüsselt. Die Doppeldeutigkeit, die dem Ineinander des *genitivus obiectivus* mit dem *genitivus subjectivus* geschuldet ist, hatte ich mit den Begriffen „Objektivität“ auf der einen Seite und „Subjektivität“ auf der anderen Seite erläutert. Das eine entspricht der Welt als Vorstellung, womit die Künste und Wissenschaften sowie der Alltags gemeint ist, das andere dem Willen, der das „Herz der Dinge“ und der Menschen bestimmt und dem nur eine einzige Kunst entsprechen kann, da sie ihre Einsicht in das Wesen der Dinge nicht in vermittelter Weise, angewiesen auf Mittel wie Material, Farben und Worte erzielt, sondern unmittelbar zugänglich und für alle verständlich ist, nämlich die Musik.

8 SCHLUßBEMERKUNG

Es gibt folglich eine erstaunliche Analogie der zentralen Ausdrücke Schopenhauers, Schellings und Böhmes, die sich an dem *Erkenne dich selbst!* des delphischen Orakels orientieren.

- Schopenhauer spricht von der *Selbsterkenntnis*. Er bestimmt die Welt als „Selbsterkenntnis des Willens“, ohne darunter einen Prozeß zu verstehen.
- Schelling spricht von der *Selbstoffenbarung* des wahrhaft Seienden, wofür auch im philosophischen Sinne Gott gesagt werden kann.
- Für Jacob Böhme läßt sich die unmißverständlich geforderte Selbsterkenntnis als dessen *Selbstgebärung* verstehen, welche für den Einzelnen durch die „Wiedergeburt in Christo“ zu einer Erleuchtung der auf das 3. Prinzip, die Welt, fixierten Vernunft führen kann.

Auf diese Weise wird auch die Nähe Schopenhauers zu Schelling transparenter. *Beide* Philosophen orientieren sich mehr oder weniger explizit an der „Selbsterkenntnis“ oder „Selbstgebärung“ des höchsten Seins, die Jacob Böhme in seinen Schriften erstmals in der deutschen Philosophie zum Ausdruck gebracht hat.

LITERATUR

- Böhme, J. *Sämtliche Schriften*, Bd. I–XI, hg. von Will-Erich Peuckert und August Faust. Faksimile-Neudruck der Ausgabe von 1730 in elf Bänden. Stuttgart 1942–1961 (= P I–P IX).
- Böhme, J. *De tribus principiis*, hg. von Will-Erich Peuckert. Stuttgart 1960 (= P II).
- Bonheim, G.; Regehly, T. (Hrsg.). *Philosophien des Willens – Böhme, Schelling, Schopenhauer*. Böhme-Studien 2. Berlin, 2008.
- Curtius, E. R. *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*. Bern, 1948.
- Dümig, S. Lebendiges Wort? Schopenhauers und Goethes Anschauungen von Sprache im Vergleich. In: Schubbe, D.; Fauth, S. R. (Hg.). *Schopenhauer und Goethe: Biographische und philosophische Perspektiven*. Hamburg, 2016, S. 150–183.
- Elßner, T. *Jacob Böhme*. Freiburg i.Br., 2024.
- Hegel, G. W. F. *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III*. Frankfurt a.M., 1971 (Theorie Werkausgabe).
- Heidegger, M. *Der Satz vom Grund* (1957). 5. Aufl. Pfullingen, 1978.
- Heimann, R. *Die Genese der Philosophie Schopenhauers vor dem Hintergrund seiner Pseudo-Taulerrezepktion*. Würzburg, 2013. (Diss. Freiburg i.Br., 2012).
- Lemanski, J.; Schubbe, D. Konzeptionelle Probleme und Interpretationsansätze der Welt als Wille und Vorstellung. In: Schubbe, D.; Koßler, M. (Hrsg.). *Schopenhauer-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*. Stuttgart/Weimar, 2014, p. 36–43 (2. Aufl. 2018, S. 43–51).
- Mühlethaler, J. *Die Mystik bei Schopenhauer*. Berlin, 1910.
- Muratori, C. Der Zauber und die Eiche. Hegels Befreiung der philosophischen Sprache Jacob Böhmes. In: Bonheim, G.; Regehly, T. (Hrsg.). *Morgenröte im Aufgang. Beiträge einer Tagung zum 400. Jahrestag der Entstehung von Böhmes Erstschrift*. Böhme-Studien 4. Berlin, 2017, S. 167–193.
- Rätze, J. G. *Blumenlese aus Jacob Böhmes Schriften*. Leipzig, 1819.
- Rätze, J. G. *Was der Wille des Menschen in moralischen und göttlichen Dingen aus eigener Kraft vermag, und was er nicht vermag. Mit Rücksicht auf die Schopenhauerische Schrift: Die Welt als Wille und Vorstellung*. Leipzig, 1820.
- Regehly, T. Der „Atheist“ und der „Theologe“ – Schopenhauer als Hörer Schleiermachers. In: *Schopenhauer-Jahrbuch* 71, 1990, S. 7–16.
- Regehly, T. Erläuterung von Goethes „Zettel“. In: Regehly, T. (Hrsg.). *Schopenhauer in Goethes Weimar – „Ob nicht Natur zuletzt sich doch ergründe?“*. Frankfurt a.M., 2023.

Regehly, T. „Life is a jest and all things show it / I thought so once but now I know it.“ The importance of logic for the negation of the will. In: Ryan, C.; Lemanski, J.; Kittsteiner, C.; (Hrsg.). *Mythos and Logos. Schopenhauer on Religion and Philosophy*. Leiden, 2026 (in print).

Schopenhauer, A. *Parapsychologische Schriften*. Mit einer Einführung von Hans Bender. Basel/Stuttgart, 1961.

Schopenhauer, A. *Senilia – Reflexiones de un Anciano*. Barcelona, 2010.

Schopenhauer, A. *Die Welt als Wille und Vorstellung*. Faksimiledruck der ersten Auflage 1818 (1819), Frankfurt a.M. 1987 (zitiert mit W¹).

Schubbe, D.; Lemanski, J. (Hrsg.). *Schopenhauer-Lexikon*. Paderborn, 2021.

Weeks, A. Schopenhauer und Böhme. In: *Schopenhauer-Jahrbuch* 73, 1992, S. 7-17.

AUTORENBEITRAG

1 – Thomas Hermann Regehly

Archivar der Schopenhauer-Gesellschaft e.V.

<https://orcid.org/0000-0002-2119-2019> • thomas.regehly@t-online.de

Beitrag: Schreiben – Erster Entwurf

WIE MAN DIESEN ARTIKEL ZITIERT

Regehly, T. H. „Selbsterkenntnis“ – Schopenhauer, Schelling und Böhme. *Voluntas Revista Internacional de Filosofia*, Santa Maria - Florianópolis, v. 17, n. 1, e97561, p. 01-22, 2026. Disponível em: <https://doi.org/10.5902/2179378697561>.